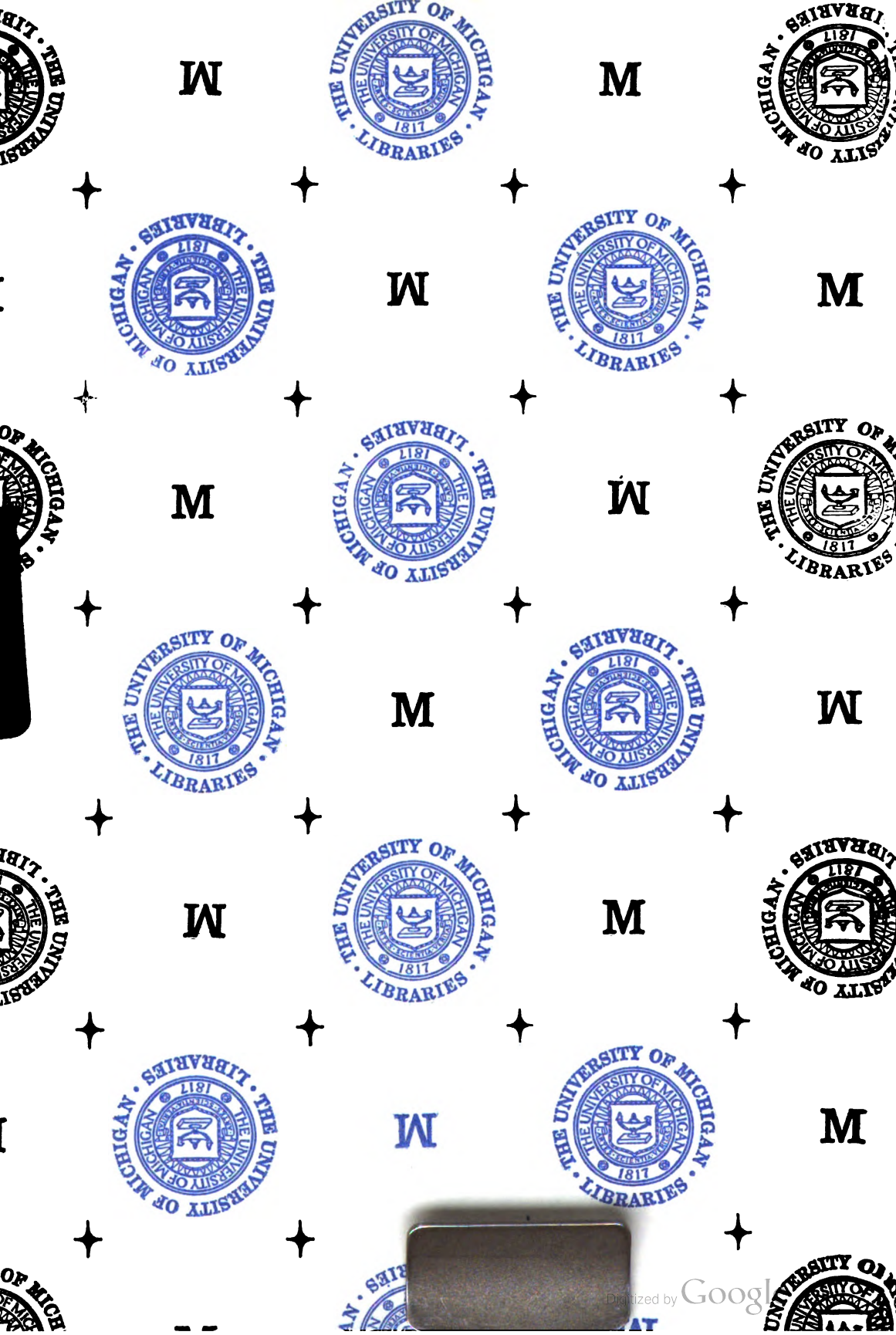

This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

<https://books.google.com>





M



M



M



M

M



M



M



M

M



M



M



M



STUDIA PATRISTICA

VOL. XI

Papers presented to the Fifth International Conference
on Patristic Studies
held in Oxford 1967

BR

45

Part II

T35 Classica, Philosophica et Ethica,
v.108 Theologica, Augustiniana

Edited by
F. L. CROSS

*With a Cumulative Index of Contributors to Studia Patristica,
Vols. I-XI*

THE UNIVERSITY
OF MICHIGAN

MAR 29 1972

LIBRA



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1972

In der gleichen Schriftenreihe sind seit 1951 erschienen und z. Z. lieferbar:

Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. Herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von Walter C. Till. Zweite, erweiterte Auflage bearbeitet von Hans- Martin Schenke [Bd. 60]
In Vorbereitung

Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Joseph Reuss [Bd. 61]
1957. XLVII, 463 S. — gr. 8° M 66,—

Eustathius. Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Edition critique avec prolegomènes et tables par Emmanuel Amand de Mendieta et Stig Y. Rudberg [Bd. 66]
1958. LXIV, 132 S. — gr. 8° M 25,—

Hans Lietzmann: Kleine Schriften. Herausgegeben von Kurt Aland
Band I: Studien zur spätantiken Religionsgeschichte [Bd. 67]
1958. X, 487 S. — 36 Abb. auf 15 Kunstdrucktaf., dav. 2 Falttaf. — gr. 8° (vergriffen) M 43,—
Band II: Studien zum Neuen Testament [Bd. 68]
1958. X, 303 S. — gr. 8° M 26,—
Band III: Studien zur Liturgie- und Symbolgeschichte — Zur Wissenschaftsgeschichte [Bd. 74]
1962. X, 406 S. — 5— Taf. — gr. 8° Leinen M 57,—

Vinzenz Buchheit: Studien zu Methodios von Olympos [Bd. 69]
1958. XVI, 181 S. — gr. 8° M 22,50

Kurt Treu: Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem „Dion“ [Bd. 71]
1958. XII, 184 S. — gr. 8° M 14,50

Studia Evangelica I. Papers presented to the International Congress on „The Four Gospels in 1957“ held at Christ Church, Oxford, 1957. Edited by K. Aland, F. L. Cross, J. Daniélou, H. Riesefeld und W. C. van Unnik (Bd. 73) Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage
1969. XI, 813 S. M 88,—

Neue Homilien des Makarius/Symeon I: Aus Typus III. Herausgegeben von Erich Klostermann und Heinz Berthold [Bd. 72]
1961. XXVII, 178 S. — gr. 8° M 34,50

Didascaliae apostolorum Canonum eccleslasticorum Traditionis apostolicae versiones Latinae rec. Erik Tidner [Bd. 75]
1963. XXVI, 183 S. — gr. 8° M 52,—

Hans Dieter Betz: Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti [Bd. 76]
1961. XIV, 287 S. — gr. 8° M 36,50

Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht. Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte [Bd. 77]
1961. VIII, 378 S. — 1 Titelbild — gr. 8° M 51,—

Studia Patristica IV—VI. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Edited by F. L. Cross [Bd. 79—81]
1961. Part II: IX, 533 S. — gr. 8° M 44,50
1962. Part III: IX, 547 S. — gr. 8° M 49,—
1962. Part IV: IX, 551 S. — gr. 8° M 48,—

Berthold Altaner: Kleine patristische Schriften. Herausgegeben von Günter Glockmann [Bd. 83]
1967. X, 620 S. — 1 Titelbild — gr. 8° Leinen M 70,—

Friedhelm Winkelmann: Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebios von Caesarea [Bd. 84]
1962. XIII, 182 S. — 1 Abb. — gr. 8° M 28,—

r:
ar-
02]

as-

-

on
3]

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

BEGRÜNDET VON
O. VON GEBHARDT UND A. VON HARNACK

BAND 108

STUDIA PATRISTICA

VOL. XI

**Papers presented to the Fifth International Conference
on Patristic Studies
held in Oxford 1967**

Part II

**Classica, Philosophica et Ethica,
Theologica, Augustiniana**

**Edited by
F. L. CROSS**

***With a Cumulative Index of Contributors to Studia Patristica,
Vols. I–XI***



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1972

Herausgegeben von

**Veselin Beševliev, Ugo Bianchi, Alexander Böhlig, Hans Frhr. v. Campenhausen,
Henry Chadwick, Ion Coman, Eligius Dekkers, Gerhard Delling, Hermann Dörries,
Otto Eißfeldt, Walther Eltester, Erich Fascher, Jacques Fontaine, János Harmatta,
Herbert Hunger, Johannes Irmischer (Verantwortlicher Herausgeber), Murad Kamil,
Robert A. Kraft, Claude Mondésert, Marian Plezia, Max Rauer†, Marcel Richard,
Harald Riesenfeld, Hans-Martin Schenke, Wilhelm Schneemelcher,
Kurt Treu (Geschäftsführender Herausgeber), Willem Cornelis van Unnik, Ladislav Vidman**

**Mit Unterstützung des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie
der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin**

**Gutachter dieses Bandes: Walther Eltester und Max Rauer
Redaktoren dieses Bandes: Jürgen Dummer und Kurt Treu**

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH, 108 Berlin, Leipziger Straße 3-4

Copyright 1971 by Akademie-Verlag GmbH

Lizenznummer: 202 · 100/338/71

Herstellung: IV/2/14 VEB Druckerei „Gottfried Wilhelm Leibniz“ 445 Gräfenhainichen/DDR · 3099

Bestellnummer: 2030/53 · ES 7 M

EDV 7515933

77,—

Table of Contents

Part II

VII. Classica, Philosophica et Ethica

W. BIERWALTES, Münster/Westf.	
Johannes von Skythopolis und Plotin	3
G. BRAMBILLASCA S. J., Rome	
Citations de l'Écriture Sainte et des auteurs classiques dans le <i>Προοιμιον</i> <i>προς Ἑλληνας</i> de Clément d'Alexandrie	8
Mother Mary T. CLARK R. S. C. J., New York	
The Neoplatonism of Marius Victorinus	13
C. DAGENS, Paris	
Grégoire le Grand et la culture: de la <i>terrena sapientia</i> à la <i>docta ignorantia</i>	20
I. H. DALMAIS O. P., Paris	
Imagerie syrienne et symbolisme hellénique dans les hymnes bibliques de Romanos le Mélode	22
E. DES PLACES S. J., Rome	
Les <i>Oracles chaldaïques</i> dans la tradition patristique africaine	27
I. ESCRIBANO-ALBERCA, Bamberg	
Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie	42
F. X. MURPHY C. SS. R., Rome	
The Moral Doctrine of St. John Chrysostom	52
Giulia SFAMENI GASPARRO, Messina	
L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri	58
I. P. SHELDON-WILLIAMS, London	
Henads and Angels: Proclus and the ps.-Dionysius	65
T. ŠEIDLÍK S. J., Rome	
Le concept de l'obéissance et de la conscience selon Dorothée de Gaza . .	72
J.-M. SZYMUSIAK S. J., Varsovie	
Lettres chrétiennes dans l'Occident barbare	79
W. ULLMANN, Cambridge	
The Cosmic Theme of the <i>Prima Clementis</i> and its Significance for the Concept of Roman Rulership	85
R. E. WITT, London	
The Flight to Egypt	92

VIII. Theologica

Carla BAUSONE, Torino	
Aspetti dell'ecclesiologia del <i>Pastore</i> di Hermas	101
G. S. BBIS, Brookline, Mass.	
"The Apology" of Nestorius: A New Evaluation	107

Cécile BLANC, religieuse de l'Assomption, La Mulatière Le Baptême d'après Origène	113
R. J. DALY S. J., Würzburg Sacrifice in Origen	125
J. DANIELOU, Paris La <i>theologia</i> chez Grégoire de Nysse	130
V. C. DE CLEBECQ, Worthington, Ohio The Expectation of the Second Coming of Christ in Tertullian	146
E. EVANS, Scalby Verbum sive Sermonem Dei in Veteris Testamenti theophaniis semper visum fuisse	152
Josephine Massingberd FORD, Notre Dame, Indiana The Ray, the Root and the River. A Note on the Jewish Origin of Trini- tarian Images	158
R. M. GRANT, Chicago The Uses of History in the Church before Nicaea	166
R. M. GRANT, Chicago Early Episcopal Succession	179
Issetraut HADOT, Parmain, France Einige Bemerkungen zur Darstellung des Manichäismus bei Simplicios. . .	185
R. J. HALLIBURTON, Oxford Some Reflexions on St Cyprian's Doctrine of the Church	192
C. KANNENGIESSER S. J., Paris <i>Λόγος</i> et <i>νοῦς</i> chez Athanase d'Alexandrie	199
A. LAURAS S. J., Paris Saint Léon le Grand et le Manichéisme Romain	203
P. O'CONNELL S. J., Dublin The 'Patristic Argument' in the Writings of Patriarch St. Nicephorus I of Constantinople († 828)	210
C. OEYEN, Konstanz Die Lehre der göttlichen Kräfte bei Justin	215
J. N. ROWE, Newchurch-in-Pendle Origen's Subordinationism as illustrated in his Commentary on St. John's Gospel	222
J. C. SLADDEN, Lower Peover Chrysostom and Confirmation	229
A. A. STEPHENSON, Exeter S. Cyril of Jerusalem's Trinitarian Theology	234
P. STOCKMEIER, München Zum Verhältnis von Glaube und Religion bei Tertullian	242
A. TUILIER, Enghien-les-Bains Le titre de Patriarche œcuménique à l'époque de Michel Cérulaire et le schisme entre les Eglises	247
L. R. WICKHAM, Southampton Aetius and the Doctrine of Divine Ingeneracy	259
M. F. WILES, Oxford Psychological Analogies in the Fathers	264
R. L. WILKEN, New York The Interpretation of the Baptism of Jesus in the Later Fathers	268
Frances M. YOUNG, Cambridge The Idea of Sacrifice in Neoplatonic and Patristic Texts	278
R. L. ZELL, Milwaukee The Priesthood of Christ in Tertullian and St. Cyprian	282

Contents

VII

IX. Augustiniana

M.-F. BERROUARD O. P., L'Arbresle	
Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage. Evolution de sa pensée. .	291
J. E. CHISHOLM, Dublin	
The Authorship of the Pseudo-Augustinian <i>Hypomnesticon</i> against the Pelagians and Celestians	307
H. E. J. COWDREY, Oxford	
Pope Anastasius II and St. Augustine's Doctrine of Holy Orders	311
A. ETCHEGARAY CRUZ, Valparaíso	
Le rôle du <i>De catechizandis rudibus</i> de Saint Augustin dans la catéchèse missionnaire dès 710 jusqu'à 847.	316
W. GESSEL, München	
Der Brotharakter des Wortes Gottes in seiner gemeinschaftwirkenden und einheitstiftenden Funktion nach Augustinus	322
J. MORÁN O. S. A., Roma	
La teoría de la «admonición» en las <i>Confesiones</i> de S. Agustín	328
J. PINTARD, Paris	
Remarques sur la Transfiguration dans l'œuvre de Saint Augustin. Une influence de l'Orient?	335
J. RIES, Messancy	
Une version liturgique copte de l' <i>Epistola Fundamenti</i> de Mani réfutée par Saint Augustin?	341

Index of Authors

- Bausone, Carla 101
Bebis, G. S. 107
Beierwaltes, W. 3
Berrouard, M.-F. 291
Blanc, Cécile 113
Brambillasca, G. 8
Chisholm, J. E. 307
Clark, Mary T. 13
Cowdrey, H. E. J. 311
Dagens, C. 20
Dalmais, I. H. 22
Daly, R. J. 125
Daniélou, J. 130
De Clercq, V. C. 146
des Places, E. 27
Escribano-Alberca, I. 42
Etchegaray Cruz, A. 316
Evans, E. 152
Ford, Josephine Massingberd 158
Gessel, W. 322
Grant, R. M. 166. 179
Hadot, Ilsetraut 185
Halliburton, R. J. 192
Kannengiesser, C. 199
Lauras, A. 203
Morán, J. 328
Murphy, F. X. 52
O'Connell, P. 210
Oeyen, C. 215
Pintard, J. 335
Ries, J. 341
Rowe, J. N. 222
Sfameni Gasparro, Giulia 58
Sheldon-Williams, I. P. 65
Sladden, J. C. 229
Špidlík, T. 72
Stephenson, A. A. 234
Stockmeier, P. 242
Szymusiak, J.-M. 79
Tuilier, A. 247
Ullmann, W. 85
Wickham, L. R. 259
Wiles, M. F. 264
Wilken, R. L. 268
Witt, R. E. 92
Young, Frances M. 278
Zell, R. L. 282

VII. CLASSICA, PHILOSOPHICA ET ETHICA

W. BEIERWALTES
G. BRAMBILLASCA
MOTHER MARY T. CLARK
C. DAGENS
I. H. DALMAIS
E. DES PLACES
I. ESCRIBANO-ALBERCA
F. X. MURPHY
GIULIA SFAMENI GASPARRO
I. P. SHELDON-WILLIAMS
T. ŠPIDLÍK
J.-M. SZYMUSIAK
W. ULLMANN
R. E. WITT

Johannes von Skythopolis und Plotin

W. BEIERWALTES, Münster/Westf.

Johannes von Skythopolis hat in seinen Erläuterungen¹ zu den Schriften des Ps.-Dionysios Areopagites zentrale Gedanken Plotins – zum großen Teil wörtlich – aufgenommen. Die folgenden Überlegungen versuchen von drei Aspekten her zu zeigen, in welchem Maße und in welchem Sinne Plotin die Auslegung des Dionysios-Textes durch Johannes von Skythopolis bestimmt und damit auch gewisse verborgene Ansätze in der philosophischen Theologie des Dionysios selbst sichtbar gemacht hat.

I

Dionysios nennt *αἰών* als einen der göttlichen Namen². *Αἰών* charakterisiert das Wesen Gottes durch die das Sein der platonischen Idee bestimmenden Termini, welche insbesondere von Plotin und Proklos in je verschiedener Weise auf den Begriff von Ewigkeit übertragen wurden. Danach ist Gott als *αἰών*: ἀμετάβλητος καὶ ἀκίνητος³, ἀφθαρτος καὶ ἀει ὡσαύτως ἔχων⁴. Dionysios begreift jedoch Gottes *αἰών*-Sein weniger als Element der Inneren Struktur Gottes, sondern vielmehr im Horizonte von dessen universaler Ursächlichkeit. Gott ist *αἰών τῶν αἰώνων*⁵ heißt: er ist Prinzip und Maß des Ewigen (im speziellen: der Engel⁶) und Seienden, so wie er „Zeit“ heißen kann als zeitlose Ursache alles Zeitlichen und Werdenden⁷. Ewiger Grund von Ewigem und Seiendem (τὸ εἶναι τοῖς οὖσι, 817D) ist er, weil er das Sein im Ganzen als entwerfene und entwerfende Idee „in sich umfaßt und vorweggenommen hat“ (συνειληφώς καὶ προειληφώς⁸). – Die proklische Parmenides-Auslegung, die dem Einen sowohl Ewigkeit als auch Zeit abspricht und es über oder jenseits von Ewigkeit und Zeit, weil ὑπερούσιον, sein läßt⁹, überführt

¹ Hinweise zur Frage der Authentizität bei W. Beierwaltes – R. Kannicht, Plotin-Testimonia bei Johannes von Skythopolis, Hermes 96 (1968) 247ff.

² De div. nom. V 4 (PG 3, 817 C f.).

³ Ebd. 937 B.

⁴ 937 D.

⁵ Auch proklischer Terminus: Elem. theol. 53; 52, 6 Dodds.

⁶ Vgl. R. Roques, L'Univers dionysien, Paris 1954, 161ff.

⁷ 937 BD. 940 A.

⁸ 817 D.

⁹ Procl. in Parm. 1233, 17f. Cousin. Beginn der Erörterung: 1212, 8.

Dionysios in die Paradoxie einer *complexio oppositorum*: Gott ist Ewigkeit und Zeit (qua Ursache); zugleich aber ist er beides nicht, weil er über beiden das Nichts von Allem ist: *τῶν ἐν αἰῶνι καὶ τῶν ἐν χρόνῳ πάντων ἐξήρηται· διότι καὶ αὐτοαἰών*¹. Oder: *καὶ αὐτός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ αἰὼν καὶ ἀρχὴ καὶ μέτρον, πρὸ οὐσίας ὧν καὶ ὄντος καὶ αἰῶνος καὶ πάντων οὐσιοποιὸς ἀρχὴ καὶ μεσότης καὶ τελευτή*².

Der Kommentar des Johannes von Skythopolis zum Gottesnamen *αἰὼν* besteht im wesentlichen aus einem großen, teilweise an die christliche Theologie adaptierten Exzerpt aus Plotins Enneade III 7 *Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου*³. Gerade durch Plotin entfaltet Johannes von Skythopolis, anders als Dionysios, *αἰὼν* als innere Struktur des Wesens Gottes: *αἰὼν* wird so zu einem Grundzug des göttlichen *νοῦς*. Während Dionysios den göttlichen *αἰὼν* qua Ursache zwar mit dem schöpferischen Sein identifiziert, Gott in sich jedoch im eigentlichen Sinne über dem Sein sein läßt, interpretiert Johannes die Identität von *αἰὼν* und *θεός* vom plotinischen *ἐστι μόνον*⁴ her, welches als die abstrakteste und zugleich umfassendste Aussage über den *αἰὼν* gilt. Im *ἐστι μόνον*, nicht im *μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστιν*⁵ endet also bei Johannes die dionysische Reihe: *οὔτε ἦν, οὔτε ἐσται, οὔτε ἐγένετο, οὔτε γίνεταί, οὔτε γενήσεται*. Gottes Ewig-Sein ist sein reines Sein im Sinne des metaphysischen Verständnisses von Exodus 3, 14: Ich bin der Ich bin. Dieses reine Sein expliziert Johannes im Gefolge Plotins als unbegrenztes (*ἄπειρος*), abstandloses (*ἀδιάστατος*), unwandelbares (*ἀκινήτης, ἀτρεμής*), in der absoluten Einheit gründendes Leben (*ζωή*) des göttlichen Geistes. Obgleich das proklisch-dionysische Über-Sein des Gottes auf Grund des plotinischen *αἰὼν*-Begriffes bei Johannes hier nur relativ geringe Bedeutung hat⁶, wird seine Paradoxalität durch die zentrale Stellung des Seinsbegriffs im Vergleich zu Dionysios noch gesteigert. Die biblische Charakterisierung des ewigen Gottes als des „Alten der Tage“ (Dan. 7, 9) bei Dionysios sowie die biblisch mitbedingten Begriffe *ἐγγχρονος αἰὼν* und *αἰώνιος χρόνος*⁷ vermag Johannes nur mit Mühe mit dem philosophischen (= plotinischen) *αἰὼν*-Begriff zu vermitteln.

II

Die Plotin-Rezeption des Johannes von Skythopolis hat auch in der Frage nach dem göttlichen Denken eine wesentliche Modifizierung der dionysischen Theologie zur Folge. In der Grundlegung einer Logos-Theolo-

¹ Dion. 825 B.

² 824 A.

³ Dieser Scholientext (PG 4, 313 B ff.) ist kritisch ediert von R. Kannicht in: Plotin-Testimonia a. a. O. (vgl. S. 3 Anm. 1). Für den Ewigkeitsbegriff Plotins siehe meinen Kommentar zu III 7 (Plotin, Über Ewigkeit und Zeit, Frankfurt a. M. 1967).

⁴ Plot. III 7, 3, 34. PG 4, 313 C.

⁵ Dion. PG 3, 817 D.

⁶ Joh. v. Scyth. PG 4, 316 B 8. D.

⁷ PG 3, 937 B ff. PG 4, 385–388.

gie, die Gott als Denken (seiner selbst) bestimmt, vollzieht sich eine der folgenreichsten Umformungen griechischer Geist-Metaphysik in christliche Theologie¹. Dionysios hat diesen von Philo Alexandrinus gesetzten, im Bereich der östlichen Theologie insbesondere über Clemens Alexandrinus und Origenes fortwirkenden Impuls nicht adäquat aufgenommen. Er versteht zwar die jede Geist-Metaphysik bestimmenden Wesenszüge *σοφία, νοῦς, λόγος, ἀλήθεια (γνώσις)* als göttliche Namen², sie sind jedoch (wie *αἰών*) im wesentlichen reduziert auf Aspekte von Gottes ursächlichem Wirken. Weisheit, Geist, Wort und Erkenntnis nämlich ist Gott als eine Erkenntnis seiner selbst, in der er das Wissen alles a u ß e r ihm Seienden (*πάντων εἰδήσις*)³ „vorweggenommen“ hat. Dieses Wissen ist in ihm als i d e e h a f t e r V o r e n t w u r f von Welt, welcher die notwendige Bedingung der Schöpfung oder mit dieser selbst identisch ist: *ἐαυτὴν οὖν ἢ θέλα σοφία γινώσκουσα γινώσεται πάντα*⁴. In sich, „eigentlich“ jedoch, also nicht in bezug auf Welt (*ἀσχετῶς*), ist er nicht Denken, über dem Wort, der Weisheit, der Erkenntnis und dem Geist seiend⁵; in Analogie zum nicht-denkenden plotinischen und proklischen Einen ist er in sich relationslose Einheit (Selbstidentität). Diese Fixierung des Gottesbegriffs auf das neuplatonische Eine hin hat auch eine differenzierte Trinitätsspekulation bei Dionysios unmöglich gemacht.

Johannes von Skythopolis behält die von Dionysios behauptete, bis auf Xenokrates zurückgehende Identifikation der Ideen mit dem Geiste Gottes bei⁶. Über Dionysios hinaus aber entfaltet er an Hand einiger Grundsätze aus Plotins Enneade V 9 *Περὶ τοῦ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος* den inneren Akt des göttlichen Denkens, welcher sich als der göttlichen Einheit äquivalent erweist. — Gott ist reiner Geist (*νοῦς καθαρὸς*)⁷. Dieser ist vollendet-ganze Wirklichkeit, auf sich selbst denkend zurückgewandt (Reflexivität). Ursprung und „Anfang“ seines Denkes ist allein er selbst (er denkt nicht anderswoher, *ἐτέρῳ* [vgl. Plot. V 9, 5, 15], sondern *ἐξ αὐτοῦ*). Diese reflexive Selbstursprünglichkeit ist Grund dafür, daß Akt und Gegenstand des Denkens nicht im Sinne von Subjekt und Objekt getrennt sind. Das Gedachte ist auch nicht Resultat (kein *προηγέσθαι*, 320 D 1); das „Ende“, d. h. das Gedachte als Ziel der Reflexivität ist vielmehr immer schon mit seinem Anfang vermittelt. Mit Plotin begreift daher Johannes den Geist als eine zwar in sich unterschiedene, aber unteilbare Einheit⁸, nach Analogie zur

¹ Zur Geschichte dieser Entwicklung: H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964.

² *De div. nom.* VII 1 ff. 865 ff.

³ 869 A.

⁴ 869 B.

⁵ *Myst. theol.* V (PG 3, 1045 D ff.)

⁶ PG 4, 320 C: *ἀρχέτυπος, τῶν ὄντων παράδειγμα*.

⁷ 320 B ff., auch für das Folgende. Vgl. Plot. V 9, 5 f. Zum Geist-Begriff des Plotin siehe Krämer a. a. O. 414 ff. und meine Einleitung zu dem S. 4 Anm. 3 zitierten Kommentar.

⁸ PG 4, 320 CD: *διακεκρυμένων δὲ, ἐν τῷ ἀμερεῖ ἀμερῶς. . . εἰσι δὲ οὐκ ἀμερῶς καὶ διακεκρυμένα ἐν αὐτῷ*. Vgl. Plot. V 9, 6 3 ff.

Seele als ἀσύνχυτος ἔνωσις¹, in der immer schon „alles zugleich“ ist und gedacht ist. Das Gedachte ist das Seiende oder die Ideen. Sich selbst denkend denkt der göttliche νοῦς also das Seiende insgesamt oder die Ideen als sein eigenes Selbst. Auf dem Grunde der plotinischen Identität von Denken und Sein „ist er, was er denkt“. Wenn er aber ist, was er denkt, ist er mit dem Sein und Wesen des Gedachten identisch: sein Sein und Wesen ist sein Denken.

III

Wesentliche Argumente des proklischen Opusculum *De malorum subsistentia* sind gegen Plotins Explikation der Frage nach dem Übel oder dem Bösen gerichtet (Enneade I 8 *Τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά*); Es gibt keine zwei Prinzipien, Gut und Böse, auch nicht unterhalb des absoluten Einen, die in derselben Intensität das Ihre wirkten²; das Böse ist nicht mit der Materie (als dem *πρῶτον κακόν*) identisch³; deshalb ist es auch nicht in einer *ὑπόστασις* (Materie), sondern es ist *παρουπόστασις* schlechthin⁴. Die Abhängigkeit des Dionysios von Proklos bis in die einzelnen Argumentationen hinein ist nach der Entdeckung des griechischen Textes von *De malorum subsistentia* durch Helmut Boese noch deutlicher sichtbar geworden. — Johannes von Skythopolis benutzt in seiner Interpretation des Passus *De divinis nominibus* IV 19 ff. (*περὶ κακοῦ*) Plotin I 8⁵. Durch die Kenntnis des plotinischen Textes scheint ihm die Problematik der Thesen, gegen die Proklos und Dionysios polemisieren, in ihren Ansätzen und Konsequenzen tiefer bewußt worden zu sein. Dies hat zur Folge, daß er die proklisch-dionysische Frage nach der Einheit oder Zweiheit der Prinzipien⁶, der Nicht-Identität von Materie und *κακόν*⁷ und der absoluten Nichtigkeit von *κακόν* und Materie⁸, sowie das damit zusammenhängende Problem, ob das Böse *παντελής* oder lediglich *μερικὴ ἔλλειψις* oder *στέρησις* sei, ob also trotz des Bösen auf Grund

¹ Der Terminus ἀσύνχυτος (z. B. 320 D, 324 A) ist dem neochalcedonischen Theologen auch in seinen philosophischen Implikationen wohl bekannt.

² Plot. I 8, 6, 33: ἀρχαὶ ἄμφω. Procl., *De mal.* 31, 13 Boese: *μὴν ἀρχήν*. Dion. PG 3, 721 CD. 729 A.

³ Procl., *De mal.* 30, 6 ff. Zu Plot. I 8, 3. 5. 8, 10. Dion. PG 3, 729 A ff.

⁴ Procl., *De mal.* 50, 2 ff. Dion. 728 D. 732 C.

⁵ Joh. v. Scyth. PG 4, 272–308. Titel der plotinischen Enneade *πόθεν τὰ κακά*; (272 D) gegenüber der dionysischen Formulierung: *πόθεν τὸ κακόν*; (716 D).

⁶ Joh. v. Scyth. PG 4, 272 A. 273 A. 285 B. Die Polemik des Dionysios gegen den Prinzipiendualismus bezieht sich nach der Ansicht des Johannes gegen die „Manichaeer“ 272 D; 285 B; 289 A mit *Ἐλληνες* (= der „gnostisch-manichaeische“ Plotin) zusammen genannt. Vgl. im Gefolge des Proklos auch Simpl., *In Cat.* 109, 5 ff. Kalbfleisch; *In Epict. enchir.* c. 27 (S. 69 ff. Dübner).

⁷ PG 4, 297 D–300 D. Zum Materie-Begriff zitiert Johannes (teils wörtlich, teils im Anklang) Plot. II 4, 4, 22 ff. (297 D). I 8, 7, 19 (300 A). I 8, 10, 1 ff. (ebd.). I 8, 8, 10 f. (300 C). I 8, 6, 1 ff. (300 CD).

⁸ 272 B (vgl. Plot. I 8, 5, 23. 9, 13 zu *αἰσχος*). 272 C und 300 CD (vgl. Plot. I 8, 7, 19 f.). 273 CD. 297 D. Für *κακόν* vgl. S. 7 Anm. 1.

des einen Prinzips dem Sein und Guten die Prävalenz belassen werden könne¹, zum größten Teil in der Evidenz des Plotin-Textes differenziert. Daneben erläutert er mit Plotin, teilweise über Dionysios hinausgehend, das Verhältnis von ἔλλειψις und ὑπερβολή², von κακία der Seele zum hypothetischen πρῶτον κακόν³, ferner das Übel als ψεῦδος⁴ und als Hindernis für das Wirken der Seele⁵.

Die Scholien des Johannes von Skythopolis wurden im Mittelalter ins Lateinische übersetzt und zusammen mit der Dionysios-Übersetzung des Eriugena und drei anderen Kommentaren im Pariser Corpus Anastasianum tradiert (13. Jh.)⁶. Dieses Corpus ist der direkte oder indirekte Ausgangspunkt zahlreicher Dionysios-Kommentare mittelalterlicher Theologen. Daher blieb auch auf diesem Umwege Plotin im Mittelalter wirksam.

¹ 293 D. 301 AB gegen Plot. I 8, 5, 5f. 13. 9, 7. 12, 1. 4, 24 ff. Dazu Dion. 721 A. 724 D. 730 C. Procl., De mal. 52, 3. 6. 54, 20. Daß im Gegensatz zu den genannten Stellen aus Joh. v. Scyth. in 280 B bis 281 B gerade zweimal das Gegenteil behauptet wird (ἡ παντελής ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶ τὸ κακόν, vgl. Plot. I 8, 5, 5f.), läßt zusammen mit der Tatsache, daß dieser Passus nicht ins Syrische übersetzt ist (U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, 2. Aufl. Einriedeln 1961, 653 und 668), wohl auf einen anderen Autor schließen. 284 A 13–17 = I 8, 5, 5–3 ist in die Argumentation zugunsten einer μερικὴ ἔλλειψις als Zitat aus den Ἑλληνας eingeflochten.

² 281 CD; vgl. Plot. I 8, 5, 21 ff. (nicht bei Dion. 720 C).

³ 296 A; vgl. Plot. I 8, 3, 39. 14, 51 (der Terminus πρῶτον κακόν nicht bei Dion.). 8, 41 f. 13, 6 ff (συνεργόν).

⁴ 293 BC; vgl. Plot. I 8, 6, 45 (nicht bei Dion.).

⁵ 293 D; 296 A; vgl. Plot. I 8, 13, 1 ff. (nicht bei Dion.).

⁶ H. F. Dondaine, Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIII^e Siècle, Roma 1953, 35 ff.

Citations de l'Écriture Sainte et des auteurs classiques dans le Προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας de Clément d'Alexandrie

G. BRAMBILLASCA S. J., Rome

Je pense que peu d'écrivains de l'antiquité réveillent autant d'intérêt que Clément d'Alexandrie pour la fréquence et la technique des citations et des références. Chaque page du texte clémentin est parsemée de morceaux ou de réminiscences des livres de l'Écriture Sainte et des œuvres des poètes et des philosophes grecs, harmonieusement mêlés à sa pensée et à son expression.

Les recherches faites jusqu'à ce jour sur ce sujet ne donnent pas encore une documentation suffisamment étendue et exacte pour résoudre les nombreux problèmes qui en découlent, bien que beaucoup de lumière puisse nous venir aussi des études sur l'emploi de l'Écriture et des auteurs classiques chez d'autres écrivains de l'époque.

Mon attention s'est particulièrement orientée vers le Protreptique. Je pense que c'est un ouvrage tout à fait privilégié pour l'abondance frappante des citations scripturaires et classiques; pour le nombre incroyable de références à des lieux, des événements et des personnes du monde grec; et pour le soin particulier que Clément y a mis soit au point de vue littéraire, soit sous l'aspect du contenu.

Dans cette communication, d'allure plutôt méthodologique, je présenterai seulement une partie préliminaire du travail que je vais poursuivre: c'est-à-dire je me bornerai à développer quelques réflexions sur la distribution des citations et des références dans les différents chapitres du Protreptique. Ces observations très simples et préliminaires à une recherche proprement dite peuvent néanmoins aider à éclairer quelques aspects de la technique, de l'art et de la synthèse culturelle de Clément.

J'ai cru utile de dresser en premier lieu un tableau complet des citations et des références¹ qu'on trouve dans le Protreptique, en suivant exactement l'ordre du texte et en distinguant les sources bibliques des sources classiques. Sur la base de cette très longue liste on peut aisément aboutir à des observations plus générales.

Avant tout nous pouvons noter que la proportion entre citations scripturaires et citations classiques varie notablement d'un chapitre à l'autre

¹ J'emploie le terme «citation» pour les textes *ad litteram*; l'autre terme («référence») me sert pour indiquer tous les autres différents genres de renvoi à une source.

selon la matière, la structure et la finalité des différentes parties de l'ouvrage. Dans tout l'ensemble des douze chapitres on peut compter à peu près trois cents citations et références pour la Sainte Écriture, parmi lesquelles à peu près cent sont des citations *ad litteram*. En ce qui concerne les auteurs classiques les citations et les références sont à peu près deux cent quatre-vingt-dix, parmi lesquelles à peu près quatre-vingt sont des citations *ad litteram*.

Dans le chapitre premier du Protreptique – solennelle invitation à écouter le nouveau chantre de l'univers, le Verbe de Dieu, la Parole de Vérité – on trouve un bon nombre de citations et des références, parmi lesquelles prédominent les textes de l'Écriture.

Dans la partie consacrée à la critique de la religion et de la philosophie païenne (ch. 2^{ème}–7^{ème}) les textes de l'Écriture sont absents ou sont très peu nombreux¹, tandis qu'y apparaissent dans une mesure surabondante les citations et les références des auteurs classiques, parfois énumérées dans de longues listes².

Dans la troisième partie du Protreptique (ch. 8^{ème}–12^{ème}) – exhortation à chercher la vérité dans l'Écriture parce que dans la sagesse du paganisme on n'en trouve que quelques étincelles, comme émanation du Logos – le rapport se renverse dans les ch. 8^{ème} et 9^{ème} où les auteurs grecs laissent presque entièrement la place aux textes sacrés³; tandis que la proportion se rétablit dans les ch. 10^{ème} et 11^{ème}⁴; dans le dernier chapitre on a encore un mince avantage des sources classiques. En concluant, les parties qui présentent une fusion plus harmonique entre ces deux genres de sources sont les ch. 1^{er}, 10^{ème}, 11^{ème}, 12^{ème}. Tandis que dans les ch. 2^{ème} et 8^{ème} nous apparaissent prédominantes respectivement les sources classiques et les sources chrétiennes⁵.

Il serait arbitraire d'en tirer des conclusions. Mais je pense que ces remarques très simples, parfois élémentaires aussi, permettent au moins d'affirmer sûrement que Clément a soigneusement choisi et élaboré dans un dosage équilibré la masse des matériaux qu'il avait à sa disposition, puisant surtout aux sources classiques quand il s'agissait de montrer la vanité, l'insuffisance

¹ Il n'y en a aucun dans les ch. 3^{ème} et 7^{ème}; un dans les ch. 5^{ème} et 6^{ème}; six dans le ch. 2^{ème} (dont deux seulement sont des citations) et seize dans le ch. 4^{ème} (dont cependant six seulement sont des citations).

² Le plus riche est sans doute le ch. 2^{ème}, avec à peu près quatre-vingt-dix références et trente-deux citations. Le ch. 4^{ème} aussi est notablement riche de références. On en trouve un bon nombre (à peu près trente) dans les ch. 5^{ème} et 6^{ème}. À peu près vingt-cinq dans les ch. 3^{ème} et 7^{ème}.

³ Dans le ch. 8^{ème} seulement deux références aux auteurs classiques; dans le ch. 9^{ème} seulement quatre.

⁴ Le ch. 10^{ème} est le plus riche entre tous en ce qui concerne les citations de l'Écriture Sainte.

⁵ Rappelons-nous que ces deux chapitres ouvrent respectivement la 2^{ème} et la 3^{ème} partie, comme nous l'avons déjà montré.

et parfois la perversité de la religion et de la philosophie païennes; enrichissant au contraire son discours avec des textes de l'Écriture, quand il entendait présenter et expliquer le message du Logos.

En outre l'équilibre entre sources classiques et sources chrétiennes dans le ch. 1^{er} et dans les trois derniers chapitres pourrait, lui aussi, revêtir une signification particulière en ce qui concerne l'attitude de Clément à l'égard de la culture grecque¹.

Enfin ces observations confirment ce qui apparaît très évident depuis l'analyse de chaque passage où Clément cite un texte: c'est-à-dire la profonde compénétration et l'influence réciproque (soit au point de vue de la pensée, soit au point de vue du langage) entre textes scripturaires ou classiques et texte clémentin. Citations et références ne sont pas des éléments qui restent extrinsèques à la conception et au plan littéraire du *Protreptique*: au contraire elles jaillissent de la structure intime de l'ouvrage et en pénètrent chaque passage, en touchant continuellement le cœur du texte clémentin. Sous cet aspect on peut dire que Clément est un exemple presque unique.

Il est intéressant de noter aussi à quels livres de la Sainte Écriture et à quels auteurs grecs en particulier, Clément puise et renvoie le plus souvent

¹ Il nous semble utile de donner ici le tableau complet (cependant les nombres ne sont pas définitifs) des citations et des références dans les différents chapitres. Le premier et les trois derniers chapitres du *Protreptique* sont caractérisés par une admirable fusion entre sources scripturaires et classiques, tandis que les sources classiques prédominent dans la deuxième partie de l'ouvrage (ch. 2^{ème}—7^{ème}) et les sources scripturaires dans les deux premiers chapitres de la troisième partie (ch. 8^{ème}—9^{ème}). Appellera-t-on fortuite cette distribution qui correspond parfaitement au contenu des différentes parties de l'ouvrage et qui décèle un plan très ordonné et harmonique?

(chap.)		<i>Écriture Sainte</i> (références) (citations)		<i>Auteurs classiques</i> (références) (citations)	
I.]	36	13	16	4
II.]	4	2	90	32
III.		—	—	18	3
IV.		10	6	40	—
V.		1	—	24	—
VI.		—	1	25	10
VII.		—	—	19	8
VIII.	}	31	26	2	—
IX.		34	13	4	—
X.	}	50	24	29	11
XI.		23	8	14	5
XII.		10	3	16	5

dans le *Protreptique*. Les Psaumes et l'Évangile de S. Matthieu sont les plus cités (respectivement trente-deux et trente-quatre fois); ensuite nous avons, avec une fréquence décroissante, Isaïe, l'Évangile de S. Jean, les livres de la Genèse et du Deutéronome, l'Évangile de S. Luc, les Epîtres aux Romains, aux Hébreux, aux Ephésiens. Jérémie, l'Évangile de S. Marc et l'Epître aux Galates sont cités à peu près six fois; il y a enfin d'autres citations sporadiques tirées de plusieurs autres livres de l'Écriture Sainte. En ce qui concerne les auteurs classiques il me semble que ces deux listes peuvent suffire. Sont cités *ad litteram*: Homère (*Iliade*, dix-neuf fois; *Odyssée*, douze fois), Euripide (huit fois), Hésiode (cinq fois); Antisthène, Arate, Démocrite, Empédocle, Héraclite, Hérodote, Callimaque, Ménandre, Orphée, Paniaxis, Pindare, Platon, Xénophane, Sophocle le Vieux, Stasime: tous ceux-là sont cités trois ou quatre fois. Quelques autres auteurs sont cités sporadiquement.

On trouve en outre des références à quatre-vingt-quinze auteurs à peu près (dont quelques-uns sont également nommés dans la précédente liste). Les suivants reviennent plus fréquemment (au moins plus de trois fois): Aristote, Chrysippe, Euripide, Hérodote, Hésiode, Homère, Philon le Juif, Platon¹, Polémone.

Évidemment toutes ces remarques et toutes ces données que nous avons recueillies ne sont qu'une préparation à la discussion sur des problèmes plus fondamentaux. En effet il est très naturel de se demander: comment Clément emploie-t-il ces sources? Comment et d'où tire-t-il tant d'érudition? Tout cela reste-t-il de l'érudition ou bien devient-il culture? S'agissait-il vraiment de culture, ou bien n'était-ce que pure utilisation des auteurs classiques au service de la foi chrétienne? Du fait que Clément cite beaucoup d'auteurs grecs, pouvons-nous conclure qu'il fut le premier maître qui réussit heureusement à faire la synthèse entre les valeurs chrétiennes et les valeurs de la culture grecque?

On se heurte évidemment à des problèmes trop vastes pour qu'on en puisse discuter dans cette communication. D'autre part je pense qu'aujourd'hui nous n'avons pas encore tous les éléments d'analyse nécessaires pour y donner une réponse valable.

L'analyse de chaque passage du *Protreptique* où Clément cite un texte, montre qu'il est généralement fidèle dans l'utilisation des sources: sauf peut-être quelques cas², il ne fait pas violence aux textes qu'il emploie. Mais la question de savoir si Clément a été fidèle dans sa façon de citer est-elle une question bien posée? En effet, avant tout nous ne pouvons pas encore affirmer que nous sommes complètement éclairés sur des questions préliminaires, comme par exemple à propos des sources directes et indirectes

¹ Le fait que Platon ne soit pas présent avec beaucoup de citations *ad litteram* ne signifie pas qu'il ne soit pas une des sources plus importantes de Clément. Il est facile de trouver plusieurs pages d'inspiration platonicienne dans la pensée et dans le langage.

² On peut voir, par exemple, les passages suivants: 28, 9; 30, 25; 43, 23 (de l'édition critique publiée par O. Stählin).

de Clément : cependant nous allons nous orienter vers des perspectives assez bien fondées sur une plus vaste documentation, en abandonnant ainsi des hypothèses trop hâtives qu'on avait proposées il y a quelques années¹. Ensuite – et ceci pour nous est plus important – nous n'avons pas encore déterminé exactement la technique et l'art utilisés par Clément dans son recours aux sources (soit en ce qui concerne les livres et les auteurs qu'il connaissait directement et qu'il citait souvent par cœur, soit en ce qui concerne les autres textes qu'il puisa dans des florilèges et des chaînes, parfois composées peut-être par sa propre main). En tout cas il nous semble qu'il n'y a qu'une voie pour s'orienter vers une bonne solution du problème de la fidélité et de l'art de Clément dans l'emploi de ses sources : après avoir étudié chaque passage du texte, en lui-même et en rapport avec les différentes sources – travail nécessaire mais insuffisant –, nous devons poursuivre notre discours sur le thème qui forme la clef de toutes ces questions, c'est-à-dire sur la structure intellectuelle et spirituelle de Clément. Il n'a pas mis les auteurs grecs au service de la foi chrétienne, de même qu'il n'a pas fait de l'Écriture un instrument au service de ses propres idées. Pour bien comprendre tout cela nous devons peut-être abandonner quelques façons actuelles de concevoir et nous plonger dans le milieu culturel et spirituel des Pères pour goûter la richesse et la profondeur de leur recours aux sources, particulièrement à l'Écriture. Ils portaient en eux-mêmes une attitude que nous pouvons difficilement recréer en nous-mêmes ; nous nous trompons en appelant érudition ce qui est le fruit d'une perspective intérieure complexe et mûre et d'une technique littéraire différente de la nôtre².

Clément a su vraiment former en lui-même un patrimoine de culture authentique qui nourrissait son esprit et enrichissait son langage³. Et finalement parler de culture authentique et de synthèse chez Clément signifie aussi accepter une solution positive du problème concernant son attitude à l'égard de la culture païenne.

¹ Il suffit maintenant de signaler l'œuvre de J. Gabrielsson, *Ueber die Quellen des Clemens Alexandrinus I*, Diss. phil. Upsala 1906; *II*, Leipzig 1909. Cependant cet ouvrage reste encore aujourd'hui très utile pour l'abondance des matériaux comparatifs et pour les analyses très attentives.

² Cela n'empêche pas de reconnaître quelques passages dans lesquelles les citations semblent montrer une érudition qui n'est pas bien assimilée.

The Neoplatonism of Marius Victorinus

Mother Mary T. CLARK R. S. C. J., New York

For having spiritually fathered Augustine, Marius Victorinus has a unique position in Patristic studies, but as one of the earliest authors of treatises on the Trinity he has his own niche in the 8th tome of Migne's Latin Patrology. The niche has long been obscure, but the Paul Henry text, the Hadot commentary, the translations into French and German, and the forthcoming English translation which it was my happy task to make will bring Victorinus into light. The fact that after having been born in Africa where he married, he went to Rome and there made his theological contribution as a layman acting within his own academic competence, all this increases his relevance for Christians today.

Just as by Athanasius' exile from Alexandria divine Providence gave to the Latins an oriental theologian at a time when doctrinal unity between east and west was crucial, it was also providential that Victorinus, a classical rhetor with mastery of both Greek and Latin wrote in defence of consubstantiality at a time when it was necessary to appreciate every nuance of words seeking to express a Trinitarian God. Victorinus seems to have been aware, as many Latins were not, not only of the intransitive sense of *ὑπόστασις* which corresponded to *substantia*, but also of the active sense in which Eastern theologians used the term. This knowledge of Greek enabled him to give to the word "exist" (*εἶναι*) its "outgoing" character of *ἐκ-στῆ-ναι*. The word *esse* by which he expressed the divine unity denotes with him a dynamic, not a static, unity. It is this active God whom, according to Paul, man encounters through faith¹.

Now Marius Victorinus was in many respects a pioneer. He wrote the earliest extant treatise against the Manichaeans, the first Latin commentaries on St. Paul's epistles, and he was the first to attempt a philosophic or metaphysical theory of the Trinity – based upon the unity and relative distinction of *esse* – *vivere* – *intelligere* but, above all, upon the concrete character of these action-words.

I shall prescind from the controversy surrounding the Greek sources of Victorinus². Pierre Hadot has argued in favor of a direct influence from the

¹ Paul, Epistle to the Hebrews 6, 6; cf. G.L.Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1936.

² P. Hadot, *Fragments d'un Commentaire de Porphyre sur le Parménide*, REG 74, 1961, 410–438; J. Pépin, in: *Porphyre, Genève – Vandœuvres* 1966, 233–304.

anonymous *Commentary on the Parmenides* authored, he holds, by Porphyry because the method used and the doctrine in the *Commentary* are identical to Porphyry's. Augustine does say in the *City of God*:

God the Father, and the Son or Logos were acknowledged by the Platonists as well as by the Christians; but relative to the Holy Spirit or Third Person, there is a discrepancy between Plotinus and Porphyry, in as much as the former placed Psyche or soul after the Paternal intellect, thus making it the third, while the latter put it between the Father and the Son, making it the second hypostasis¹.

But there is not general agreement about this philosophical triadism. Kroll tells us that Jamblichus was the first Neoplatonist to hypostasize the being-life-intelligence triad as the author of the *Parmenides* commentary does. It is clear that Proclus placed the Monad or Supreme God above the triad, and he finds fault with Porphyry for not having always done so. And in the philosophic literature of this period, it is not made fully clear that being, life and thought are not three aspects of intelligence², as they were for Plotinus. At least in his *History of Philosophy* Porphyry has kept the One unrelated to others. But like Victorinus, Porphyry made use of extra-philosophical sources – the Chaldaean Oracles. But he apparently used these to verify his own philosophical position as far as knowledge gained from the Oracles was concerned.

On the other hand, Victorinus' main task was to use philosophical knowledge to uphold the consubstantiality of Father, Son and Holy Spirit according to Scripture. This at first might seem merely to distinguish the philosopher Porphyry from the theologian Victorinus. But when we remember that Victorinus was busy refuting the Arian subordination of Son to Father, a position for which he found support in a literal adherence to the Neoplatonic triad where 'Nous' was less than the 'One', we must admit that Victorinus seems to forego his Neoplatonism for the sake of fidelity to the prologue of St. John's Gospel and to the epistles of Paul. But there are varieties of Neoplatonism, and the complete story is just as unknown to us as the facts regarding the Platonic dialogue commentaries. For there were commentaries in the first generation of Platonic disciples; there were commentaries in the school of Ammonius Saccas and in the school of Plotinus; there was a Neoplatonic revival in the opening years of the 5th century at Alexandria and at Athens and this mainly consisted in commentaries on the works of Plato and Aristotle. And indeed if Plotinus spoke of "Parmenides in Plato . . . distinguishing 3 divine unities subordinated, the first, that which is first and most properly one; the second, that which was called by him one-many; the third, that which is expressed one-and many:", concluding: "so that Parmenides did also agree in this acknowledgment of a trinity of Divine hierarchical hypostases," we have to realize that we are

¹ Augustine, *De civ. Dei* X, 23.

² Anonymous *Commentary on Parmenides* XV 16–26.

listening to a Neoplatonic interpretation of a Platonic dialogue, and are we even certain that Plato has given in this dialogue the exact teaching of Parmenides, historically considered, or is he interpreted Platonically? And there is the further question of whether Numenius and Plotinus and Ammonius Saccas would ever have taken seriously Plato's epistle to Dionysius in which he said:

'All things are situated about the king of all things, and all things subsist for his sake, and he is the cause of all beautiful things; but second things are situated about that which is second; and such as are third in gradation about that which is third', to mean that there are three eternal principles, good, mind and the soul of the world unless they had had contact with Christian Trinitarian doctrine. Augustine was not the only Father who concluded that Plato had purloined his so-called triad from the teaching of the Jews, but was there a Platonic triad before the Neoplatonic period? It seems more likely that philosophical triadism developed in relation to Christianity rather than to Judaism. There seems no evidence that Christian Trinity was borrowed from Greek thought. And its apparent similarity with the philosophical triad never fully concealed the deep differences regarding equality and inequality.

What I am suggesting here and shall not fully develop in the allotted time is that Victorinus did indeed think himself out of both forms of Neoplatonic subordinationism – that of the second principle to First Principle, that of the triad to the First Principle which we may call Arian and philosophic subordinationism. And he did this precisely by becoming more profoundly and not less Neoplatonic, not in letter, but in spirit.

What Neoplatonism above all insists upon is the *mystery* of the First Principle; and so by arguing for Trinity within Unity, Victorinus not only preserved the First Principle's incomprehensibility but even heightened the mystery. And he has done this by an original modification of philosophic materials. Even if we become fully aware of Victorinus' philosophic sources, Victorine Neoplatonism can scarcely be reduced to them. For Candidus and Victorinus shared the same philosophic background, and yet the former's Neoplatonism differs from the latter's Christian Neoplatonism.

In their letters Candidus and Victorinus were discussing the Son of God and they both referred him to the One-who-is, which Neoplatonists identified with the second hypothesis of the Parmenides dialogue¹. Victorinus points out that in subordinating the Son to the Father, Candidus has in fact treated non-being as a form of reality and existence as an abstraction. Both Victorinus and Candidus agree to the statement that the existent is perfect only when it is life and thought². Both agree that if the First Principle or Father is not non-existent by privation but by transcendence, He will be the Pre-Existent³. But Victorinus concludes, as Candidus does not, that the

¹ C. Morgan, *An Investigation of the Trinity of Plato and of Philo Judaeus*, Cambridge 1853. (Parmenides used τὸ ἓν to express single harmony of universe.)

² Sophist 248e; Enn. II 6, 6; Enn. V 5, 10; I 6, 7.

³ Candidus I 3, 16 and Victorinus, Adv. Ar. I 50, 27–32 in: *Theological Treatises on the Trinity of Marius Victorinus* (trans. M. T. Clark).

Son pre-exists in the Father. For if the First Principle by utter simplicity transcends all distinction between potentiality and actuality, it does so not by privation but by perfection, embracing both infinitely. Consequently for Victorinus the Father as *potentiam perfectam*¹ is also perfect act—*potentiam* in the sense of power-to-be and *perfectam* as actual or active or outgoing—living action, self-moving and illuminating². But Victorinus' argument in defence of the Son's Pre-Existence against Candidus cannot be understood if the triad (*esse-vivere-intelligere*)³ is taken as second-substance and expressed generically as existence, life and thought. Under the influence of Aristotle for whom only the individual is real, Victorinus uses *existentia* to signify what Candidus had called *substantia*⁴, for Victorinus is dealing with concrete realities. Thus when he wants to express what is meant by consubstantial, he equates *substantiale* with *esse*, and *con* with *unum*, to express oneness in being.

Thus by adverting to *Esse* as the Pre-Existing Father whose total indetermination is transcendent-potentiality or power, and to *Agere* as the Pre-Existent which begets the living and illuminating action of Son and Spirit, he shows Action or the Son to be the Revelation of the Father. This doctrine of the ontological priority of being over act and of their identity⁵ results from substantializing among the divine realities what is merely accidental among finite things.

Victorinus may have gained his sense of the concrete from Aristotle, but this translator of Aristotle's *Categories* was aware that these categories were only one human way of understanding sensible things. He sensed that existence escaped these categories. Now it may be true that the problem of the history of philosophy is not so much that of the One and the Many as the problem of realizing that the categories are not enough. Transcendentals are needed. Aristotle did not quite reach them, nor did Plato for whom "being" was one of the ideas and "non-being" an idea on the same level. Victorinus agreed with Parmenides that being has no real opposite. He tells Candidus that non-being is merely science-fiction, and asserts that what is only quality in finite things is substance, i. e. existence, in God. There can then be no question of the Son as resembling the Father, as the Semi-Arians wished, for *likeness* is rooted in quality. There are no qualities in the Godhead where all is substantial. All divine realities must be equal, i. e. consubstantial. Thus, "relation" and "action" in God are subsistent. And so *agere* is revelatory of *esse*, and this means that if the Father is self-begetting, so is the Son, his act. Victorinus says:

Therefore, God — absolutely perfect and perfect above all things — He who has created all, has not been and has not willed to be alone, but He has been and also willed to be Many

¹ Victorinus, Ad Candidum 15, 7.

² Cf. Plotinus, Ennead III 8: all life is contemplation.

³ Victorinus, Ad Cand. 2, 22.

⁴ Candidus, I 11–12.

⁵ Victorinus, Ad Cand. 19, 1–10.

and All that is — potentially. But how without action was it possible for all the others to be? Action therefore sprang forth from God's will. But the action itself was the will itself, for in Him all is simple. Thus, therefore, the Logos who is 'in God', 'very God' and also Himself is knowledge, will, action and life, progressed by self-begetting motion from "to-be", progressed towards his own proper to be, i. e. progressed into action, revealing that very action which, of course, made all things¹.

Here we see Victorinus putting the Platonic categories of being, motion, rest, sameness and difference to work in an original way in order to express a new vision of God — his unity, his aliveness, his Tri-Personhood. This is done by identifying Being with Action, referring to it as Power of Being or Substantial Action. As Power, action is at rest in the Godhead; actively self-moving, it begets the *motion* which images the action-in-repose, a motion both vivifying and illuminating. In repose, Motion is Father; as vivifying, Motion is Son; as illuminating, Motion is Holy Spirit. The *sameness* of the substantial action or being in all three Persons is the ground of consubstantiality or Trinitarian identity whereas the predominance of being or living or knowing distinguishes one Person from the *Other*.

The emphasis, with Victorinus, is not on the changelessness of God but on his self-movement. What is created is moved by another, but the Creator most perfectly moves himself. So in describing God's transcendence, he says that the One "... alone is distinct and defined by its own existence, so that its own constitution and selfknowledge are not something different from it."² This is the One whom Victorinus describes as "... rest by an indescribable motion, but ... superlative motion by ineffable rest ..."³

And so if *vivere* and *intelligere* are "action" pre-existing in *Potentia Perfecta* or Omnipotence, then the begetting of the Son does not, Victorinus argues against Candidus the Arian, introduce change in the Father who, having act within, is act and therefore acts without change⁴.

Recognizable here is a profound fidelity to Plotinus' position⁵ that "Perfect Beings generate", but Victorinus' sense of the absolute character of divine perfection shows in his conclusion that the Begotten is wholly as perfect as the Begetter to the point of being itself Self-begetting. As God the Father is unbegotten and, so-to-speak, *Causa Sui*, the Son as "action" is Revelation of the Father and hence also begotten by his own power and the power of the Father⁶. Quite rightly is the Son called Life which is, after all, self-motion. The progression of the Holy Spirit as the principle of union or relationship with the Father completes the activity of Perfect Being with that "oneness" or self-identity which is the ground of self-consciousness.

¹ Ibid., 21, 4ff.

² Victorinus, Adv. Ar. I 49, 9–10.

³ Ibid.

⁴ Victorinus, Ad Cand. 21, 4.

⁵ Plotinus, Ennead V 4, 2ff.

⁶ Victorinus, Ad Cand. 21, 4.

Although the Unbegottenness of the Father is echoed in the Son, Victorinus safeguards the incomprehensibility of the Father as author only of Himself whereas through Life all else comes to be. This subtle distinction does not detract from the ontological identity and equal dignity of Son with Father but merely preserves the ground for negative theology so cherished by Neoplatonists.

In embracing Christianity when he had been a Neoplatonist, is not Victorinus declaring that he finds some difference? As a way of salvation, Christianity offered Christ, not a competing gnosis but a very persuasive *kenosis*, love-in-action. In the description of Christ Philipp. 2, 6 emptying himself Victorinus saw imaged that ecstasy of divine love which constitutes Three Persons in Unity of being and many persons in unity of love. Such love is self-revealing and self-begetting. It arouses faith which is a deeper opening than knowledge to the Ineffable. The logos or knowledge is transcended by love (and in this way diverse cultures rise to unity). Victorinus' conversion was a deeper opening to God than negative knowledge had allowed. The response to *kenosis* is faith in the One who empties himself. A revelation of love creates believers. And so love is both self-revealing and self-begetting, it is the Christian kerygma to which all dogmas point. God who is love, as St. John says, can be known only in Christ, the Form of Love, and so He can never be fully known except by identity with Christ which only the Holy Spirit can claim. Hence, the living God of Victorinus remains as incomprehensible as the One of Plotinus. He is approachable only by Faith, and faith in love is as necessary for intellectuals as for non-intellectuals.

In the primacy given to faith we see Victorinus' profound fidelity to the spirit of Neoplatonism. For if God is as transcendent as Neoplatonists hold, then openness to His action through faith is the more perfect approach. And finally, Victorinus is faithful to Neoplatonism when he radically alters Plotinian positions by carrying out Plotinus' intention to reconcile the best in Plato and Aristotle while accepting from Stoicism whatever is useful. His intellectual independence of all literalism is clearly seen in his feat of using Platonic categories to justify Aristotelian insights and of laying the foundation for the analogy of being by recognizing implicitly that Platonic transcendence and Stoic immanence are correlative. And he did this by returning to the original position of Parmenides for whom only being exists.

We call Victorinus a Christian Neoplatonist because he used his philosophical knowledge to uphold the consubstantiality of Father, Son and Holy Spirit as divinely revealed. He begins his letter to Candidus the Arian with the Scriptural teaching that Jesus Christ is the Son of God whereas Candidus had merely ended his letter with Scriptural texts. Victorinus' texts referred to the Divine Substance¹ in the Prologue of St. John's Gospel and to Paul's names for Christ and the Exodus text. His theological matu-

¹ Victorinus, Ad Cand. 29, 1-2.

city is shown by his careful distinction of texts referring to the creation and salvation of the world from texts referring to the God-esse itself; the Arians tended to interpret the Trinity through creation. Neither rationalist nor fideist, Victorinus made clear that the Nicene creed was neither the outcome of human reason nor was it contradictory to reason.

Whereas Porphyry declared that the negative theology of the philosophers was superior to the positive theology of the Chaldaen oracles, Victorinus prefers Faith to negative knowledge¹. This is because he takes seriously that Christ, as Paul teaches, is the *Image* of the Father (one Person imaging another Person). Hence it is the Son as Logos-relative-to-creation Who is approached by faith in Christ. Christ is then the *Form* which enables us to know the Father. Therefore the indeterminate *esse*² must be revealed by something equally indeterminate. This is the love manifested in Christ's life, a love whose height and depth, length and breadth are unfathomable. According to Philippians 6, 6, which Victorinus often meditated: Christ was not attached to His Power and did not hesitate to empty himself, taking the form of a servant. Love here is indeterminate in the sense of putting the lover at the absolute disposal of the Absolute. Apparently this is what constitutes the absolute indetermination of theological charity so that it can be the "form" of all the virtues. Christ as Form of the Father, as Image is Revelation of Trinitarian life or love which, begrudging nothing, gives all – creativity, freedom, divinity to the Son and to all who are one with him.

And so it is that this Christian Neoplatonist who emphasized existing in the active sense and loving as the mark of perfect being made some very subtle reflexions upon real being, reflexions which were not for their own sake, but for the sake of action, and action itself, we learn from Christ's revelation of Trinitarian life is for the sake of community. Victorinus' conversion did not signify that from being a man of the Ennead he had become a man of the Creed but that by a deeper opening to God's action he had become a man of Faith³ in God's infallible love.

¹ Commentary on Parmenides 141–142a (Anon.); Victorinus, Ad Cand. 1, 4–16; Ad Cand. 32, 7.

² Cf. Philip Merlan, From Platonism to Neoplatonism, 2nd ed., The Hague 1960. (Even for Aristotle "being-as-such" meant unrestricted and therefore first and fully being.)

³ Paul, Epistle to Hebrews 11, 6: "Without faith it is impossible to please God, for he that cometh to God must believe that He exists and is a rewarder to them that seek Him": *χωρίς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεσθήσαι· πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ Θεῷ, ὅτι ἔστι, καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται.*

Grégoire le Grand et la culture: de la *terrena sapientia* à la *docta ignorantia*

C. DAGENS, Paris

Le problème de l'attitude de Grégoire le Grand à l'égard de la culture est assez irritant et ceux qui s'efforcent de le résoudre sont loin d'aboutir aux mêmes conclusions. Les uns estiment que Grégoire est un adversaire de la culture classique, pour laquelle il exprimerait son dédain dans ses lettres à Léandre de Séville et à Didier de Vienne. Pour d'autres, ces textes doivent être plutôt considérés comme l'œuvre d'un auteur spirituel qui proteste contre les prétentions excessives de l'art grammatical.

Nous voudrions élargir ce point de vue en montrant que l'auteur des *Moralia* traite des lettres classiques et de la culture d'un point de vue surtout spirituel, ou du moins pastoral. Grégoire prend le plus grand soin de distinguer plusieurs niveaux de la culture : la *terrena sapientia*, la *sapientia iustorum*, et, surpassant l'une et l'autre, la *docta ignorantia*.

La *terrena sapientia* n'est qu'hypocrisie et mensonge : *Huius mundi sapientia est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quae falsa sunt vera ostendere, quae vera sunt fallacia demonstrare*¹. Notons le sens non seulement intellectuel, mais pratique que Grégoire donne à *sapientia*, qui est à la fois connaissance et action, s'applique à la pensée et à la morale.

Mais, à ses yeux, le caractère essentiel de la *terrena sapientia*, c'est son extériorité. C'est ainsi que, dans les *Dialogues*, il est question de l'évêque Paulin de Nôle, *vir eloquentissimus adque adprime exterioribus studiis eruditus*² ou des moines Speciosus et Grégoire *exterioribus studiis eruditi*³, et que, dans sa lettre à Léandre, Grégoire recourt à l'expression de *disciplina exterior* pour désigner la rhétorique profane. En employant le terme *exterior*, Grégoire n'entend-il pas montrer que la formation intellectuelle, qui ne s'appliquerait qu'à des réalités extérieures, serait malfaisante pour l'âme qui cherche Dieu ? C'est une mise en garde plus qu'une condamnation de la culture profane.

La *sapientia iustorum* s'oppose en tous points à la *terrena sapientia*. D'abord, elle fuit l'hypocrisie et s'efforce d'exprimer la vérité : *Sapientia*

¹ Mor. 10, 29, 48 (PL 75, 947 A).

² Dial. 3, 1, éd. Moricca, p. 136.

³ Dial. 4, 9, p. 240.

*iustorum est nihil per ostensionem fingere, sensum verbis aperire, vera ut sunt diligere, falsa devitare*¹. Elle apparaît ainsi comme une sorte de rhétorique sacrée, surtout à l'usage des prédicateurs, qui pouvaient trouver dans la troisième partie de la *Regula pastoralis* une sorte de code établi par Grégoire avec une extrême minutie.

Mais, ce qui domine cette *sapientia iustorum*, par opposition à la *terrena sapientia*, c'est le principe de l'intériorité. S'inspirant sans doute d'Augustin et de son *De Magistro*, Grégoire affirme bien des fois que les âmes sont instruites par ces maîtres intérieurs que sont le Christ et l'Esprit Saint: *Nemo ergo docenti homini tribuat quod ex ore docentis intelligit, quia nisi intus sit qui doceat, doctoris lingua exterius in vacuum laborat*², et, au début des *Dialogues*, il expose le cas très exceptionnel d'Honorat de Fundi, qui n'a eu besoin d'aucun maître humain: *Sunt nonnulli qui ita per magisterium Spiritus intrinsecus docentur, ut etsi eis exterius humani magisterii disciplina desit, magistri intimi censura non desit*³. Bien qu'aussitôt après, il précise que ce principe ne doit pas être généralisé, il est clair qu'à ses yeux, la formation spirituelle demeure avant tout intérieure, dans la mesure où elle s'applique à des réalités intérieures.

Pour Grégoire, cependant, la "docta ignorantia" transcende toute connaissance, extérieure aussi bien qu'intérieure; il affirme ce principe dans les *Moralia*: *Perfecta scientia est scire omnia, et tamen iuxta quemdam modum scientem se esse nescire*⁴ et emploie l'expression de *docta ignorantia* dans les *Dialogues* à propos du prêtre Sanctulus qui, si peu cultivé qu'il fût, atteignit néanmoins les sommets de la sainteté en pratiquant la charité: *Scimus certe quia idem venerabilis vir Sanctulus ipsa quoque elementa litterarum bene non noverat. Legis praecepta nesciebat . . . et qui numquam fortasse legerat quod de Redemptore Joannes Apostolus dixit: "Quoniam sicut ille pro nobis animam suam posuit, sic et nos debemus pro fratribus animas ponere"* (I Jn 3, 16), *tam sublime apostolicum praeceptum faciendo magis quam sciendo noverat. Comparemus, si placet, cum hac nostra indocta scientia illius doctam ignorantiam*⁵. Cette *docta ignorantia* n'est pas le refus de toute science, mais l'idéal supérieur choisi par ceux qui n'ont pas besoin de la science, mais de l'amour pour aller à Dieu⁶.

Faire de Grégoire un adversaire de la culture profane serait donc un non-sens. Ce serait méconnaître que son attitude est avant tout une prise de position spirituelle. Comme Pascal, Grégoire met l'ordre de la charité bien au-dessus de l'ordre de l'intelligence, en même temps qu'il soutient que la connaissance et l'action (*faciendo - sciendo*) peuvent également mener à Dieu⁷.

¹ Mor. 10, 29, 48 (PL 75, 947 B).

² Hev. 2, 30, 3 (PL 76, 1222 A).

³ Dial. 1, 1, p. 19. ⁴ Mor 27, 37, 62 (PL 76, 436 A-B). ⁵ Dial. 3, 47, p. 223-224.

⁶ Cf. Benoît: *Recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus* (Dial. 11, Prol., p. 71).

⁷ Le sujet de cette communication se trouve repris et développé dans la Revue des Etudes Augustiniennes du premier trimestre 1968.

Imagerie syrienne et symbolisme hellénique dans les hymnes bibliques de Romanos le Mélode

I. H. DALMAIS O. P., Paris

Les éditions parallèles, et pour une part complémentaires qui se multiplient depuis quelques années, après une interminable période d'attente, pour nous restituer aussi parfaitement que possible l'héritage littéraire du maître des *Kontakia*¹, ouvrent le champ à de multiples recherches dans lesquelles il faut souhaiter voir des chercheurs s'engager nombreux et de manière coordonnée. L'objet de cette brève communication voudrait être de lancer un appel à la collaboration des syriacisants et des hellénistes en un domaine qui nous paraît riche d'enseignements tant pour une plus juste intelligence des relations entre les cultures que pour l'investigation du trésor de représentations au travers desquelles la pensée chrétienne s'est efforcée d'introduire au message du salut transmis par les Ecritures.

On s'est davantage attaché jusqu'ici à l'étude des formes métriques si utiles à préciser pour la reconstitution d'un texte trop souvent transmis sous une forme incorrecte et victime – comme il arrive fréquemment pour les formulaires employés par la liturgie – des réfections maladroites de quelque adaptateur. C'était là besogne urgente, indispensable pour établir une édition tant soit peu satisfaisante. On ne s'étonnera pas, étant donnée la complexité des problèmes qu'elle soulève, de la place privilégiée qui lui a été accordée. Grâce à de telles recherches on peut considérer comme définitivement acquise l'origine sémitique, et plus précisément syrienne, de cette métrique. Mais déjà sous cet angle formel, le kontakion de Romanos témoigne d'une remarquable originalité par la manière dont il met en œuvre, plus que les rythmes assez libres des *memré* éphrémiens, les règles beaucoup plus strictes et complexes des *mādrāssè* et des *sōgyotho*. C'est d'ailleurs aux traditions littéraires de ces deux genres de l'hymnographie syrienne que le *kontakion* s'apparente le plus directement. Des premiers il reprend la strophique régulière et le refrain, des seconds la forme dialoguée, les interpellations et parfois l'accent élégiaque.

Par là le *kontakion* manifeste déjà son caractère original à l'égard de l'hymnographie syrienne. Celle-ci, les termes de *memrè* et de *madrossè* le

¹ Nous nous référons principalement à l'édition systématique de J. Grosdidier de Matons (Paris, Ed. du Cerf), avec traduction française, introductions et notes. Les quatre volumes parus à l'automne 1967 (Sources chrétiennes, 99, 110, 114, 128) contiennent la presque totalité des *kontakia* de Romanos sur des sujets bibliques qui nous ont été conservés.

rappellent, vise avant tout l'instruction et l'édification. Elle prend place dans une très ancienne tradition sapientielle et on a pu montrer que tel poème éphrémien¹ s'apparente étroitement aux «disputes» sumériennes. Il arrive aussi que le *kontakion* de Romanos prenne forme d'une paraphrase biblique ou d'une instruction morale et ascétique. Peut-être ces traits apparaissent-ils surtout dans les pièces les plus anciennes, celles que M. Grosdidier de Matons propose de faire remonter jusqu'à une époque syrienne de l'activité poétique de Romanos. Mais le plus souvent le mélode donne libre cours à son goût pour l'invective; il met en jeu toutes les ressources de la rhétorique. Les modèles ne lui manquaient pas qu'il est souvent possible d'identifier. Tout permet de penser qu'une investigation méthodique de qui nous a été transmis de l'homilétique antiochienne et anatolienne multiplierait les exemples de cette dépendance. Pour le fond comme pour la forme, c'est surtout l'œuvre de Basile de Séleucie qui présente avec les *kontakia* de Romanos de frappantes analogies. La masse des sermons transmis sous le nom de Jean Chrysostome en fournit également, mais il semble, en bien des cas, que – cette fois – le modèle doive être reconnu chez le mélode, à moins qu'il ne faille le faire remonter à une source aujourd'hui perdue dont le *kontakion* et l'homélie en prose seraient également tributaires. M. Grosdidier de Matons qui s'est employé avec tant de sagacité à détecter ces sources grecques souligne peut-être avec trop d'insistance le peu d'intérêt de Romanos pour la réflexion théologique et la pauvreté de sa pensée personnelle en ce domaine. C'est qu'à vrai dire la force réelle de son argumentation se développe selon une ligne différente, alors même qu'il s'inspire de très près d'un modèle grec et qu'il fait appel aux techniques de la rhétorique la plus scolaire. Jusqu'au dernier jour, à Constantinople, il est resté un Syrien et il ne semble pas possible de découvrir les traces assurées d'une évolution, tant dans le style que dans le choix et la mise en œuvre des images. Au moment même où une large fraction du patriarcat d'Antioche, va se constituer en Eglise nationale refusant de garder la communion avec ceux qu'elle considérera comme des «melkites», des «romains» (*roumi*), l'œuvre de Romanos témoigne jusqu'à quel point l'imagination et la sensibilité syriennes ont pu s'assimiler les techniques d'expression forgées par le monde grec et propagées par l'hellénisme alexandrin. Toute prétention à opposer, comme on l'a fait si souvent et comme certains semblent vouloir le faire à nouveau aujourd'hui, un christianisme sémitique et un christianisme hellénique en revendiquant pour l'Eglise syrienne tout entière de relever du premier groupe, se trouve mise en échec par une œuvre comme celle de Romanos. Et ce n'est point là sans doute ce qu'elle offre de moins significatif. Des théologiens et des orateurs peuvent faire oublier leur origine ethnique, tant la pensée et son expression sont également nourries par la culture hellénique.

¹ Pierre Grelot, Un poème de saint Ephrem: Satan et la mort, L'Orient Syrien 3, 1958, 443–452.

³ Cross, *Studia Patristica* XI

Celle-ci reste chez Romanos un vêtement dont il sait se draper avec art et dignité pour introduire jusque dans la capitale de l'empire et dans la liturgie de ses églises ce que les chrétientés syriennes – héritières en cela des synagogues – ont créé de plus caractéristique pour exprimer leur foi.

Il s'agit bien d'une interprétation biblique, à la manière du *targum* et de la *haggada*. Romanos a derrière lui une longue tradition que nous ne connaissons que bien imparfaitement. Nous savons du moins combien, dans le judaïsme et le christianisme syriens, ont foisonné ces développements jaillissant d'une imagination intarissable. Tout spontanément les récits s'appellent les uns les autres, les images se nouent, les réminiscences scripturaires s'accrochent en chapelets et en cascades : nous sommes dans ce monde qui se complaira plus tard aux Mille et une nuits. Qu'on songe seulement aux interminables compositions de Jacques de Sarug ou de Narsaï, aux 2. 136 vers du *mimro* sur le perroquet d'Antioche qui chantait l'hymne du Trisagion.

Romanos fait preuve à cet égard d'une remarquable sobriété. Egon Wellesz¹ remarque que, lorsqu'il imite Ephrem, il use de moitié moins de mots que son prédécesseur pour décrire la même situation. Mais surtout il excelle à varier les genres. Parcourons deux des compositions les plus célèbres du Mélode. Soit d'abord l'hymne pour la Nativité : «Aujourd'hui la Vierge met au monde le suprasubstantiel». Au travers des 24 strophes de *kontakion* régulier se poursuivent monologues et dialogues entrecoupés de brèves narrations. Une strophe suffit à localiser la scène ; aucune description mais, autour du thème du Paradis et de la source jaillissante, l'évocation du mystère de la grotte de Bethléem. L'énoncé du mystère de l'enfantement virginal et de la divine incarnation est mis sur les lèvres de la Vierge. Sans transition, annoncés en trois vers, voici les mages dont les questions, appuyées sur le rappel de la prophétie de Balaam, élargissent la scène aux dimensions du monde. Le dialogue qui s'ensuit donne occasion à Marie de confirmer par le témoignage de Joseph l'enfantement virginal et aux mages d'évoquer leur marche vers la pleine lumière annoncée par l'étoile qui leur était apparue. Les menaces proférées par Hérode placent en contraste l'aveuglement volontaire de ceux qui auraient dû être les premiers éclairés. Et l'offrande des présents par lesquels les mages proclament la seigneurie du nouveau-né fait monter aux lèvres de Marie une prière d'intercession pour tous les hommes. Pas de discussion en tout cela, ni de spéculation théologique. Le simple énoncé de la foi commune sous un vêtement d'images reprises des Ecritures et de leur interprétation la plus traditionnelle ; mais, au travers de ces images, un jeu subtil de symbolisme liturgique et spirituel dont on ne trouverait sans doute guère l'équivalent dans l'hymnographie syriaque toujours étroitement attachée au sens obvie et à la littéralité des images reçues de l'Ecriture.

¹ A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford 1949, 161.

Bien plus caractéristique encore nous apparaît l'hymne pour l'adoration de la croix, l'un des plus dramatiques et des plus variés sans doute que nous ait donné Romanos. Les ressemblances qu'elle offre avec les homélies transmises sous le nom d'Eusèbe d'Alexandrie et plus directement encore avec l'évangile apocryphe de Nicodème, invitent — ici encore — à se référer aux traditions syriennes, mais le mélode renouvelle les récits légendaires et répartissant leur enseignement entre divers personnages. La première strophe, parallèle à celle de l'hymne de la Nativité, évoque l'arbre du Paradis que le larron pénitent reconnaît dans la croix du Golgotha. Répondant à sa prière secrète, le Christ, son compagnon de supplice, lui révèle le mystère du salut par le bois et l'envoie en annoncer la réalisation aux Chérubins qui, depuis la faute d'Adam interdisent l'entrée du Paradis. Sur le chemin qui l'y conduit le larron chante l'arbre qui donne la vie et en évoque les multiples figures. Parvenu à l'entrée il remet son message aux Chérubins qui, au vu du chirographe du Christ, non seulement lui en ouvrent l'accès mais lui en confient la garde. Eclate alors l'imprécation du démon furieux qui clame sa défaite et exhale des menaces dont le poète explicite le sens en évoquant les persécutions, ce qui le conduit à faire l'éloge de Constantin le pacificateur et à raconter la découverte de la croix par l'impératrice Hélène. Il conclut, à son ordinaire, par une prière qui est en même temps une exhortation à se confier en la croix et à ne pas se rendre indigne du salut qui a été obtenu par elle et dont le larron fut le premier bénéficiaire.

Une composition aussi complexe en sa relative brièveté offre un bon exemple de la manière dont Romanos associe le didactisme des *madrossé* syriennes à un lyrisme oratoire servi par une imagination puissante. L'hymne à la croix qu'il place sur les lèvres du larron en marche vers le Paradis et qu'il qualifie lui-même de «chant nouveau» tranche sur les enfilades, trop souvent fastidieuses, d'images bibliques plus ou moins arbitrairement associées dont se satisfait habituellement l'hymnographie syrienne. Et pourtant c'est bien à ce fond que le Mélode a puisé; mais chez lui ces images traditionnelles ne sont pas seulement juxtaposées; elles s'entrelacent pour suggérer un symbolisme que le poète explicite rarement, faisant confiance à l'intelligence des auditeurs. S'il lui paraît nécessaire d'orienter au moins son interprétation, de souligner la signification doctrinale qu'il entend donner à telle allusion ou de parer aux difficultés qu'elle pourrait soulever, il le fait à l'ordinaire sous forme de dialogue dans lequel chacun des partenaires met en valeur l'un ou l'autre des aspects complémentaires qu'il entend proposer.

Alors que la théologie argumentative et l'apologétique du néochalcédonisme orthodoxe entassent les citations patristiques et élaborent une démonstration logique de la doctrine, Romanos transpose — à l'usage du peuple chrétien — l'enseignement des Pères en s'inspirant, plus que nul jusqu'alors ne semble l'avoir tenté à Constantinople, de la catéchèse rythmée et imagée dont saint Ephrem avait su faire un si excellent usage pour

inculquer la foi orthodoxe des Pères de Nicée et qui n'avait jamais cessé depuis lors de donner matière à des compositions dont une faible partie est seule parvenue jusqu'à nous et qui sont loin d'avoir été encore complètement inventoriées. C'est sans doute la besogne la plus urgente, maintenant que l'œuvre du plus important auteur de kontakia – sinon de l'initiateur de ce genre dans l'hymnographie byzantine – est rendue accessible, de dépertorier les images bibliques dont il a fait usage. C'est alors seulement qu'il sera possible de rechercher dans quel mesure ce traitement est original et quelle dépendance il peut déceler à l'égard d'une tradition catéchétique dont le témoignage devrait être demandé au moins autant à l'hymnographie syriaque qu'aux orateurs antiochiens ou anatoliens de langue grecque.

Les *Oracles chaldaïques* dans la tradition patristique africaine

E. DES PLACES S. J., Rome

Les *Oracles chaldaïques* ont été composés probablement par Julien le Théurge, contemporain de Marc-Aurèle, à la fin du II^e siècle de notre ère. Parmi les apologistes chrétiens du III^e, seul Arnobe y fait clairement allusion. Le fondateur du néoplatonisme, Plotin, n'en parle pas; mais Porphyre semble les avoir commentés, et Jamblique s'en inspire constamment¹. Au milieu du IV^e siècle, Marius Victorinus, né vers 280, converti sur le tard comme Arnobe et mort autour de 363, en transpose de nombreux fragments. La *Cité de Dieu* de son disciple saint Augustin les mêlera aux citations de Porphyre, tirées surtout du *De regressu animae*. A la fin du IV^e siècle, Synésius de Cyrène (vers 370–413) les fait passer dans ses *Hymnes*; et saint Jean Chrysostome, peu auparavant, les connaît peut-être. Un nouveau recueil des *Oracles*, qu'à lui seul rendrait souhaitable le nombre des éditions postérieures à W. Kroll (1894), devra tenir compte de la tradition patristique, dont Kroll n'utilisait guère que Synésius. Il mentionne pourtant, nous allons le dire, le texte principal d'Arnobe. Mais on voit que cet Africain n'est pas seul; avec Marius Victorinus et Augustinus, qui ne sont pas seulement des rhéteurs mais aussi des métaphysiciens, voilà trois compatriotes qui témoignent de l'influence des *Oracles* et nous aident à en reconstituer la doctrine. Un concept un peu élargi d'«Afrique du Nord» permettra de leur adjoindre Synésius.

Arnobe de Sicca (253 ? – 327 ?)

Nous devons à l'*Adversus nationes* d'Arnobe, ce curieux personnage du christianisme africain², un des textes majeurs sur les *Oracles chaldaïques* (II 25 début). Le voici, d'après la seconde édition de C. Marchesi dans le *Corpus Paravianum* (1953), p. 95, l. 10–13: *Haecine est anima docta illa*

¹ Cf. *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1964, p. 178–184.

² Sur Arnobe, cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne III*, Paris 1905, p. 241–286; P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3e éd. par G. Bardy, I, Paris 1947, p. 277–290; J. Quasten, *Patrology*, II, Utrecht-Antwerp 1953, p. 383–392.

quam dicitis, immortalis perfecta divina, post deum principem rerum et post mentes genuinas locum optinens quartum et affluens ex crateribus vivis? En 1934, dans sa première édition, C. Marchesi avait écrit *(post) potentias geminas*; et E. Klussmann, suivi par l'éditeur du Corpus de Vienne, A. Reifferscheid (CSEL 4, 1875), conjecturait, beaucoup plus audacieusement, *(post) daemones et genios*. «Inepte», disait déjà W. Kroll¹. Mais en cette leçon du manuscrit qu'il maintenait, avec raison², comment Kroll n'a-t-il pas vu un argument contre son identification du Père et du Premier Intellect, *νοῦς πατρικός*? Arnobe, en effet, distingue deux Intellects après le Père; et le *δεύτερος νοῦς*, le démiurge, qui vient pour Kroll en second lieu, n'a plus que le troisième rang, puisque l'âme (du monde) se contente du quatrième. Le P. Festugière traduit: «Voilà donc cette âme que vous dites savante, immortelle, parfaite, divine, qui, après Dieu cause des êtres, et après les deux Intellects, tient le quatrième rang, et qui vient à nous jaillissant des cratères de la vie»?³ W. Bousset, lui, distinguait le Père et le Premier Intellect; il interprétait en ce sens les fragments *μετὰ δὴ πατρικᾶς διανοίας* (Kroll, p. 28), *πάντα γὰρ ἐξέτελεσσε* et *δνὰς παρὰ τῷδε κάθηται* (Kroll, p. 14), *νοῦ γὰρ νοῦς ἐστὶν ὁ κόσμου τεχνίτης* (Damascius, II 136, 4 R.)⁴, parti auquel W. Kroll finit par se rallier⁵.

La question qui avait divisé W. Bousset et W. Kroll reste obscure: le Père est-il identique à *νοῦς* (*πρώτος*), au Premier Intellect, et, par suite, est-il celui que désigne encore l'expression *πατρικός νοῦς*? Ou, au contraire, l'Intellect du Père est-il déjà le deuxième Dieu?⁶ Pour H. J. Krämer, la Dyade de la p. 14 Kroll («La Dyade» — le 2e Dieu — «possède ces deux caractères, et de contenir par l'intellect les intelligibles, et de donner sentiment, c'est-à-dire vie, aux mondes»⁷) serait à la fois Second Intellect et Âme du Monde⁸; il assignerait donc à l'Âme du Monde le second rang au lieu du troisième ou du quatrième? En tout cas, il a raison d'écrire que la Dyade «n'est pas le Principe ou le Nombre Deux, mais une dualité par opposition à l'unité du Premier Dieu, du fait qu'elle regarde à la fois vers en haut et vers en bas»⁹.

¹ Guilelmus Kroll, *De oraculis chaldaicis*, Breslau 1894, p. 28 n. 2.

² L'unique manuscrit est P(aris. lat. 1661), du IX^e siècle; l'Octavius de Minucius Felix y figure comme le VIII^e livre de l'Adversus nationes.

³ A.-J. Festugière, in: *Mémorial Lagrange*, Paris 1940. p. 108 = *La Révélation d'Hermès Trismégiste III*, Paris 1953, p. 52-53, où il ajoute: «Cette mention (des cratères de la vie) fait songer aux *Oracles chaldaïques*»; Arnobe expliquerait le fragment *μετὰ δὴ πατρικᾶς διανοίας* (ibid., p. 58).

⁴ W. Bousset, *Archiv für Religionswissenschaft* 18, 1915, p. 142-143.

⁵ W. Kroll, *Rhein. Mus.* 71, 1916, p. 355.

⁶ M. P. Nilsson résume le débat (*Geschichte der griechischen Religion II*, München, 1961, p. 480 n. 1); et A.-J. Festugière souligne l'amphibologie du *πατρικός νοῦς* (*Révélation III*, p. 54).

⁷ Trad. Festugière, *Révélation III*, p. 55.

⁸ Cf. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, p. 67.

⁹ Ibid., p. 68.

La fin du texte d'Arnobé fait «jaillir des cratères de la vie» l'Âme du Monde. L'expression rappelle le fr. de la p. 25 Kroll, conservé par Proclus, *In Parmenidem* (769, 10 Cousin²), *πηγαίους κρητῆρας*; dans les *Oracles*, d'ailleurs, l'image de la source revient constamment, et Arnobé sait l'importance de cette «source des âmes» dans «la doctrine des *virī novi*»¹: «Nos âmes, à tous, dérivent d'une seule et même source», *uno ex fonte omnium nostrum defluunt animae* (II 15)². Plus loin, à propos de l'enfant élevé dans la solitude: «S'il est vraiment une portion de la Substance Première, s'il est venu ici-bas comme un ruisseau jailli des Sources de la vie (féconde)», *si verum est illum principalis esse substantiae portionem, iam laetae ex fontibus vitae derivatum hic agere* (II 22)³. Les âmes dégénérées «oublient qu'elles sortent d'une même source, d'un même père, d'une même tête», *oblitae unius esse se fontis, unius genitoris et capitis* (II 45)⁴. Dès le livre Ier, il était question du *principio rerum fonte* (I 28)⁵. Le Julien qu'Arnobé y cite en compagnie de Zoroastre et de Zostrianos, ces «images hellénisées» de Bidez et de Cumont⁶, est sans doute le «Théurge», contemporain de Marc-Aurèle, à qui nous devons probablement les *Oracles*⁷.

Pas plus chez Arnobé que chez Jamblique l'influence des *Oracles* n'exclut celle de l'hermétisme⁸; «l'hermétisme africain» décrit par J. Carcopino⁹ l'a marqué particulièrement¹⁰.

Marius Victorinus (280?–363?)¹¹

Africain comme Arnobé — «pour le distinguer de ses contemporains, on le surnomma 'l'Africain', *Afer*»¹² —, Caius Marius Victorinus était comme

¹ Titre de l'article d'A.-J. Festugière in: *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, p. 97–132. Le caractère composite de la doctrine — celle entre autres, des «Sages de Porphyre» et pour une bonne part de Porphyre lui-même — a suscité les réflexions de P. Courcelle in *Revue des études latines* 31, 1953, p. 257–271.

² P. 60, 6–7 Reifferscheid; 83, 11–12 Marchesi². Traduction de tout le passage ap. A.-J. Festugière, *Mémorial Lagrange*, p. 105.

³ P. 66, 5–7 R.; 91, 23–92, 2 M.²; trad. Festugière, o. c., p. 108. La cj. *laetae* (*laeta* P) est de Vahlen.

⁴ P. 84, 10–11 R.; 118, 22–119, 1 M.²; trad. Festugière, p. 116.

⁵ P. 19, 14 R.; 24, 15 M.².

⁶ Belus Iulianus I 52; p. 35, 23 R.; 48, 6 M.².

⁷ A.-J. Festugière, in: *Mémorial Lagrange*, p. 126.

⁸ Cf. ma Notice aux Mystères d'Égypte, Paris 1966, p. 13–19.

⁹ *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942, p. 207–314.

¹⁰ *Ibid.*, p. 293–301.

¹¹ Sur Marius Victorinus — «Victorin», dit encore P. Monceaux —, cf. de celui-ci l'Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne III, Paris 1905, p. 373–422; P. Henry, Plotin et l'Occident, Louvain 1934, p. 44–82 (= Recherches de science religieuse 24, 1934, p. 432–449); P. de Labriolle, Histoire de la littérature latine chrétienne, 3e éd. par G. Bardy, I, Paris 1947, p. 375–379.

¹² P. Monceaux. o. c., p. 373–374.

lui un rhéteur converti sur le tard¹, d'une physiognomie fort différente mais non moins originale. Dans le commentaire qu'il a joint à sa traduction et à l'édition de P. Henry², P. Hadot a noté une trentaine de passages, soit de l'*Ad Candidum*, soit des *Hymnes*, soit surtout de l'*Adversus Arium*, qui révèlent dans ces œuvres des emprunts aux *Oracles chaldaïques*; on en trouve la liste à l'index des auteurs³. Reprenons les plus clairs de ces rapprochements.

Dès le prologue de sa réponse à Candidus l'Arien (1, 6–11; PL 8, 1019 c), Victorinus s'inspire du fragment (p. 50 Kr.) conservé par Proclus (*In Cratylum*, 21, 1 P.) et Psellus (1141 a), *σύμβολα γὰρ πατρικός νοῦς ἐσπείρειν κατὰ κόσμον* (ταῖς ψυχαῖς Psellus): «Si, en notre âme, a été introduit l'Intellect paternel, si, envoyé d'en haut, l'esprit émeut ces symboles gravés de toute éternité dans l'âme que sont les notions intellectuelles, notre âme, en une sorte de transport spirituel, veut voir les substances ineffables» (trad. Hadot); ici le latin garde le *νοῦς πατρικός* du grec et rend *σύμβολα* par *figuraticnes*; il s'agit de «correspondances magiques avec le monde intelligible» (Hadot, p. 690–691); la note rapproche deux textes du *De mysteriis*: III 15 (136, 5 P.), sur les symboles, et I 3 (9, 17 P.), sur les notions innées de l'âme, ici *intellegentiae* comme chez Cicéron, *De legibus* I 10, 30.

9, 5–11 éclaire l'oracle p. 14 Kr., cité par Proclus (*In Cratylum*, 51, 27 et 29–30 P.) et par Syrianus (*In Metaphysicam*, 89, 15–17 Kr.) et déjà rencontré; j'en rappelle la traduction, empruntée au P. Festugière⁴: «Près de celui-ci (le premier Dieu?) se tient la Dyade (le 2e Dieu); car elle possède ces deux caractères, et de contenir par l'intellect les intelligibles, et de donner sentiment (= vie, *αἰσθησις*) aux mondes». «L'intelligence», dit Victorinus, «agit de deux manières: par sa propre puissance intellectuelle et, d'autre part également, selon une imitation de l'acte de l'intelligence, par la sensation. Et en revanche, la sensation, puisqu'elle est image de ce qui est pensé intellectuellement et imitation de l'acte de penser, devient, si elle reçoit parfaitement l'acte de l'intelligence qui l'affermir dans l'exercice de son agir, sensation proche parente de l'intelligence pure», *efficitur sensus propinquus atque vicinus purae intellegentiae* (trad. Hadot). P. Hadot note ici le «double aspect, noétique et sensible, de l'Intelligence créatrice» (p. 709). Mais cette Dyade pourrait être celle du (*πρωτος*) *νοῦς* et du (*δεύτερος*) *νοῦς*, distincts du Père selon W. Bousset⁵.

¹ L'*in extrema senectute* de saint Jérôme s'explique mieux si Victorinus a déjà soixante-dix ans quand il commence l'*Adversus Arium*. Cf. A. H. Travis, *Harvard Theological Review*, 36, 1943, p. 83–90.

² L'ensemble forme les tomes 68–69 (à pagination continue) de «Sources chrétiennes» (Paris 1960). Cf. les remarques d'A. Dempf, *Der Platonismus des Eusebius, Marius Victorinus und Pseudo-Dionysius*, in: Bayer. Akad. der Wiss., *Sitzungsberichte*, phil.-hist. Kl., 1962, 3, p. 8–14.

³ Ibid., p. 1140.

⁴ Révélation III, p. 55.

⁵ *Archiv für Religionswissenschaft* 18, 1915, p. 243; voir ci-dessus à Arnobe II 25.

21, 4 (1031 a). . . *Ipsum esse in semet ipsum conversum et moveri et intellegere intus in requie positam beatitudinem omnimodis perfectam custodit*, d'être en soi, tourné vers soi-même, qui est se mouvoir et penser à l'intérieur, garde établie dans le repos sa béatitude absolument parfaite» (trad. Hadot), correspond à ces lignes de Ioannes Lydus (*De mensibus*, p. 21, 15–18 W.): «Le Transcendant sous un mode monadique est intellect substantiel demeurant en sa propre substance et tourné vers soi, dans le repos et la permanence», νοῦς . . . ἐστὶ . . . οὐσιώδης ὁ ἀπαξ ἐπέκεινα . . . πρὸς ἑαυτὸν συνεστραμμένος, ἐσιῶς τε καὶ μένων (trad. Hadot)¹.

Dans l'*Adversus Arium*, plusieurs passages parlent de «source», et les mots associés permettent des références précises aux *Oracles*. Ainsi, le *fons omnium quae sunt*, suivi de *a se perfecta* (I 13, 12–13; 1047 d), fait penser P. Hadot à «la source complète en elle-même», l'αὐτοτελής πηγή de Proclus, *In Parmenidem*, 801, 5 Cousin² (p. 24 Kr.), vers 16 et dernier du fragment νοῦς πατρὸς ἐρρολίζησε, le plus long qui nous soit parvenu. L'*animae atque fontanae* de IV 5, 10–11 (1116 b) ou le *fontemque animae* de IV 11, 13–14 (1121 b) rappellent la πηγάδα ψυχῆ, *anima fontalis*, que Proclus (*In Timaeum*, III 249, 13 D.) attribue aux «barbares», c'est-à-dire aux Chaldéens, et qui coule «des flancs», ἀπὸ λαγόνων, de cette πηγάδα Ἐκάτη². Les Idées (*has Plato ideas vocat*; IV 5, 31; 1116 c) jaillissent du sein de Dieu et se répandent à profusion : le *genera . . . generum profunduntur* de IV 5, 34 (id.) rend ἐρρολίζησε . . . παμμόρφους ἰδέας (v. 1–2) ou ἀρχεγόνους ἰδέας . . . ἔβλυσε . . . πηγή (v. 15–16), au début et à la fin du long fragment de l'*In Parmenidem*; dans le même texte, le ἐξηγνόμεναι κόσμον περὶ σώμασιν appliqué aux Idées qui «se brisent sur les corps du monde» comme sur des rochers (v. 10) revient peut-être dans le *nunc spumat ut occurrentibus saxis* — presque une fin d'hexamètre digne d'Ennius — de IV 31, 43–44 (1135 d)³.

Dans l'Hymne II 1, 46 (1143 a), *propero, si iubes redire*, «je me hâte, si tu m'ordonnes de revenir à toi», introduit le thème de la hâte commun à la Bible (σπουδάσωμεν . . . εἰσελθεῖν, Hébr. 4, 11) et aux *Oracles*: «il te faut te hâter vers la lumière», χρή σε σπεύδειν πρὸς τὸ φῶς (Psellus, 1144 d; p. 52 Kr.)⁴.

Saint Augustin (354–430)

Au milieu du «vaste ouvrage sur la cité de Dieu ou plus exactement sur les deux cités qui se partagent aujourd'hui l'empire du monde»⁵, le livre X,

¹ J'emprunte la traduction d'ἀπαξ ἐπέκεινα à P. Hadot in: *Entretiens sur l'antiquité classique* XII, Vandœuvres-Genève 1966, p. 133, n. 4.

² Cf. II 129, 28 D., cité par A.-J. Festugière, *Révélation* III, p. 57 n. 2; l'oracle p. 28 Kr. et n. 3 (Psellos, 1136 a) et voir P. Hadot, p. 987.

³ Cf. P. Hadot, p. 1047.

⁴ Cf. C. R. A. I., 1964, p. 180–181.

⁵ G. Bardy, *Introduction générale à La Cité de Dieu* trad. G. Combès, Livres I–V, Paris 1959 (Bibliothèque augustinienne, 5^e série), p. 20.

qui en termine la première partie, contient de nombreux extraits du *De regressu animae* de Porphyre, dont Augustin mentionne expressément «le premier livre»¹ et «les livres»²; le traité en comptait donc plusieurs. L'écrivain latin a-t-il suivi le plan de Porphyre? Nous n'en savons rien; mais comme la dernière citation, du chapitre 32e et dernier, provient de «la fin du livre I^{er}», il n'aurait, en ce cas, rien pris aux livres suivants³.

L'intérêt de ces citations du «Retour de l'âme (à Dieu)», qui forment l'appendice II de la *Vie de Porphyre*⁴, est qu'elles renvoient constamment aux *Oracles chaldaïques*; comme le dit Augustin, «Porphyre n'a pu cacher qu'il empruntait aux Chaldéens ces oracles divins qu'il cite à tout instant»⁵. Voici, dans l'ordre du l. X^e, les principaux passages.

a) X 9 (fr. 2 B., p. 27*-28*); 415-416 D³ (p. 457 Combès). Après avoir distingué à l'intérieur de la magie une forme «plus détestable», la goétie (sorcellerie), et une autre «plus honorable», la théurgie (415, 10-15), Augustin continue: «Porphyre lui-même nous promet une sorte de purification de l'âme par la théurgie . . . ; mais que le retour vers Dieu s'obtienne par cet art, il le nie» (l. 17-20) . . . «Il (le) prétend utile pour purifier une partie de l'âme, non certes la partie intellectuelle, qui perçoit la vérité des réalités intelligibles sans aucune ressemblance avec les corps, mais la partie spirituelle, qui saisit les images des objets corporels⁷. Il affirme, en effet, qu'au moyen de certains rites théurgiques appelés télètes, cette partie de l'âme est disposée et préparée à accueillir les esprits et les anges et à voir les dieux» (l. 25-32). «Et cette théurgie qu'il nous recommande comme nous conciliant (*conciliatricem*) les anges et les dieux, il n'a pu nier qu'elle traite avec des puissances qui, ou envient la purification de l'âme, ou favorisent les manœuvres des envieux» (416, 17-21). Le *conciliatricem* de la l. 18 rappelle les *commendaticias preces* d'Arnobé II 62 (p. 138, 11 Marchesi²).

¹ X 32; p. 455, 4 Dombart³.

² X 29; p. 449, 25-26.

³ Cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand 1913 (réimpr. Hildesheim 1964), p. 161. Sur la dette d'Augustin à l'égard de Porphyre dans la *Cité de Dieu*, cf. H. Dörrie, in: *Antike und Orient*, hrsg. v. P. Wilpert, Berlin 1962 (*Miscellanea Mediaevalia* 1), surtout p. 42-43.

⁴ Ibid., p. 25*-44*.

⁵ X 32; p. 455, 29-30 Dombart³. Dans la *Bibliotheca Teubneriana*, le t. I de la troisième édition de B. Dombart (ll. I-X) a paru en 1908, par les soins de A. Kalb; Dombart avait publié lui-même le t. II en 1905. C'est la quatrième édition de 1928-1929, à peu près identique à la troisième signée des deux noms, que reproduit le *Corpus Christianorum* (t. XLVII-XLVIII, 1955). La traduction est celle de G. Combès, modifiée parfois d'après l'édition de J. Perret (*S. Augustin, La Cité de Dieu*, t. II, ll. VI-X, Paris 1946).

⁶ J. Bidez suit cet ordre, «sauf pour quelques répétitions et pour quelques fragments où le sens l'exigeait» (*Vie de Porphyre*, p. 161); ainsi les numéros 5 (X 26), 8 (X 23) et 13 (X 16) viennent chez lui après des textes qu'ils précèdent dans la *Cité de Dieu*.

⁷ «Intellectuel», νοερός; «intelligible», νοητός; «spirituel», πνευματικός. Cette âme inférieure, «imaginative», puisque prisonnière des images sensibles, est pour les Chaldéens le «véhicule» (ὄχημα) de la partie supérieure et incorporelle, son «corps astral»; cf. E. R. Dodds, *Proclus, Elements of Theology*, 2nd ed. Oxford 1963, p. 318-319; P. Hadot, *Revue des études augustinienes* 6, 1960, p. 226 et n. 72.

b) X 10 (fr. 2 B.; p. 30*–31*); 417, 31 (p. 463 Combès). «O théurgie merveilleuse» . . .

c) X 16 (fr. 13 B., p. 43*–44*); 426, 21–23 (p. 483 Combès). «Répondez, théurges ou plutôt périurges, car c'est le mot qui convient le mieux à toutes ces pratiques»¹.

d) X 21 (fr. 5 B., p. 32*–33*); 435, 6–9 (p. 501–503 Combès). «D'après cette opinion, qu'il ne donne pas comme sienne mais attribuée à d'autres, Porphyre écrit: Un dieu bon ou un bon génie ne vient pas dans un homme si le mauvais n'a d'abord été apaisé: comme si les divinités mauvaises étaient plus fortes que les bonnes»².

X 23 (fr. 8 B., p. 36*–37*); 436–437 D³ (p. 505–507 Combès). «Porphyre dit encore, d'après une réponse des oracles divins, que les télétes (rites) de la lune et du soleil ne nous purifient pas, ce qui montrerait que l'homme ne peut être purifié par les télétes d'aucun dieu» (436, 19–21) . . . «Bref, l'oracle a déclaré que les principes³ peuvent purifier» (24–25) . . . «Or quels sont ces principes, pour un platonicien comme Porphyre? Nous le savons. Il désigne ainsi le Dieu Père et le Dieu Fils, qu'il appelle en grec intellect paternel ou esprit paternel. Quant au Saint-Esprit, il n'en parle pas ou ce qu'il en dit n'est pas clair: je ne comprends pas quel est cet autre qu'il met entre les deux . . . Plotin met la nature de l'âme après l'intellect paternel; mais Porphyre, parlant d'un milieu, ne la met pas après mais entre les deux» (436, 27–437, 5). Cf. X 29 (fr. 9 B., p. 37*); 447, 25–28 (pp. 529 Combès): «Tu proclames le Père et le Fils que tu appelles intellect ou esprit paternel; et celui qui est entre les deux, désignant ainsi l'Esprit-Saint, croyons-nous». Augustin proteste contre la désignation de «médian» pour le troisième principe; peut-être, comme Synésius, pense-t-il à la troisième personne de la Trinité chrétienne⁴. Dans le *De statu animae* (II 7; p. 122,6–20 Engelbrecht), Claudien Mamert voit ici la doctrine de Platon (l. 12), comme le fait aussi S. Cyrille d'Alexandrie (*Contra Iulianum* I; PG 76, 553 b)⁵.

X 26 (fr. 6 B., p. 33*–34*); 442, 14–17 (p. 517 Combès). «D'après lui, certains anges descendent pour apprendre aux théurges les choses divines; les

¹ *Periurgi* suppose un **periourgoi*, qu'Augustin substitue pour les besoins du calembour à *neglegoyoi*, *curiosi*: les deux mots se rapportaient souvent aux pratiques magiques. Cf. la note de G. Bardy à la traduction Combès (p. 483 n. 2) et surtout H. J. Mette, in: Festschrift B. Snell, München 1956, p. 227–235; A. Labhardt, Museum Helveticum, 17, 1960, p. 206–224; H. Blumenberg, Revue des études augustiniennes, VII, 1961, p. 35–70.

² «D'autres» pourrait ne pas désigner les Oracles chaldaïques, s'il faut penser ici à la Lettre à Anébon (que résume le ch. XI du l. X) ou à la Philosophie des Oracles; cf. P. Hadot, Revue des études augustiniennes 6, 1960, p. 232.

³ *Agxai*; cf. W. Kroll, De oraculis chaldaicis, Breslau 1894, p. 6; H. Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy, Cairo 1956, p. 455.

⁴ Cf. A.-J. Festugière, Révélation III, Paris 1953, p. 58 n. 1.

⁵ Cf. P. Courcelle, Les Lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore, Paris 1943 (21948), p. 226–227. — Sur X 23, cf. J. J. O'Meara, Porphyry's Philosophy of Oracles in Augustine, Paris 1959, p. 117–122.

autres sont sur la terre les messagers du Père annonçant sa hauteur et sa profondeur». A propos des bons anges qui habitent au-dessus de la lune, W. Kroll (p. 45) rapproche ce passage de X 27, que nous allons voir, et de X 9 (416, 9-10; p. 459 Combès): «Il distingue les anges des démons, expliquant qu'ils ont pour résidence, les démons l'air, les anges l'éther ou l'empyrée». Quant à la «profondeur», c'est le *πατρικὸς βυθός* des *oracles*¹.

X 27 (fr. 6 B., p. 34*); 443, 31-444, 4 (p. 521 Combès): «Ce n'est pas de Platon, c'est de tes maîtres chaldéens que tu as appris à porter les vices de l'homme jusqu'aux cimes du monde, éthérées ou empyrées, et jusqu'aux voûtes célestes, pour que 'vos dieux' puissent annoncer aux théurges les choses divines». Les voûtes, *firmamenta*, sont les *στερεώματα* du fr. p. 31 Kroll, conservé par Simplicius, 616, 35 Diels. Le même chapitre² montre les démons derrière les théurges, «se donnant l'apparence et les formes de dieux» (fr. 3 B., p. 31*; 445, 11-12; p. 525 Combès); «l'erreur des hommes adonnés à la science théurgique... l'aberration de ceux qui se précipitent vers les principautés et les anges avec des sacrifices et des prières» (fr. 7 B., p. 34* - 35*; 445, 26-30; p. 525 Combès).

Le ch. 28 (fr. 7 B., p. 35*; 446, 8-447, 1; p. 527 Combès) ramène des thèmes déjà rencontrés³: «Tu avoues... que même l'âme spirituelle peut sans les arts théurgiques et sans télétes, vains objets de tes laborieuses études, être purifiée par la vertu de continence» (446, 13-15)... «Tu dis, il est vrai, que l'ignorance et les nombreux vices qui en découlent ne sont purifiés par aucune téléte, mais seulement par le *πατρικὸς νοῦς*, l'esprit ou l'intellect paternel, qui connaît la volonté du Père» (26-29).

Du chapitre 29⁴ nous avons déjà vu le début à propos de X 23. Ce chapitre introduit le thème de la déification — pour une élite — et celui de la fuite du corps.

Fr. 10 B. (p. 37*-38*); 448, 6-15; 449, 6-12. 18-28 (p. 531-535 Combès).

448, 6-7: «Tu confesses la grâce, puisque, selon toi, il n'a été accordé qu'à un petit nombre d'arriver à Dieu par les forces de leur intelligence».

449, 6-9: «Vous avez de l'âme intellectuelle, qui sans nul doute est l'âme humaine, une si haute idée qu'elle peut, selon vous, devenir consubstantielle à cet esprit paternel en qui vous reconnaissez le Fils de Dieu».

449, 25-27: «Sans doute avez-vous les yeux sur Porphyre en ces livres sur le *Retour de l'âme* dont j'ai cité de nombreux passages, où il répète si souvent: Il faut fuir tout corps; pour que l'âme puisse demeurer bienheureuse avec Dieu»⁵.

Les fragments du *De regressu animae* qu'il nous reste à examiner semblent se rattacher moins étroitement aux *Oracles*.

¹ J. Bidez, Vie de Porphyre, p. 33*, note à 12 (renvoyant à Kroll, p. 18 et 73).

² Sur lequel cf. J. J. O'Meara, o. c., p. 125-127.

³ Cf. J. J. O'Meara, o. c., p. 127-128.

⁴ Cf. J. J. O'Meara, o. c., p. 7-10 (à propos du titre *De regr. an.*), 129-136.

⁵ Cf. les parallèles de J. Bidez, p. 38*, note à 4, et de P. Courcelle, o. c., p. 167 n. 4; 205 n. 3.

X 30 (fr. 11, 1 B., p. 38*–40*); 451, 14–453, 16 (p. 539–543 Combès). Dans ce chapitre¹, Augustin loue Porphyre de corriger la métempsychose platonicienne: «sans doute a-t-il admis le retour des âmes humaines, mais dans des corps d'hommes» (non de bêtes), 451, 19–21; de soustraire définitivement aux maux de ce monde l'âme purifiée et établie avec le Père, 452, 2–10. Cf. XII 21 (546, 14–17; fr. 11, 4 B.); XIII 19 (582, 24–583, 6; fr. 11, 5 B.); XXII 12 (II, 590, 2–10; fr. 11, 2 B.) et 27 (II, 620, 20–22; fr. 11, 6 B.).

Le chapitre 32e et dernier du livre X (fr. 12 B; 455–459), p. 42*–43*²; réserve au christianisme «la voie universelle de la délivrance de l'âme»; la formule *quod universalem contineat viam animae liberandae* (455, 5–6) revient par récurrence à la l. 17; de même, 7–8 et 25, l'*inductio Chaldaeorum* («élévation», *ἀναγωγή*), et l'assertion «que cette voie n'a pas encore été portée à sa connaissance par l'histoire»: le *nondum in suam notitiam eandem viam historiali cognitione perlatam* de 455, 8–9 se retrouve 456, 3–4 et 33–34; 459, 9–11³.

Quand il reconstituait le premier livre du *De regressu animae* d'après la *Cité de Dieu*, J. Bidez plaçait le traité longtemps après la *Philosophie des Oracles*, ce «manuel de magie»⁴ qui, selon lui, ouvrait la série des œuvres de Porphyre. Venaient ensuite le *Contra christianos* et la *Lettre à Anébon*, qui «porte déjà... la marque des idées de Plotin»⁵. Dans le *De regressu*, postérieur à la mort de son maître, Porphyre éprouve pour la théurgie, non pas la sympathie de la *Philosophie des Oracles*, encore moins l'enthousiasme de Jamblique, mais une certaine indulgence; il lui accorde un rôle, la purification de l'âme spirituelle (*πνευματική*), qu'il distingue de l'âme intellectuelle (*νοερά*). Cette distinction, qui semble bien avoir appartenu en propre au *De regressu*⁶, excluait l'identification de cette œuvre avec la *Philosophie des Oracles*; de même, le «petit nombre» des élus de X 29, que l'oracle de la p. 59 Kroll oppose à la foule (*ἀγέλη*), contraste avec la révélation universelle de la *Philosophie des Oracles*⁷. Si les deux œuvres n'en faisaient qu'une, toute la chronologie de la vie de Porphyre se trouverait bouleversée; mais malgré la science que J. J. O'Meara a mise au service de cette thèse, celle-ci se heurte à bien des objections⁸.

Faut-il, cependant, continuer à penser que «si la *Philosophie des Oracles* rapportait de nombreux oracles de Dieu comme Apollon, Hécate, etc. . . ., elle n'utilisait jamais la collection des *Oracles chaldaïques* . . .: Porphyre

¹ Cf. J. J. O'Meara, o. c., p. 136–138.

² Id., ib., p. 10–13 (le titre *De regr. an.* «décrit» le contenu de la *Philosophie* tirée des oracles; c'est la thèse de l'ouvrage) et 139–145.

³ Cf. H. Dörrie, dans la recension de J. J. O'Meara, *Gnomon* 32, 1960, p. 322–323.

⁴ J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 18.

⁵ Id., ibid., p. 80–81.

⁶ P. Hadot, *Revue des études augustiniennes* 6, 1960, p. 226–227; H. Dörrie, *Gnomon* 32, 1960, p. 325–326.

⁷ P. Hadot, ibid., p. 239–240; H. Dörrie, ibid., p. 323.

⁸ Cf. surtout les deux recensions citées à l'instant.

n'aurait découvert cette collection que plus tard, et il l'aurait utilisée pour la première fois dans le *De regressu animae*?¹ Certains chapitres, comme 27 et 28, utilisent simultanément le *De regressu* et la *Philosophie des oracles*². P. Hadot va plus loin. D'après lui, H. Lewy «a montré deux choses: 1° certains oracles conservés dans les fragments de Wolff sont des oracles chaldaïques; cela se reconnaît au vocabulaire, si caractéristique, et aux idées exprimées; 2° certains oracles conservés dans la collection chrétienne publiée par Buresch sous le titre *Prophéties des païens* proviennent eux aussi de la *Philosophie des Oracles* de Porphyre et sont des oracles chaldaïques»³. Mais des quatre oracles cités à l'appui du premier point – trois viennent de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, un de Philopon – le dernier est exclu par le mètre anapestique⁴; le mot *δοξεύς* au sens de médium ne se trouve dans aucun fragment expressément attesté comme chaldaïque⁵; et les autres arguments présentés ne sont pas irréfutables; c'est le long morceau de la *Théosophie*, n° 27 – un hymne de dix-neuf vers au dieu suprême –, qui se rapprocherait le plus, pour le fond et la forme, des fragments chaldaïques attestés⁶ et que l'on pourrait ajouter à cette collection, à condition d'admettre, malgré Bidez, que Porphyre connaissait les *Oracles chaldaïques* au moment où il composait la *Philosophie des Oracles*⁷. Reste qu'«aucun des oracles réunis là par Porphyre n'est cité comme 'chaldaïque' par les néoplatoniciens postérieurs; et, tout compte fait, il paraît prudent de continuer à maintenir séparés les trois groupes d'oracles (théosophiques, porphyriens, chaldaïques), plutôt que de fondre des éléments des deux premiers avec le troisième»⁸. C'est ce que nous avons fait en n'exploitant, comme chaldaïques, que les passages du *De regressu* dont Augustin atteste l'origine.

Synésius de Cyrène (370 ? – 413 ?)

La longue vie d'Augustin encadre la brève carrière d'un de ses contemporains, un Africain aussi, – mais non un Nord-Africain au sens d'aujourd'hui. Né à Cyrène vers 370, Synésius n'est peut-être pas un «converti»; nous ne savons pas s'il eut à passer du paganisme au christianisme⁹; un fait

¹ P. Hadot, o. c., p. 208; cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, p. 287; tr. fr., Paris 1965, p. 274.

² Cf. H. Dörrie, o. c., p. 324.

³ P. Hadot, o. c., p. 207.

⁴ Cf. E. R. Dodds, *Harvard Theological Review*, 54, 1961, p. 267 n. 15.

⁵ Id., *ibid.*, p. 267 n. 17.

⁶ Id., *ibid.*, p. 265.

⁷ Id., *ibid.*, p. 265.

⁸ Id., *ibid.*, p. 267.

⁹ Cf. H.-I. Marrou, La 'conversion' de Synésios, *Revue des études grecques* 65, 1952, p. 474–484, repris dans «Synesios of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism», in: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Essays* edited by A. Momigliano, Oxford 1963, p. 126–150.

certain, c'est qu'il eut beaucoup de peine à accepter le sacerdoce; il s'y résolut cependant, et devint en 410 évêque de Ptolémaïs, où il mourut vers 413¹. Du point de vue qui nous occupe ici, il mérite une place à part; son *Traité des Songes* nous a seul conservé un oracle de deux vers²; il en cite plusieurs autres connus d'ailleurs³, avec un fragment inconnu autrement mais plus «orphique» que chaldaïque⁴. Le même doute pèse sur cinq fragments d'évocations que N. Terzaghi a exhumés du commentaire de Nicéphore Grégoras au *Traité des Songes* et qui s'ajouteraient au recueil de Kroll s'ils ne relevaient plutôt, eux aussi, de l'«orphisme»⁵.

Un oracle commun à Synésius et à Psellus⁶ revendique pour le «résidu de la matière», le «fantôme» (εἶδωλον), une place dans les espaces lumineux. L'expression τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον est citée par Lydus, *De mensibus* 6, 13 sv. W., sous la forme τὸ τοῦ παντός ὕλικου σκύβαλον; d'après Jchannes Lydus, ce «résidu» peut parvenir jusqu'à la sphère de la lune, τοῦ σεληνιακοῦ (6, 12). Chr. Lacombrade traduit deux fois le fragment: d'abord «Tu ne laisseras pas au précipice le résidu de la matière, Le fantôme aussi a sa part au séjour de lumière», puis (moins bien) «Tu ne laisseras pas retourner à la terre la souillure de la matière, Car il y a place aussi pour l'εἶδωλον dans la vaste région de lumière»⁷. Il ne s'agit pas du corps, dont Synésius, à la veille encore de l'épiscopat, ne concevait guère la résurrection⁸. Il ne peut être question que du «véhicule» (ὄχημα), du «corps astral» (πνεῦμα), comme dans le passage parallèle de Porphyre que Chr. Lacombrade traduit ainsi: «L'âme entraîne avec elle l'εἶδωλον. Lorsque, en effet, elle est sortie du corps matériel, le πνεῦμα qu'elle avait recueilli dans les sphères l'accompagne. Et comme, en raison de son inclination pour le corps, elle a livré à ce dernier la raison qui lui était départie pour autant qu'elle a été en relation avec ce corps durant son existence, en raison de cette inclination, l'empreinte de la φαντασία se trouve marquée sur le πνεῦμα, et c'est dans ces conditions qu'elle entraîne avec elle l'εἶδωλον»⁹. On remarquera le κύκλος qui ramène à la fin les mots du début. Et voici le commentaire de Synésius: «Elle n'est pas seule apparemment à remonter vers les sphères, la nature qui en est venue; mais toutes les subtiles particules d'air et de feu, qu'elle a entraînées

¹ Cf. la notice de ma Syngencia, Paris 1964, p. 208–210.

² 135 b Petav.; PG 66, 1289 a; p. 151 Terzaghi = p. 59 Kroll.

³ 135 c Petav.; 1289 b; p. 152 T. = p. 64 Kroll, v. 8. — 138 c–d P.; 1293 d; p. 158 T. = p. 62 K., v. 1–3; et voir n. 7.

⁴ 151 c–d P.; 1313 a–b; p. 181 T. = p. 58 K.

⁵ N. Terzaghi, Studi italiani di filologia classica 12, 1904, p. 189–195; les «fragments nouveaux» se trouvent PG 149, 539 b–540 a et 604 a.

⁶ 140 c–d P.; 1297 b; p. 161 T. = p. 61 K.

⁷ Cf. Chr. Lacombrade, Synésius de Cyrène Hellène et chrétien, Paris 1951, p. 156 et 168.

⁸ Cf. Lettre 105, traduite par Lacombrade, p. 220–223 (surtout p. 222 = 248–249 P.; 1485 b).

⁹ Porphyre, Aphormai 29 (p. 13, 6–14, 1 M.); trad. Lacombrade, p. 167.

dans sa chute en devenant nature 'idolique', avant de revêtir son enveloppe de terre, tout cela, disent les oracles, accompagne, à sa remontée vers les cîmes, la meilleure part d'elle-même . . . La 'souillure de la matière' ne saurait être, en effet, le corps divin (entendons: le pur intellect, le νοῦς); et l'on peut croire avec raison qu'une combinaison naturelle et parfaitement unifiée n'est plus jamais disjointe¹. Peut-être, après tout, Synésius a-t-il tracé là «une esquisse, point trop maladroite, de la doctrine orthodoxe du 'corps glorieux'»².

Après avoir cité le fragment d'origine inconnue ἡ μάλα δὴ . . . ἀνάγκη (151 c-d P.), W. Kroll emprunte au *Traité des songes* le distique ainsi introduit par Synésius: « . . . Les oracles connaissent diverses voies. Après la liste complète des manières de s'élever par soi-même, selon laquelle on peut accroître le germe intérieur, ils ajoutent (et voici le texte du fragment): 'Aux uns il (Dieu) a donné de saisir en s'instruisant le symbole (γνώρισμα) de la lumière; il en a rempli d'autres de sa force, même pendant le sommeil'»³. Le «symbole» désigne ici le σύνθημα de la triade que l'oracle p. 51 K. (= Damascius, I 155, 13) «met au cœur» du théurge; l'ἀλκή est la force divine; ailleurs, c'est «par sa propre force» que l'âme séparée des organes matériels peut regarder en haut⁴. Quant au «germe intérieur à accroître», il rejoint le «germe intellectif qui est en nous, que les oracles effraient» en le menaçant de l'abîme ténébreux décrit p. 62 K., μηδὲ κάτω νέουσης . . .⁵; l'expression appartient aussi au 1^{er} Hymne de Synésius⁶.

Une autre méthode pour étudier l'influence des *Oracles* sur Synésius est de comparer les vocabulaires. Les *Hymnes* prêtent à des rapprochements multiples, que R. Keydell et plus encore W. Theiler⁷ signalent à propos de l'édition Terzaghi de 1939. En voici un certain nombre, par ordre alphabétique.

ἀνάγκη. La «nécessité» des *Oracles* est une «fatalité», parfois identifiée à la nature (μὴ φύσιν ἐμβλέψης, p. 49 K.), maîtresse du «troupeau» humain (εἰμαρτὴν ἀγελῆν, p. 59 K.); cf. encore le fragment μοίρας (ou μοίρας) εἰμαρτόν (cj. de Kroll, p. 54, n. 1, pour εἰμαρμένης métriquement impossible) ou εἰμαρτῆς (Theiler, p. 33). Synésius, lui, a la «loi de la nécessité», θεσμός ἀνάγκας, H. 1 (3), 673.

¹ De insomniis, 140 d-141 a P.; 1297 b; p. 161-162 T.; trad. Lacombrade, p. 168.

² H.-I. Marrou, *Revue des études grecques* 65, 1952, p. 482; cf. in: *The Conflict*, ed. Momigliano, p. 147.

³ 151 c-d P. = p. 59 K.

⁴ Proclus, *In rem p.*, II 112, 23-24 K. (p. 52 K.).

⁵ 138 c-d P.

⁶ Synésius, H. 1 (3), 598-599; cf. R. Keydell, *Deutsche Literaturzeitung* 62, 1941, c. 1117; W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942 (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft XVIII, 1), p. 34 (opuscule reproduit, avec l'ancienne pagination à côté de la nouvelle, in: *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 252-301).

⁷ Cf. R. Keydell, l.c., c. 1116-1117; W. Theiler, o. c.

ἄνθος. La « fleur de l'intellect », ἄνθος νοῦ, apparaît au premier vers du long fragment *ἔστιν γὰρ τι νοητόν* (p. 11 K.) et revient souvent dans les Oracles, qui ont aussi plusieurs fois la « fleur du feu », *πυρὸς ἄνθος*, par exemple au v. 14 du fragment le plus long, *νοῦς πατρὸς ἐρρολίζησε* (p. 23–24 K.). A la place, Synésius a des « fleurs de lumière », *ἀνθεα φωτός* (H. 1 [3], 140)¹.

A l'ἀποκοπτικός et à l'ἐκτέμνων appliqués par Proclus (*In rem p.*, II 296, 7 et 10 K.; p. 53 K.) aux anges qui découpent l'âme en en séparant la matière — on pense au Glaucus de la *République* —, correspond chez Synésius l'« œil de Dieu qui coupe la matière », *κοπτικὸν ὄλας*, de l'*Hymne* 1 (3), 369–370².

αἰλή. A la fin du fragment *χρὴ σε σπεύδειν* (p. 52 K.), Kroll (ib., n. 2) et le P. Festugière (*Révélation* III, p. 59 n. 1) sont tentés de lire *πρὸς πατρὸς αἰλάς* (au lieu d'αὐγάς), et W. Theiler (p. 35) lit sans hésitation αἰλάς. Les parallèles d'Arnobé y invitent (II 33 et 62), et Proclus a *αἰλαὶ τῶν θεῶν*, puis αἰλή τοῦ πατρὸς, au début des *Eclogae de philosophia chaldaica* ou *Excerpta vaticana* (1, 1–2; p. 192, 12–13 Pitra). L'H. 1 (3) de Synésius a deux fois (37 et 711) *ἐπὶ σὰς αἰλάς* suivi de *ἐπὶ σοὺς κόλπους*.

βένθος, τὸ et βυθός, ὁ, tous deux apparentés à βαθύς « profond », donnent lieu à des expressions similaires. Κατὰ βένθεα κόσμον se trouve au v. 2 de l'oracle *ἦνίκα δὲ βλέψης* (p. 58 K.) et dans l'H. 1 (3) de Synésius, v. 631–632; cf., sans κατά, H. 5 (2), 49. Au πατρικὸς βυθός de l'oracle *οἱ τὸν ὑπέρκосμον* . . . (p. 18 K.) répond le βυθός πατρῶος de Synésius, H. 5 (2), 27³; cf. le βυθὸν ὄρετον de l'H. 1 (3), 189.

εἰδωλοχαρής « caractérise l'inconstance de la matière »⁴ au v. 3 de l'oracle *μηδὲ κάτω νεύσης* (p. 62 K.) et au v. 92 de l'H. 1 (3) de Synésius.

θητεύειν, qui décrit bien la condition mercenaire de l'âme au service du corps, appartient à l'oracle *διζῆται* . . . (p. 51 K.) et peut-être à l'*Hypotyposis* 25 (p. 75, 30 K.), s'il faut, avec W. Theiler (p. 32), y lire *θητεύειν* pour *θεραπεύειν*; chez Synésius, à l'H. 1 (3), 572–573, *κατέβαν ἀπὸ σοῦ χθονὶ θητεύσαι*; et la suite renchérit: « au lieu de thète je suis devenue esclave » (574–575).

κηλῆς, « tache » ressortit au même contexte: les « taches (provenant) du devenir », *τὰς ἐκ τῆς γενέσεως κηλίδας*, des commentaires de Proclus au *Timée* (III 330, 18 D.; cf. I 221, 31) et au *Cratyle* (71, 18 P.), cités par Kroll (p. 53 et n. 2), ne manquent pas chez Synésius; cf. H. 1 (3), 550–552: « déjà, hélas! je porte la tache sombre de la matière »⁵.

κόλπος, « golfe, sein », oraculaire pour le « sein indicible » de Rhéa-Hécate⁶, décrit chez Synésius la génération du Verbe, que le Père « épand de son sein

¹ Cf. W. Theiler, p. 29 et n. 1.

² R. Keydell, c. 1117; W. Theiler, p. 36 n. 2.

³ Cf. W. Theiler, p. 10.

⁴ Cf. R. Keydell, c. 1117.

⁵ Cf. R. Keydell, c. 1117; W. Theiler, p. 32 et 35 n. 7.

⁶ Proclus, In Timaeum, I 420, 14 D. (p. 19 K.); In Cratylum, 81, 7 P. (p. 30 K.); Damascius, II 90, 3 et 133. 5 (p. 20 K.). Cf. W. Theiler, p. 13 et n. 1; 26 et n. 1.

⁴ Cross, *Studia Patristica* XI

ineffable» (*H.* 1 [3], 405–406; cf. 2 [4], 199–200; 4 [6], 6–7); le poète emploie deux fois ἀπὸ σῶν κόλπων (ib., 532, et *H.* 2 [4], 195), trois fois ἐπὶ σοὺς κόλπους, après ἐπὶ σὰς αὐλάς: *H.* 1 (3), 38 et 712; 2 (4), 293; une fois ἐκ σῶν κόλπων: *H.* 3 (5), 29.

κύων. Aux «chiens terrestres», κύνες χθόνιοι, qu'un oracle (p. 45 K.) fait «jaillir du sein de la terre» — cette «gent démonique que les oracles ont coutume de comparer à des chiens», dit Proclus dans son commentaire de la *République* (II 337, 18 K.), et qu'un autre oracle (ἡερίων . . . , p. 45 K.) associe aux «chiens de l'air», répondent chez Synésius le κίνα τὸν χθόνιον de l'*H.* 2 (4), 246, et les «chiens dévoreurs des âmes», ψυχοβόρους κύνας de l'*H.* 1 (3), 96–97¹. Ce sont les «mauvais anges». Aux bons il revient de «couper la matière», c'est-à-dire de décaper les âmes².

Le λειμὼν πατρός de Synésius, *H.* 1 (3), 688, équivaut au παράδεισος de l'oracle p. 65 K. (n. 1); mais N. Terzaghi rappelle dans sa note à 687 sv. (p. 159) que la «prairie divine» remonte pour les Grecs à la prairie d'asphodèles de l'*Odyssée* (11, 538); elle s'offre à la «chorée» des élus que décrivent Pindare, Aristophane, Plutarque³.

Le λήθη, «oubli», du fragment ἀλλ'οὐκ εἰσδέχεται (p. 50 K.), s'oppose à la «mémoire du pur symbole paternel». De même l'âme «infortunée boit l'oubli de ses propres biens» chez Synésius, *H.* 1 (3), 658–660.

μολύνειν est classique pour les «souillures» de l'âme. Au μὴ πνεῦμα μολύνῃς de l'oracle p. 64 K. répondent les *Hymnes* de Synésius: 1 (3), 548–549, καὶ πνεῦμα σάου / ἀμύλντον, ἀναξ; 2 (4), 277–278, πνεῦμα δὲ σῶσον / καθαρὸν λάβας; de part et d'autre, le πνεῦμα est l'*anima spiritalis* d'Augustin, l'*εἰδωλον* de l'oracle commenté plus haut: οὐδὲ τὸ τῆς ὕλης⁴.

ὄχετός. Les «canaux» qui relient Dieu et le monde, ou Dieu et l'âme, sont communs aux oracles (p. 35 K.: Proclus, *Tim.*, II 107, 11; cf. I 158, 29; 310, 2; II 107, 7; 130, 27; *Crat.*, 91, 12 P.) et aux *Hymnes*: 2 (4), 202–203, δ ζωᾶς / ὄχετός; 1 (3), 306; 4 (6), 36⁵. Ce sont les *lineae animae* de Marius Victorinus, *Adv. Arium*, IV 25, l. 32 Henry-Hadot (PL 8, 1131 d).

πρηστήρ, «éclair» apparaît dans les deux oracles p. 42 K. et sous la forme des composés: πρηστηροδόχοι au v. 4 de τοῦ δὲ γάρ (p. 20 K.), et πρηστηροκράτωρ, hapax d'après Terzaghi, au v. 161 de l'*H.* 1 (3).

Aux πυρὸς ἔργα des oracles αὐτὸς δ' ἐν πρώτοις (p. 55 K.) et μιννυμένων δ' ὄχετῶν (p. 17 K.) répond πυρίων δι' ἔργων . . . καρπὸν de l'*H.* 1 (3), 640–642.

σπεύδειν, «se hâter»: soit vers les «hauteurs» ou la «lumière» (p. 52 K.), soit «vers la prairie du Père» (Syn., *H.* 1 [3], 689)⁶.

σπινθήρ, «l'étincelle de l'âme formée de l'Intellect, du Souffle divin et du chaste amour» (p. 26 K.) fournit un des meilleurs rapprochements avec

¹ Cf. R. Keydell, c. 1117; W. Theiler, p. 36.

² Ci-dessus, ἀποκοπτικός.

³ Cf. Histoire des religions III, Paris 1955, p. 220.

⁴ Ci-dessus, p. 35 et 37.

⁵ Cf. R. Keydell, c. 1116; W. Theiler, p. 26–27.

⁶ Cf. Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1964, p. 180–181

Synésius, qui dans l'*H.* 1 (3), 560–564, s'adresse ainsi au Père: «Je porte en moi un germe venu de toi, une étincelle de noble intelligence, qui s'est enfoncée dans les profondeurs de la matière»¹. Le fragment a pu contribuer à la formation de la triade augustinienne *mens – amor – notitia*, où l'amour joue un rôle de liaison².

Le σύνθημα déjà rencontré à propos de λήθη a pour synonyme dans les *Oracles* σύμβολον (fr. σύμβολα γάρ . . . , p. 50 K.) et chez Synésius σφραγίς: l'*H.* 1 (3) rapproche les deux termes: σύνθημα δίδου/σφραγίδα τεάν (539–540; cf. 621: σφραγίδα πατρός).

σύρειν (κατασύρειν), «tirer», pourrait avoir une valeur technique. Aux trois cas des *Oracles* (p. 20, 34 et 36 K.) correspond (πνοιαῖς ἀπὸ σῶν ὀχετῶν) κατασρομέναις *H.* 1 (3), (305–) 307.

ταναός «long, étendu», attribut de la «monade qui engendre deux» (p. 15 K.), qualifie aussi «la flamme de l'intellect tendu à l'extrême», τοῦ ταναοῦ ταναῆ φλογί (p. 11 K. = Damascius, I 154, 21). Chez Synésius, c'est une épithète de la matière (*H.* 1 [3], 40)³.

ταρσός, «cou-de-pied, empennage» désigne métaphoriquement la «force motrice»: celle du feu dans l'expression oraculaire (p. 52 K.) ταρσός τοῦ πύρός; celle de l'âme dans l'*H.* 2 (4), 285, ou des «amours qui élèvent» dans l'*H.* 9 (1), 118–119; dans l'*H.* 1 (3), 618–619, il s'agit de «déployer les ailes de l'intellect». Le mot est très fréquent chez Synésius⁴.

τομή s'applique à l'«éclat du Premier Intelligible qui blesse les yeux», νοεραῖς στράπτουσα τομαῖσιν (Damascius, I 154, 19; p. 11 K.)⁵. C'est ailleurs une «coupure» ou «division» «indivisible», ἀτομος τομή (Syn., *H.* 1 [3], 201), qui reste intellectuelle, νοερά (ib., 214; 2 [4], 129)⁶.

Conclusion

Si l'effort des Africains d'«expression» latine pour rendre en leur langue les termes techniques des *Oracles* permet des comparaisons instructives, nul doute que les parallèles de Synésius, où les mots oraculaires se retrouvent si souvent, ne confirment en maint endroit les citations néoplatoniciennes⁷. Ainsi, à la fin du III^e siècle, au IV^e et au début du V^e, toute une partie de la patristique atteste l'influence des *Oracles*.⁸

¹ Cf. R. Keydell, c. 1117; W. Theiler, p. 30; et ma Syngeneia, p. 209 et n. 5–9.

² W. Theiler (p. 9 n. 2) cite les *copulare* du De trinitate (9, 13; 15, 18); et cf. A.-J. Festugière, Révélation III, p. 57–58.

³ Cf. W. Theiler, p. 35 et n. 2.

⁴ Cf. N. Terzaghi, Hymni, Indices, s. v. (p. 320); W. Theiler, p. 23–24 et 27 n. 3.

⁵ Cf. le commentaire d'A.-J. Festugière, Révélation IV, p. 133 et n. 2.

⁶ Cf. W. Theiler, p. 11.

⁷ Cf. R. Keydell, c. 1117.

⁸ Le manuscrit ayant été déposé dès la fin du congrès, en septembre 1967, il n'a plus été possible de renvoyer au «Porphyre et Victorinus» de P. Hadot (Paris 1968).

Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie

I. ESCRIBANO-ALBERCA, Bamberg

Im Zeitbegriff Gregors von Nyssa zählen viele Komponenten. An erster Stelle sei die spezifisch-christliche Einstellung erwähnt, wonach die Zeit, als zugeordnete Heilszeiten erfaßt, eine entwicklungsmäßige Dynamik erfährt. Diese heilsgeschichtliche Betrachtungsweise, vorwiegend in ihrer alexandrinischen Fassung des Ausgerichtetseins auf das Kommende in der vorwegnehmenden Schau, hat Gregor geerbt und tradiert. Dabei läßt er die origenistische Leidenschaft für die vielfältigen Verflechtungen des Alten und des Neuen Testaments nur sehr leise zu Wort kommen.

Weit wichtiger als die Heilszeiten ist einem Gregor die Zeitlichkeit, die bei der Forderung des unaufhörlichen Aufstiegs als wesentliches Mittel zur Gestaltung der menschlichen Person gehört. Da der Christ erst zu dem werden kann, was er werden soll, wenn er im Horizonte der göttlichen Transzendenz seine Bewegung vollzieht, so gehört die reale Zeit als Medium der Bewegung zum Gelingen des Willenszieles. Die Bewegung vollzieht sich linear, und zwar in einer nie endenden Entwicklung, da die jeweiligen mystisch-ekstatischen Durchbruchsphänomene angesichts der immer entrückten Transzendenz nur als vorläufige Zwischenstationen angesehen werden können. So wird die reale Zeit des Aufstiegs zur Zeitlichkeit, die konstituierend zur Ich-Werdung gehört. Diese Fassung der Zeit ist Resultat der Betonung zweier Elemente: des Willens und der Transzendenz. Sie ist nicht ausschließlich Sache der christlichen Auffassung. Sie kann qualitativ als dieselbe im gnostischen System auftreten, wo ja für die Auffassung der Transzendenz ihre extreme Entrücktheit maßgebend ist¹. Sie begegnet uns heute zum Beispiel in der Philosophie Karl Jaspers².

¹ „Vielleicht kann man sogar sagen, daß überhaupt erst durch die Ansetzung eines die ganz gegenständliche Welt überbietenden, durchaus akosmischen Prinzips, das selber nicht direkt Gegenstand werden kann und doch das letztlich Gesuchte ist, das Bild des Linearen statt des Geschlossen-Kreisförmigen für die Erkenntnis (als Suche nach dem Grunde der Erscheinungen) hat eintreten können“ (H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* II 1, Göttingen 1954, 84 Anm. 2).

² Bei dieser Zeitauffassung sind wir selbstredend weit entfernt vom Kreidenken des Griechentums. Es soll aber darin nicht eine spezifisch christliche Leistung gesehen werden, zumal der unaufhörliche Fortschritt nicht als Kongruenz zur geschichtlichen Offenbarung, sondern wesensnotwendig als Pendant zur Auffassung der Transzendenz hingestellt wird. Die paradoxe *θεωρία* Gregors erlaubt ihm, diesen Zeitbegriff in seine Lehre einzubeziehen.

Das Vorhandensein dieses Zeitbegriffs macht aber die Annahme der Existenz einer mystisch verinnerlichten Zeit bei Gregor schwierig. Diese Zusammenschumpfung der realen Zeit zu einer qualitativ verschiedenen „inneren“ Zeit, die die Vollendung des Individuums geradezu als Aufhebung der Spannung der realen Zeit einführt, muß naturgemäß bei einem Denker zu kurz kommen, welcher bei jedem Aufgipfelungserlebnis sofort mit der Mahnung antritt, hier hätte man nur eine Zwischenstation auf das Endziel hin gemacht¹.

Paradoxerweise: Der griechische Kirchenvater, welcher das Lineare mit solch „faustischem“ Geist aufgegriffen hat, huldigt auch dem griechischen Kreisdanken. In seiner Definition der Auferstehung und überhaupt in seiner Maschinerie um den *ἐκὼν*-Gedanken finden wir die griechische Auffassung von der Vervollkommenung im endlichen Zustand durch Regenerierung im anfänglichen Status zentral und nicht bloß akzidentuell vertreten. Die Auferstehung ist nach Gregor die Wiederherstellung des Urzustandes oder Rückversetzung der menschlichen Natur in den Urzustand: *ἢ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις*².

Dieser Gedanke ist gegründet auf dem Prinzip von der Vollkommenheit als Zurückversetzung des *τέλος* in die *ἀρχή*. Dieses Prinzip begegnet uns in der Erklärung der Sterblichkeit der Menschen, die bei Aristoteles dem Arzt Alkmaion von Kroton zugeschrieben wird. Danach sterben die Menschen, weil sie nicht imstande sind, den Anfang mit dem Ende zu vereinigen — *τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι*³.

Bei Plotin ist das Prinzip in der Gestalt einer landläufigen Maxime dokumentiert, die mannigfache Anwendung erfährt. Als anthropologische

Über die Überwindung des kreisförmigen Denkens eines Origenes bei dieser Auffassung des „progrès perpétuel“ berichtet J. Daniélou, Grégoire de Nyssé, *La Vie de Moïse*, 2. éd., Paris 1955 (S. Chr. 1 bis), 107 Anm. 1.

¹ Eine innere „consumatio mundi“ für das Individuum, wie sie bei Origenes vorhanden ist, findet man bei Gregor sehr schwer. Deshalb ist der Immanentisierungsvorgang, der bei der Vorwegnahme der *θεωρία* eintritt, nur sehr schwach. Gregor befindet sich hier ferner im größtmöglichen Abstand zu Plotin. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Mystik Gregors eher platonisch — auf das Reale hin ausgerichtete „pensée de recherche“ — als neuplatonisch.

² De anima, PG 46, 148 A. Cf. ibd. 156 C; 157 B.

³ Aristoteles, Probl. 17, 3 — 916 a 34. Nach R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, 86, fußt auf diesem Prinzip, in seiner Umkehrung für die Seele, die Unsterblichkeit der Seele bei Plotin. Bei den Körpern tritt die Auflösung durch die geradlinige Entwicklung ein. Sollten aber die Körper zur *ἀρχή* zurückkommen können — „se rétrempir dans ses origines“ —, so würde das bedeuten, daß sie sich ewig regenerieren könnten — der Kreis ist die Regeneration. U. von Wilamowitz-Moellendorff (Platon I, Berlin 1920, 461 bis 462) referiert über diese Lehre des Alkmaion: „daß die Seele unsterblich wäre, weil sie den Göttern in ihrer ewigen Bewegung gliche; Götter sind dem Alkmaion die Planeten“. Nach Wilamowitz-Moellendorff nimmt Phaidon 245 C aus dieser Lehre seinen Ausgang. Auch nach Pierre-Maxime Schuhl (*L'œuvre de Platon*, Paris 1954, 42) die Meinung des Alkmaion „s'inspire de la notion pythagoricienne de l'âme“. Diese Lehre von der Sterblichkeit der Körper wird als Kontrast zur Auffassung von der Unsterblichkeit der Himmelskörper ausgebildet: „à la différence des astres qui recommencent à parcourir leur orbite lorsque une révolution est achevée“.

Lehre wird es Enn. III 9, 2 aufgefaßt: Danach soll jeder für sich sorgen, daß der Anfang und das Ende ein und dasselbe seien¹.

Es gilt ferner, daß ein Prinzip (in der Wissenschaft) seine Vollkommenheit dadurch ausweist, daß es als *ἀρχή* gleich dem *τέλος* ist². Die Gestalt eines fest überlieferten Topos hat dieses Prinzip bei der Wendung, die Fekundation der Seele durch Gott sei ihr Anfang und Ende, *ἀρχή καὶ τέλος*³.

Diese wörtliche Fixierung eines Prinzips ist in einer Atmosphäre vielsagend, wo die Hinwendung der Seele zu ihrer eigenen Innerlichkeit als Methode zur Erfassung der intelligiblen Welt als Rückwendung der Seele zu ihrem Ursprung aufgefaßt wird⁴.

Plotin nimmt konsequenterweise für die Bezeichnung der geistigen Bewegung des Menschen ein Bild auf, das die Griechen gerne verwendet hatten: Das Gelingen der Einsicht in die intelligible Welt ist der Rückkehr des Odysseus vergleichbar⁵. Darin ist ausgedrückt, daß die Vollkommenheit in der Übereinstimmung des Endes mit dem Anfang zu erreichen ist.

In der Patristik ist dieser griechische Grundgedanke bei der Behandlung der Vorzüge der „Ursprünglichkeit“ der *εἰκόν* vernehmbar. Wir treffen diese Denkart in der *Oratio adversus Graecos* des Tatian sehr deutlich dokumentiert. Diese Einstellung kann man sonst bei beliebig vielen kirchlichen Schriftstellern verfolgen. Sie wird uns bei Gregor von Nyssa in einer geradezu klassischen Formulierung begegnen. Die Wendung der Seele zu ihrer *εἰκόν* ist die Rückkehr *πρὸς τὴν συγγένειαν τὴν ἀρχαίαν*⁶. Danach läuft die Definition der Auferstehung auf dasselbe hinaus: die Wiederherstellung des Alten⁷.

Was die alexandrinische Überlieferung des Prinzips von der Einheit von *ἀρχή* und *τέλος* angeht – wir können hier begreiflicherweise nicht die Ge-

¹ III 9, 5: *εἰς ἀρχὰς τὰς ἐν αὐτῷ καὶ τέλει εἶναι*. So ist der Kontakt mit der intelligiblen Welt gewährleistet. Diese Einheit findet nach Plotin eine Parallele im Modell der Wissenschaften, wo edes Theorem die ganze Wissenschaft in sich enthält, so daß das Theorem Anfang und End sei: *αὐτὸ ἀρχή καὶ τέλος* (III 9, 2, 4). Nach E. Bréhier (Plotin III, Paris 1956, 169) dieses Fragment „contient seulement une image, assez fréquente chez Plotin, pour faire saisir ce qu'est l'âme à son niveau supérieur (comparer Enn. IV, 3, 2 fin)“.

² Enn. V 8, 7, 45–47. Ein solches Prinzip wäre ein kausaler Syllogismus, wo die Folgerung schon ohne die Prämissen ersichtlich wäre. Das geschieht bei der Entstehung der geschaffenen Welt als – abgeschwächtes – Gleichnis der Ideenwelt: ohne Reflexion (V 8, 7, 36 ff.).

³ Enn. VI 9, 9, 20–21.

⁴ Enn. V 3, 4, 11 ff. Cf. die „Notice“ Bréhiers, V, S. 40. Cf. im selben Sinn V 6, 5, 15 ff. mit Anm. 1 Bréhiers z. Stelle. Cf. V 1, 1: Über den Zustand des Sich nicht-mehr-Erinnerns der Seele an ihren eigenen Ursprung. Die neuplatonische Verliebtheit in die ontologischen Rangordnungen arbeitet ja unter der Annahme, daß der Ursprung die Vollkommenheit darstellt (cf. III 3, 4, 45 ff.).

⁵ V 9, 1, 21.

⁶ Or. adv. Graecos, 20. Wir zitieren nach der Ausgabe von Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, Madrid 1954 (Biblioteca de Autores Cristianos 116), die den Text von Schwartz (TU 4, 3) wiedergibt. Die zitierte Stelle: BAC 116, S. 602. Cf. ibd., S. 601: *ἀρχαίον παραίτησθαι*.

⁷ Or. adv. Graecos 6, BAC 116, S. 530: Gott (...) wird meine ihm allein sichtbare Substanz in das Alte wieder einsetzen: *ἀποκαταστήσαι πρὸς τὸν ἀρχαίον*.

schichte des Zeitbegriffs bei diesen Schriftstellern verfolgen —, so begegnet uns das Prinzip in seiner Materialität bei Philo. In der Erörterung der Bedeutung des Neumondfestes schreibt Philo, das Fest sei mit der Absicht gestiftet, „wieder um uns eine herrliche Lehre zu erteilen: daß wir nämlich in allen unseren Handlungen das Ende mit dem Anfang in Einklang stehen lassen sollen — τὰ τέλη συνωδὰ ταῖς ἀρχαῖς“¹.

Bei Clemens von Alexandrien begegnet uns eine christologische Fassung des hier verfolgten Prinzips: Christus ist Alpha und Omega, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (Apoc. 21, 6)². Nun bringt Clemens die Lehre: Durch Christus Alpha und Omega wird das τέλος zur ἀρχή und vervollkommenet sich in der ἀρχή von oben — οὐ μόνον τὸ τέλος ἀρχὴ γίνεται καὶ τελευτᾷ πάλιν ἐπὶ τὴν ἀνωθεν ἀρχήν³.

Christus besitzt die Vollkommenheit: er ist ja κύκλος⁴. Der Christ wird monadisch, besitzt also die Vollkommenheit der Monade, wenn er durch den ἀρχή-τέλος-κύκλος sich in die göttliche Monas einreihen läßt⁵.

In den *Eclogiae propheticae* hat Clemens eine Lehre aufgenommen, wonach die Gerechten in die selbe Einheit wiederhergestellt werden — εἰς τὴν αὐτὴν ἐνότητα ἀποκαταστασόμενοι. Es sind dieselben Gedanken wie früher: Die Monade ist wiederum die ἀρχή, worin man wiederhergestellt wird — εἰς ἀρχὴν γὰρ ἡμερῶν τέτακται⁶.

In diesem Text scheint auch die zeitliche Bewegung — deshalb übersetzen wir ἀποκατάστασις mit Wiederherstellung — angegeben zu sein: ἐπὶ τὴν πρώτην μονήν, in die frühere Stätte⁷.

Von diesem Zeitbegriff aus erhellt weiter die Tatsache, daß Clemens den Gnostiker als „das zur ersten Ehre — πρώτη τιμή — berufene Geschlecht“ definiert⁸.

Bei Origenes hat dieses Prinzip schon ganz eindeutig bei der Lehre der ἀποκατάστασις seine Auswirkungen gezeigt. Von der Wiederherstellung heißt es: *semper enim similis est finis initiis*⁹. Das gilt für die Welt der Seelen

¹ Spec. II 142, C.-W. V, 119, 21–120, 1. Die Anwendung des Prinzips gleitet in den üblichen Moralismus des Philo über. Cf. weiter spec. II, 157, C.-W. V, 123, 16–17: die Bekundung des Vorrechtes der ἀρχή und des τέλος beim Fest der ungesäuerten Brote.

² Strom. VI 141, 7, GCS II, 503, 32–504, 1.; Strom. IV 151, 1, GCS II, 318, 3ff.; Paed. II 75, 2, GCS I, 203, 23.

³ Strom. IV 157, 1, GCS II, 318, 3–4.

⁴ Strom. IV 156, 2, GCS II, 318, 1–2. Cf. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957, 43.

⁵ Ibid. über das Monadisch-Werden des Christen. Cf. auch Strom. IV 151, 3–152, 1, GCS II, 315, 20 ff. Strom. VII 107, 3–4, GCS III, 76, 4 ff.: Hier heißt die μονάς: μῆμημα τῆς ἀρχῆς. In einer strengeren Fassung der negativen Theologie des Clemens heißt es, Gott stehe jenseits des „Einen“ und über der Monade: Paed. I 71, 1 (S. Chr. 70, Paris 1970, 236).

⁶ Ecl. proph. 56, 3, GCS III, 153, 4 ff.

⁷ Ecl. proph. 56, 6, GCS III, 153, 19.

⁸ Strom. III 69, 1, GCS II, 227, 11–12.

⁹ De princ. I 6, 2, GCS V, 79, 22–80, 1. Cf. De princ. II 1, 3, GCS V, 81, 19 ff.

ebenso wie für den Kosmos¹. Die Wiederherstellung ist: Zurückversetzung in den Anfang: *finis ad principium reparatus et rerum exitus conlatus initiis*². Die ἀρχή ist eindeutig zeitlich bestimmt: das *in principio* von Gen. 1, 1³. Die Wiederherstellung des Menschen hat eine bestimmte Zeitrichtung: εἰς τὴν ἀρχαίαν τάξιν⁴.

Auch in der Christologie hat dieses Prinzip Anwendung gefunden: *Christus restitutus est in statu quem habuit „a principio apud Deum“ priusquam exinaniret*⁵.

Diese Zeitauffassung deutet sich bei Basilius leise in dem Motiv des Paradieses an. Nach der Schilderung der Vorzüge des paradiesischen Lebens ergeht die Einladung zur Rückkehr – παλινδρομήσαι⁶. Die Bekehrung ist die Umkehr zur ἀρχή πρὸς τὸν ἐξ ἀρχῆς δεσπότην, τὴν ἀρχαίαν δουλείαν⁷. Sollte

¹ De princ. I 1, 3, GCS V, 109, 1–8.

² De princ. III 6, 3, GCS V, 284, 3–4. Cf. De princ. III 6, 4, GCS V, 286, 8–9 mit den Angaben im App. z. Stelle aus den Anathemen der Synode von Konstantinopel 543.

³ De princ. II 6, 8, GCS V, 289, 29–30: *ad hoc principium finem omnium consummationemque convenit revocari*.

⁴ De princ. II 10, 8, GCS V, 183, 2–5. Hier wurden vom Herausgeber im Apparat die betreffenden Stellen aus Gregor von Nyssa beigelegt, die Ähnliches aussagen, mit dem Vermerk: „Vgl. den ähnlichen, wohl von Origenes entlehnten Ausdruck“.

⁵ In Matth. Com. Series 50, GCS XI, 110, 15–17; über „Le Verbe ‚rétabli‘ dans sa plénitude“ cf. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, 198 ff. Mme. Harl spricht sich ohne Vorbehalte für die Bedeutung der ἀποκατάστασις bei Origenes als Wiederherstellung im Urzustand aus: „Le Verbe ἀποκαταστασθαι signifie précisément chez Origène le fait qu’une chose revient dans son état primitif“ (S. 200 Anm. 40). Cf. A. Méhat, *Apocatastase. Origène, Clément d’Alexandrie*, Act. 3, 21, Vig. Christ. 10, 1956, 196–214. In Bezug auf diesen Terminus hat Méhat festgestellt, daß er erst bei Origenes diese bestimmte Richtung in die Urzeit annimmt: „C’est Origène, qui le premier, du moins à l’intérieur de la grande Eglise et de la tradition alexandrine, l’a lié à la doctrine de la restauration à l’état primitif“ (S. 214). Unter den Momenten, die nach Méhat für die Neufassung des Terminus ausschlaggebend sind, befindet sich das aristotelische Prinzip von der Identität des Anfangs und des Endes, De princ. I 6, 2 (S. 213–214). Über die Gleichsetzung von Eschatologie und Protologie bei Origenes cf. H. Crouzel, *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 153. Am eingehendsten hat sich mit dem Prinzip der Wiederherstellung des τέλος in der ἀρχή H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* II 1, 192 ff. beschäftigt. Daß diese Einstellung des Origenes nicht ganz auf das Konto seiner vermeintlichen Anlehnungen an gnostisches Denken kommt – Jonas will „das System im Ganzen“ (S. 207) als gnostisch kennzeichnen –, sollte durch die Heranziehung des griechisch-klassischen Denkschemas in der Zeitauffassung bewiesen werden: Wir haben am Anfang die Sentenz des Alkmaion bei Aristoteles angegeben. Abgesehen davon sollte Origenes nicht ausschließlich aus der Schrift De princ. beurteilt werden. Wie schon früher angedeutet, begnügen wir uns mit dem Aufweis der Belege für die Existenz des Prinzips ἀρχή – τέλος bei Origenes; begrifflicherweise können wir hier nicht die Frage nach den Implikationen des Systems des Origenes mit der Gnostik aufrollen.

⁶ Basilius, De paradiso, Or. III 3, PG 30, 65 A. Basilius kennt die einzig zulässige Lösung der durch das Paradiesmotiv verursachten existentiellen Spannung: die Immanentisierung. Die Befreiung von den Leidenschaften ist schon der paradiesische Zustand: De hominis structura, Or. II 4, PG 30, 45 B.

⁷ In ps. 115, 4, PG 30, 113 A.

der *Sermo asceticus* Basilus zugesprochen werden können, so fänden wir darin sehr deutlich die auf dem hier verfolgten Zeitbegriff aufbauende *εικών*-Theologie. Die Bewegung der Rekuperierung des Gottesbildes scheint diesem Zeitschema zu huldigen¹.

Nichts anderes als die Identität des Endes mit dem Anfang scheint Gregor von Nyssa in seiner berühmten Definition der Auferstehung vor Augen zu haben: *ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις*². Ähnliches gilt für die wiedererlangte Reinheit der Seele im Eschaton: darin wird das wieder zum Aufleuchten gelangen, was im Anfang die Seele war³. Im Akt der religiösen Selbsterkenntnis wird der Mensch zum Erkennen dessen kommen, was er hatte, was er verlor, in welcher Verfassung die Natur am Anfang war — *κατ'ἀρχάς* —, welche Not die Gegenwart mit sich bringt. „Damals gab es keinen Tod, keine Krankheit, nicht das Wort „Dein“ oder „Mein“ . . .“⁴.

Dieses Prinzip der Identität *ἀρχή* — *τέλος* wird von der *εικών*-Theologie des Nysseners geradezu postuliert. Die Gottebenbildlichkeit war im vorzeitlichen Stadium so vollkommen, daß es im menschlichen Streben nur danach zu trachten gilt, die frühere Vollkommenheit wieder zu erlangen. Aus dieser Perspektive könnte uns auch einleuchten, warum Gregor von Nyssa in seiner *εικών*-Theologie keine Schattierung in der Begrifflichkeit *εικών* — *ὁμολοῖσις* zuläßt. Die *ὁμολοῖσις* kann nach Gregor unmöglich irgendein Plus der *εικών* gegenüber besitzen. So heißt die *εικών*: *ἐξ ἀρχῆς χαρακτήρ*⁵.

Am deutlichsten hat sich Gregor über diesen Sachverhalt in seiner Oratio XV zum Hohenlied geäußert. Danach unterscheidet sich die menschliche Natur von den übrigen Geschöpfen dadurch, daß sie nicht erst durch eine Einleitung zur Vollkommenheit geführt wird, da sie schon aus ihrer ersten Existenz der Vollkommenheit gleichgestaltet wurde: sie war ja *εικών*⁶. Soweit die menschliche *εικών* als ein *κατ'εικόνα* Christi gesehen wird, gilt es: „nach dessen (Christi) Bild sind wir aus der *ἀρχή* und werden wir es wieder sein“⁷. Gregor scheint im Zuge seiner unbedingten Anerken-

¹ *Sermo asceticus* 1, PG 32, 869 D: *ἐπανελθωμεν εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς χάριν*. Cf. PG 32, 872 A: *πάνιν* im Zusammenhang mit der Gewinnung der *εικών*.

² Cf. die oben mitgeteilten Stellen aus *De anima*, sowie *Eccl. Or. I*, Jaeger V, 296, 18–19. Johannes B. Aufhauser, *Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, München 1910, 44 ff., bietet eine vollständige Liste der Stellen zu dieser Definition der Auferstehung.

³ *Eccl. Or. I*, Jaeger V, 296, 12–13.

⁴ *Eccl. Or. V*, Jaeger V, 386, 6 ff. Die Beschreibung des *κατ' ἀρχάς* gleitet sehr eindeutig in eine Erinnerung an das Paradies als „goldenes Zeitalter“ hinüber. Bei dieser Auffassung des Uranfänglichen in der Erinnerung der Selbsterkenntnis schimmert die gnostische Fassung der „Eigentlichkeit“ vor der zeitlichen existentiellen Weltverlorenheit durch. Cf. *De beat. III*, PG 44, 1225 D.

⁵ Ps. II, c. 16, Jaeger V, 173, 20. Cf. *De anima*, PG 46, 157 D: *τὸ κοινὸν εἶδος τὸ ἐξ ἀρχῆς* κ. τ. λ. Cf. *De perf.*, Jaeger VIII, I, 195, 4–5: *εἰς τὸ γενέσθαι ὅπερ ἦς ἐξ ἀρχῆς*.

⁶ *Cant. Or. XV*, Jaeger VI, 458, 4–9.

⁷ Ps. II, c. 11, Jaeger V, 116, 25–26. Cf. *Cant. Or. XV*, Jaeger VI, 439, 18–19: *τὴν πρῶτην . . . μακαριότητα*.

nung des *τὸ κατ' ἀρχάς* so weit zu gehen, daß er die in der neuen Heilsordnung gewährte Gnade nur als Wiederherstellung der „protologischen“ ansieht¹.

Es hieße die gesamte Bildtheologie Gregors zu entfalten, wollten wir diesen Sachverhalt weiter verfolgen. Es sei aber gestattet, auf die Relevanz zweier mit der Bildtheologie konfluenten Motive für diese Zeitauffassung, des Motivs der „Kleider aus Fell“ und der Rückkehr zum Paradies, hinzuweisen.

So heißt es über die Kleider, die der verlorene Sohn von Gott Vater empfängt — diese Kleider sind das Gegenstück zu jenen aus Fell, *δερμάτινοι χιτῶνες*, die der Mensch nach der Sünde bekommen hat² —, daß sie nicht neue Kleider, sondern die ersten sind, deren man mit dem Ungehorsam verlustig geworden war³.

Das Bild von der Rückkehr zum Paradies spricht auch eine beredte Sprache, was den Zeitbegriff angeht. Die Wiederherstellung — *ἀποκατάστασις* — des göttlichen Bildes wird durch eine Bewegung bewerkstelligt, die die Richtung auf das Verlorene hin sucht: *παλινδρομεῖν* heißt es⁴. Man höre die Beschreibung der Vorzüge des Paradieses, deren Wiedererlangung vom Christen anzustreben ist⁵.

Diese Bilder bedürfen einer Interpretation. Wir können im Falle der Restitution des „alten Kleides“ und der „Rückkehr zum paradiesischen Zustand“, anders als bei der Wiederherstellung bei der Auferstehung und bei der kosmischen Wiederherstellung überhaupt, diese Aussagen nicht kosmologisch-räumlich interpretieren. Ebenso hat es mit der Zeitbestimmtheit zu geschehen, die sich darin kundtut: Die Rückkehr ist eine verinnerlichte Rückkehr, die „innere Zeit“. Denn wir haben es hier mit einer mystischen Lehre zu tun und nicht mit einer womöglich gnostischen Mythologie⁶.

¹ Cant. Or. IV, Jaeger VI, 101, 1: *ὁ καὶ τὸ πάλιν τὸ κάλλος*.

² Über die Kleider aus Fell: J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, deux. éd. Paris 1953, 48 ff.; W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, 124 ff. Cf. bei Völker ibd. die *λαμπρά ἐνδύματα* des Urstandes. Über die Herkunft dieses Bildes berichten Daniélou und Völker, sowie J. H. Srawley, *The Catechetical Orations of Gregory of Nyssa*, Cambridge 1956, 42 Anm. 14. Cf. Gnostisches Material bei A. D. Nock — A.-J. Festugière, *Hermès Trismégiste*, I, deux. éd. Paris 1960, 82 (Gen. 3, 21 und die direkte griechische Tradition).

³ Orat. domin., Or. V, PG 44, 1184 B.

⁴ Virg. c. 12, Jaeger VIII, I, S. 302, 5–20. Hier heißt es *εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις* (302, 6); beim *παλινδρομεῖν*: *ἐπανελθεῖν ἐπὶ τὴν ἀρχαίαν μακαριότητα* (302, 19–20).

⁵ Cant. Or. V, Jaeger VI, 152, 18 ff.

⁶ Cf. über die Rückkehr zum paradiesischen Zustand W. Völker, *Gregor von Nyssa* 244. Daniélou (*Platonisme* 86): „Et toutes les figures du Paradis sont interprétées au sens figuré. Sur ce point Grégoire ne vérifie aucunement l'interprétation réaliste et cosmique que Dom Stolz donne du retour au Paradis par la vie mystique et qui confond le plan spirituel de la régénération intérieure et le plan eschatologique de la résurrection corporelle.“ Es ist richtig, was Daniélou (S. 9) über die verschiedenen Arten der Realisierung der Wiedergewinnung des paradiesischen Zustandes feststellt: die Taufe, die Apathie, die *θεωρία*, die Ekstase. Bei jeder Mystik geht es um eine immanentisierte Vorwegnahme in der Innerlichkeit.

Allein, um bei der Zeitbestimmtheit zu verweilen, die verinnerlichte Zeit – in der *θεωρία*, in der Ekstase, um bei den deutlichsten Beispielen davon zu bleiben – ist immer eine Vorwegnahme, aus dem mystischen Drange nach einem Gegenwärtig-Haben entstanden. Als Vorwegnahme muß aber die innere Zeit eine Sinnrichtung haben, selbst wenn sie als sich in einem Punkt – und nicht in einer Abfolgelinie – ereignend gedacht wird. Es ist nur folgerichtig, wenn Gregor, der sich die Auferstehung als Wiederherstellung in den Urzustand denkt, bei der Verinnerlichung der Zeit die Sinnrichtung auf die „protologische“ Zeit hin beibehält¹.

Indes, Gregor ist nicht nur in der Beschreibung der Auferstehung und der Rückkehr zum paradiesischen Zustand sehr großzügig mit diesem origenistischen Zeitbegriff umgegangen, sondern hat auch die Lehre von der Wiederherstellung des Universums bejaht². Durch den origenistisch-technischen³ – wenn auch schwerwiegend von der origenistischen Bedeutung abgewandelten⁴ – Gebrauch des Terminus *ἀποκατάστασις* entwächst den

¹ Es könnte überhaupt die Frage gestellt werden, ob, ähnlich wie mit der Reduktion einer kosmologisch-räumlichen Aussage auf eine anthropologische (Heils-)Bestimmtheit – so oft die Mystik, ebenso die der Mystik querliegende Entmythologisierung Bultmanns –, auch die reale Zeit in einer derartigen Reduktion entschwinden kann. Zwischen realer und verinnerlichter Zeit muß eine Analogie obwalten, die der völligen Aufhebung der realen Zeit hindernd im Wege steht. Zeit ist auch die zutiefst menschliche Kategorie, deren Aufhebung der Aufhebung des Anthropologischen überhaupt gleichkommt. Folglich muß die verinnerlichte Zeit die Züge der realen Zeit an sich tragen. Das ist vornehmlich bei einem Denker der Fall, welcher, wie Gregor es tut, mit der realen Zeit – des unaufhörlichen Aufstiegs – durchgehend operiert und die Vorwegnahme des Endresultats der Bewegung in der realen Zeit nur als Durchbruchphänomen hinstellt, das sich anspornend auf die anthropologische Bewegung in der realen Zeit auswirkt.

² Zur Lehre von der Wiederherstellung des Universums bei Gregor: Katechese, o. 8, 26, 35 (Srawley, S. 41, 2 ff.; S. 100, 7 mit Anm. Srawleys; S. 138, 4); De mort., PG 46, 524 C–525 C; De opif. 21, PG 46, 201 B–204 A, auch die Stellen De anima (PG 46, 104 A, 152 A, 157 A – 160 A). Daniélou hat in seiner Textrezension von De Vita Mosis (II 82, S. Chr. 1 bis, S. 54) eine *ἀποκατάστασις*-Stelle aufgenommen, die in der PG nicht zu finden war. Über die Interpretation der Wiederherstellung des Universums bei Gregor und die Abhebung der Lehre Gregors von jener des Origenes cf. J. Daniélou, L'Apocatastase chez saint Grégoire de Nysse, *Réch. de scien. relig.* 30, 1940, 328–347; derselbe, Origène, Paris 1948, 282, über die Zurückweisung der origenistischen Fassung der Wiederherstellung von Seiten Gregors in De anima, PG 46, 108 C, 109 C. „On voit ce qui est rejeté par Grégoire de Nysse: c'est le retour à l'état de pur esprit, les vies successives, l'instabilité permanente“ (Origène 282); derselbe, Platonisme et théologie mystique 171. Über die patristischen Versuche, die *ἀποκατάστασις*-Stellen aus dem Werke Gregors als Interpolationen der origenistischen Partei zu beseitigen, meint H. U. von Balthasar, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, 58 Anm. 4: „Elle (der Versuch) est réfutée par la cohérence même de cette doctrine avec tout le reste du système de Grégoire.“

³ Wir meinen damit nicht die metaphysischen Implikationen des Begriffs bei Origenes, sondern den Zeitbegriff des Origenes, dessen geniale und gefährliche Tat nach der Auslegung Méhats (vgl. oben S. 46 Anm. 5) eben die Verarbeitung dieses Begriffes nach dem Schema des griechischen Kreisdenkens war.

⁴ Cf. darüber diese Seite Anm. 2 (Daniélou) sowie die Studien von H. U. von Balthasar: *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner*, 2. Aufl. Einsiedeln 1961, 125; *Parole et Mystère*

Aussagen über Wiederherstellung bei der Auferstehung und bei den verschiedenen mystischen Vorwegnahmen eine eindeutige Sinnrichtung auf das Protologische hin. Somit bleibt die Zeitbewegung, die nach der einen Seite der Denkungsart Gregors in der unaufhörlichen geraden Linie abläuft, in der Kreisbewegung eingebettet: eine Paradoxie, die vom Eingebettet-Sein der *θεωπία* Gregors in der griechischen Geistigkeit zeugt.

Gegen die Zuschreibung dieser Zeitbestimmtheit zum Kreisdenken der Griechen hat sich mit aller Entschiedenheit J. Daniélou gewandt. „La présentation de cette apocatastase – in der Fassung Gregors – comme un retour au Paradis ou comme un retour à une condition angélique ne doit pas faire illusion. C'est une concession à ce mirage psychologique, inscrit dans le vocabulaire, qui fait que le Paradis vers lequel nous sommes en marche nous apparaît toujours comme un Paradis perdu. C'est là d'ailleurs l'expression d'une profonde vérité, qu'exprime aussi à sa manière la théorie platonicienne de la réminiscence et qui est l'intuition profonde que nous sommes actuellement étrangers, aliénés à nous-mêmes, et que notre vraie nature nous attend quelque part.“¹

Gewiß, es ist paradox genug, daß der Programmator des unaufhörlichen Aufstiegs dem Kreisdenken huldigen sollte. Wenn man aber die Sache genauer besieht, ist die vermeintlich lineare Bewegung des Individuums als Kontrast zum Kreisdenken irrelevant, denn sie ist ein bloßer Fall – der sich in jedem geistigen Klima zutragen kann – der Auffassung der menschlichen Bewegung im Horizonte der Transzendenz. Viel wichtiger wäre es, daß die Ablösung des Alten durch das Neue Testament gebührend betont gewesen wäre, wodurch eine heilsgeschichtliche Bestimmtheit die Oberhand hätte bekommen können. Wir hätten in diesem Falle die Entfaltung des Heilsgeschichtlichen gehabt, die Cullmann für die frühere Auffassung der Heilszeit fixiert hat², sei es mit dessen in dem deuteronomischen Schema von Zeitrhythmen (Abfall, Berufung, Herstellung, Abfall u.s.f.).

Die schwache Würdigung des Verhältnisses beider Testamente, die Gregor bei den Alexandrinern vorfand, hat er im Wesentlichen nicht korrigiert. Wir finden bei Gregor als dogmatisches Pendant zu seiner Zeitauffassung die berühmte Umkehrung des Problems des Übernatürlichen. Auf

chez Origène, Paris 1957, 114–115. Sowohl die Diskrepanz Gregors mit Origenes als auch seine Konvergenz mit dem großen Alexandriner (Erneuerung der origenistischen Lehre) lehrt die Arbeit von W. Vollert, Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schließlichen Überwindung des Bösen, Leipzig 1897; cf. vor allem S. 40–51.

¹ L'Apocatastase chez saint Grégoire de Nyse, 342.

² O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die christliche Zeit- und Geschichtsauffassung, 2. Aufl. Zollikon-Zürich 1948. Cf. E. von Dobschütz, Zeit und Raum im Denken des Urchristentums, Journal of Biblical Literature 41, 1922, 212–223. Thorleif Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, 2. Aufl. Stuttgart 1954, 114, über die Zeitrhythmen bei den Hebräern. Über die Zeitauffassung bei den Griechen: Hans Leisegang, Denkformen, 2. Aufl. Berlin 1951, 355 ff.: „Kreisförmige Entwicklung und geradliniger Fortschritt“. W. Jaeger, Aristoteles, 2. Aufl. Berlin 1955, 415.

dieser Umkehrung fußt seine ganze Bildtheologie. Gregor betont wie kein zweiter in der Geschichte der Theologie die Normativität des Anfangs¹. Es soll uns auch nicht verwundern, daß mit der Herübernahme des platonischen Erbes — die Anamnese ist ja ein Kernpunkt desselben² — die Priorität des Uranfänglichen mitgeschleppt wurde: denn schließlich ist eine für den Dienst an der Offenbarung herübergenommene Sprache keine sinnentleerte Chiffre.

Man übernimmt eine fremde Begrifflichkeit gerade, weil sie die Richtung auf einen bestimmten Sinngehalt hat — oder noch hat —, auch wenn man gewillt ist, sie für den neuen Gehalt flexibel zu machen.

¹ Cf. De opif. 21, PG 44, 204 A, im Zusammenhang mit der Lehre von der Wiederherstellung: ἡ τῆς ἀρετῆς ἀξία, was wohl mit „Herrlichkeit der ἀρετή“ zu übersetzen ist. Cf. auch Eccl. Or. I, Jaeger V, 296, 19 ff., wo das „nihil novum sub sole“ den Anlaß gibt, gegen die Scheinwirklichkeit der Dinge einzutreten, die nicht κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἐστίν. „Wenn etwas in Wirklichkeit sich ereignete, dann nur jenes, das sich in den Äonen vor unserer Existenz zugetragen hat“ (S. 297, 7–8).

² Die Anamnese ist nicht bloß eine nach unserer modernen Denkart die Möglichkeit der Erkenntnis begründende Hypothese, sondern „une sorte de métaphysique mystique, qui fonde la science en même temps qu'elle laisse deviner les destinées de l'âme“ (P.-M. Schuhl, L'œuvre de Platon, Paris 1954, 91).

The Moral Doctrine of St. John Chrysostom

F. X. MURPHY C.SS.R., Rome

Turning to the Fathers of the Church for guidance in our current attempt to renew the spiritual commitment of Christians, we are not looking for specific solutions to particular problems. The circumstances of life have changed radically between the fifth and the twentieth centuries. We are concerned more with a stimulus and a justification for attacking the difficulties of today with renewed evangelical vigor and boldness — St. Paul's *παρηγοία* that so impressed John Chrysostom. Within this context, John's moral doctrine seems to supply both motivation and a concrete approach to the problem of adapting the Christian message to the social and psychological needs of an age; as a method it is as valid today as it was in late 4th century Antioch, and early 5th century Constantinople. In fact, many of his observations could be used almost literally to underwrite the chapters on the spirituality of the laity in the *Dogmatic Constitution on the Church*, and in the *Pastoral Constitution on the Church in Today's World*, promulgated by Vatican Council II¹.

Chrysostom's moral teaching has been curiously underrated by modern writers on spirituality including his biographer Dom C. Baur, and Louis Bouyer in the latter's "History of the Spirituality of the New Testament and the Fathers"². Synthesizing current thought on Chrysostom's moralizing, Bouyer maintains that he betrays a "distressing poverty" of spiritual depth; that he merely crosses Christian ideals with stoic sobriety, and an indifference to terrestrial fortune; and that in favoring the monastic way of life, he proposes a "hellenistic idea of virtue devoid of mystical meaning, and limited to sheer moralism". Bouyer sees this approach relieved in part

¹ Considerable attention has been given to Chrysostom's spiritual and moral teachings by J. Dumortier, *Les idées morales de s. Jean Chrysostome*, Mel. Science Relig. 12, 1953, 27–36; Ivo auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomos*, Freiburg i. Br. 1959; and J.-M. Leroux, *Monachisme et communauté chrétienne d'après s. Jeanne Chrysostome*, in: *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, 143–190. But the influence of his teaching in the development of earlier Christian moral doctrine and his relevance today justifies another attempt to synthesize the main elements of his doctrine.

² Cf. Dom C. Baur, *Johannes Chrysostomos und seine Zeit I: Antiochien*, München 1929; II: *Konstantinopel*, 1930; L. Bouyer, *op. cit.*, trl. M. P. Ryan, New York 1960.

by a sincere love of Christ, but concludes that it is merely an overlay from outside¹.

Even a slight familiarity with Chrysostom's immense biblical commentaries would give one pause in accepting this evaluation²; and G. Fittkau has demonstrated that John's understanding of the Christian mysteries is both profound and thoroughly based on an intimate understanding of the Scriptures³. On the other hand, two recent studies of John's spirituality almost completely miss the essentially hellenistic and rhetorical techniques that enter into the substance as well as the manner of his preaching⁴. But a balance has been achieved by A. Uleyn in a critical examination of Chrysostom's use of the diatribe in his *Commentary on St. Matthew*⁵. What is now obvious is that the golden tongued orator blended the popular philosophy and current anthropology of his age with the deeper spiritual insights of the Christian message to provide an ethical doctrine adequate to the requirements of his day⁶. He thus furnishes a precedent for the radical surgery necessary today within the Christian ethical edifice.

John Chrysostom used the word 'philosophy' frequently to signify the virtuous life, or behavior in accord with moral principles, as did in particular the Cynics and Stoics among his hellenistic contemporaries. But for him the Christian way of life was the only true philosophy; and he eschewed the speculative search for knowledge that constitutes philosophy in the Platonic or peripatetic sense.

In his sermons and scripture commentaries delivered mainly in homiletic fashion, he routinely employed the diatribe characteristic of the second sophistic rhetoric that formed the substance of his secular education⁷. Thus his discourses are really a *διάλεκτις* in which he uses all the techniques of oratorical competence, feigning audience participation, proposing and answering objections and denials, employing popular speech, addressing

¹ L. Bouyer, op. cit. 141.

² Cf. J. Quasten, *Patrology* III, Utrecht 1960, 424-482.

³ G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953, who demonstrates Chrysostom's deep sacramental approach to the Christian faith, and successfully refutes O. Casel's contention that he was influenced by the current pagan cults. Cf. A. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959.

⁴ J. Meyer, *S. Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris 1923; A. Moulard, *S. Jean Chrysostome*, Paris 1949. M. Viller-K. Rahner, *Ascese and Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939, 285, say explicitly that Chrysostom was no Stoic; this is of course ambiguous.

⁵ A. Uleyn, *De zedeleer van J. C. in zijn Mateuskommentaar*, Diss. Louvain 1956; id., *La doctrine morale de s. Jean Chrysostome dans le Commentaire sur s. Matthieu et ses affinités avec la diatribe*, *Rev. Univ. Ottawa* 27, 1957, 5*-25*; 99*-140*.

⁶ The use of the sobriquet *χρυσόστομος* or golden tongued can be traced to at least the sixth century; earlier it had been applied to Dion of Prusa. Cf. A. Uleyn, *Rev. Univ. Ottawa* 27, 1957, 19* and notes for the bibliography.

⁷ Cf. A. Uleyn, *Rev. Univ. Ottawa* 27, 1957, 6*-25*; A. Malingrey, *Saint Jean Chrysostome. Lettres à Olympias*, Paris 1947 (*Sources chrét.* 13)

children to demonstrate the juvenile behavior of their parents, and describing concrete situations in the everyday affairs of professional life, labor, sports, family ambitions and foibles, the gamut of medical experiences, clerical and monastic life, the theatre, politics, and profligacy. In each instance, he paints a concrete picture, then treats it with humor or sarcasm, withering disdain, or praise, or thundering denunciation, as he compares it with the dictates of the Christian way of life. These are the techniques employed by the cynic, stoic, and epicurean philosophers that had become commonplaces in the oratorical tradition¹.

Behind these rhetorical devices is a Platonic anthropology that divides the soul into three parts: reason, the irascible and the concupiscible faculties (*λόγος*, *θυμός*, and *ἐπιθυμία*), and that was shared by almost all the ancient philosophers no matter what their ideological allegiance; it has lasted down almost to modern times. Chrysostom not only accepted this pattern, but adapted it to the requirements of scriptural analysis and explanation². Thus after insisting that in the Sermon on the Mount, Christ was reinforcing the obligations of the decalogue by attacking the roots of evil-doing, whereas Moses had merely condemned external sins, Chrysostom gives a resumé of the Beatitudes according to the stoic schema:

"You see", he says, "how Jesus eradicates anger; then the concupiscence of the body, of money, and of glory . . . For he who is poor, who is meek, and who weeps [the first three beatitudes] has conquered wrath. He who is just and merciful [beatitudes 4 and 5] roots out evil desires. And he who is persecuted, insulted, and despised [beatitudes 8 and 9] practises detachment from earthly goods, and will be purified of all vanity and ambition." (PG 57, 212)

Finding no place for the peace-makers in the Stoic schema, he simply drops this beatitude from consideration. He does something similar in regard to vanity in his explanation of the pericope Mt. 5, 22-42³. But in utilizing the topos of the diatribe, he makes a psychological synthesis demonstrating the evils that are connected with irascibility and concupiscence; he further divides the latter into avidity for a) possessions; b) sexual pleasure and gluttony; c) ambition. It is here that John makes his own contribution to the psychological insights of the day⁴. He seldom employs the schema of

¹ A. Uleyn' Rev. Univ. Ottawa 27, 1957, 100*-102*. Chrysostom could also employ the classic form of the Platonic dialogue exemplified by his treatise On the Priesthood (ed. C. Nairn, Cambridge 1906).

² A. Uleyn, Rev. Univ. Ottawa 27, 1957, 103*-108*. Chrysostom does not give much attention to the part played by the *λόγος* or reason; and while he contends that the life of virtue is a constant battle against the demons, he is not obsessed with the problems as were his contemporary desert fathers.

³ PG 57, 271. Stating that Christ extirpated wrath, lust, and cupidity, he found no parallel for vanity. On the other hand, he places the prohibition to swear (Mt. 5, 33) under cupidity (PG 57, 260) influenced by a classic topos stating that cupidity led to lying and perjury.

⁴ Roman satire summed up these vices as *avaritia*, *libido et gloriae cupiditas*; they are not far from the Johannine pericope: the concupiscence of the flesh, the concupiscence of the eyes, and the pride of life (1 Jo 2, 16).

the cardinal virtues or of the four passions (desire, fear, sorrow, joy); nor does he mention as such the seven capital sins, or the three theological virtues¹. While he seems ambiguous in his treatment of *ἀνδρεία*², he rejects as inhuman and unnecessary the stoic attempt to suppress the passions. Reflecting on the fact that Christ experienced anger, that he wept and frequently demonstrated compassion, Chrysostom concluded that the passions were to be controlled and used with measure (*μετριοπάθεια*)³. The Stoics preached mildness and patience⁴, and Plato condemned the idea of returning evil for evil⁵. In the final analysis, however, Chrysostom maintained that while the pagan philosophers achieved moral excellence, the Christians "are called to a more perfect life. We seek a higher ideal, and strive in a more difficult arena of combat. The life to which we are called is one of virtue in accord with a divine message . . ." (PG 52, 510)⁶.

It is for this reason that Chrysostom insisted that the ideal of evangelical perfection was for all – for the laity as well as for monks, for the clergy and virgins. He says explicitly that perfection is not based upon the difficulty of virtuous acts, for "God does not demand the same degree of virtue from all" (PG 57, 469). It is rather an attitude of mind that includes faith and love in whose delineation Chrysostom frequently seems to be confused. For him, true Christian faith is beyond knowledge in total submission to divine providence. It is an act of love as much as it is an act of belief, exemplified perfectly in Abraham (PG 60, 467 B). In this attitude he is seldom far from the language of the great mystics⁷.

What is of considerable import today, Chrysostom likewise insists that true perfection is not achieved by the practical or juridical observance of the evangelical precepts; nor does it lead to an infallible certainty of salvation (PG 60, 72; 62, 423). Thus monasticism is only one path to perfection:

"The beatitudes announced by Christ are not reserved exclusively for monks. For this would imply the condemnation of the rest of the world; and we could reasonably accuse God of cruelty. If the beatitudes were only for monks, if the secular had no hope of achieving them, God himself, by permitting people to marry, would have lost the human race." (PG 63, 67)

¹ Cf. A. Uleyn, Rev. Univ. Ottawa 27, 1957, 108* who notes that it is the Christian virtues of the Sermon on the Mount and the Gospels that Chrysostom classifies according to the Stoic categories and not *vice-versa*.

² J. Meyer (op. cit. 6) states that Chrysostom rejected the Stoic *ἀνδρεία*; A. Malingrey (op. cit. 47) cites numerous instances of his praise of *ἀνδρεία*; A. Uleyn (Rev. Univ. Ottawa 27, 1957, 110–111 and n. 21) resolves the difficulty in favor of *μετριοπάθεια*.

³ Cf. P. de Labriolle, *Reallexikon Ant. Christ.* I, 484–487.

⁴ Cf. A. van Gettenbeek, *Musonius Rufus en de griekse diatribe*, Amsterdam 1948, 171.

⁵ Plato, *Gorg.* 469 C; cf. Cicero, *Tuscul.* V 19. 56: *accipere quam facere praestat iniuriam*.

⁶ Chrysostom insisted that God had not overwhelmed man with burdens too great to bear; with good will and grace each one, according to his strength and vocation, can achieve virtue (Hom. in 1 Cor 9,2: PG 61,77).

⁷ Cf. J. M. Leroux, op. cit. 163–164.

⁸ Cross, *Studia Patristica* XI

While he admitted a distinction between the precepts and the counsels, because both Christ and St. Paul had indicated a difference, he would not allow the laity to conclude that the precepts alone were for them:

"Have the monks alone the duty of pleasing God? Certainly not. God wishes that all become holy and not neglect any virtue." (PG 53, 183)

Thus he insisted that people in the world should strive for perfection according to the monastic ideal by practising prayer, penance, and contemplation, beginning with meditation on the sacred scriptures (PG 63, 485; 47, 431; 62, 676).

"The spiritual grapplings, the meditated readings, the vigils, and fasting; why do we propose these things to non-monks? Do not ask me. Run to St. Paul who gives us this admonition: *Watch in all patience, and pray* (Col. 4, 2); *Stop giving attention to your sinful nature to satisfy its desires* (Rom. 13, 14). This was not written for monks alone; but for all who live in the world. For the layman has no more than the monk, except that he lives with his wife. This is the sole difference. In all else he is bound to the same obligations" (PG 63, 68)¹.

Chrysostom likewise insists on the individual's responsibility to use his free will in accord with God's suggestions, stating explicitly that God has tempered his commands with mildness, allowing us to act not because of his precepts, but of our own free will (Hom. in 1 Cor. 21, 5. 16). Although they are worthy of chastisement, God even accepts the obedience of those who are faithful merely out of fear (PG 67, 438).

But a fundamental rule of the Christian way of life is service to one's neighbor (PG 61, 148). God has made all men brothers, so that the interest of one is the interest of all (PG 62, 225). Hence no one can bring his own affairs into order without providing for the love and salvation of his neighbor (PG 48, 671).

"Many imagine that it suffices for their virtue to assure their own salvation; and that in regulating their lives honestly, they lack nothing. This is an error, as the parable of the talents shows . . . Do not think it is enough to work for your own welfare, for thus you can run to ruin." (PG 58, 601)

He thus condemned flight into the desert as a dereliction from the obligations of the Christian, and a return to the selfishness of the pagan philosophy. Not even the motive of "Not to lose myself, not to become less vigorous in virtue", was justified in Chrysostom's thinking. He maintained that it was much better to lose fervor in virtue while taking care of others, than to achieve the heights of contemplation, but to regard one's perishing neighbors with indifference (PG 61, 53-54). For him a self-centered or egotistical seeking of salvation was impossible:

"You can continue fasting, sleep on the ground, eat cinders, weep without cease. But if you are not useful to others, you are doing nothing worthwhile" (PG 62, 698; 68, 480).

¹ On virginity and marriage, cf. J. M. Leroux, op. cit. 150-154; A. Moulard, Saint Jean Chrysostome, défenseur du mariage et apôtre de la virginité, Paris 1923.

In substance, the love and care of one's neighbor is based upon imitation of Christ who gave man both the commandment and a supreme example of charity for all of mankind. This love of neighbor is to be pursued within the Church that is the continuation of the Old Testament dispensation. The signs that God provided for the men of the ancient covenant are still valid; but in the new dispensation of faith, they have taken on a new form. The miracles of old have given way before the preaching of the good news, the kerygma of the Gospel, whose slow but steady progression is a striking sign of the diffusion of salvation. It is now exemplified in the Church with its martyrs, virgins, monks, and the great number of the faithful who actually do more in practising their religious convictions than Christ commanded (PG 67, 438)¹.

Chrysostom's moral teaching is the direct result of his own experience as a young man, annealed by an all-embracing love of Christ that he achieved during his flight into the desert and his monastic experience. His return to the world does not seem to have been dictated by a crisis of conscience. It was rather a testimony to the depth of his understanding of the Christian message. In his preaching, he embodied an enthusiasm that revealed the ideals of his youth. His severity and moral rigorism have been mistaken for the rantings of a pitiless censor, too greatly influenced by the cynico-stoic style of the day. But in fact, while he does reflect the mannerisms of his times, the morality and spirituality he preached were well enmeshed in the concrete, everyday necessities of life in the world. His insistence on penance for sin and compunction were well within the Christian tradition; and he broke with the Stoics in the final analysis of compassion and love for one's neighbor. In the end, he held up the monastic ideal of continual prayer, meditation, fasting, and alms-giving as an ideal buttressed by the imitation of Christ, and within the reach of all.

¹ Cf. J. M. Leroux, *op. cit.* 174-175.

L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri

Giulia STAMENI GASPARRO, Messina

La tradizione ermetica, sviluppatasi largamente nei primi secoli dell'era volgare, ha lasciato traccia di sé anche nelle opere dei Padri cristiani. Essi, infatti, spesso fanno appello all'autorità del Trismegisto nell'intento di mostrare alcune concordanze fra la dottrina cristiana e la sapienza pagana ovvero allo scopo di confutare quest'ultima attraverso uno dei suoi maggiori rappresentanti. Le testimonianze sull'ermetismo possono distinguersi rispettivamente in citazioni testuali di opere ermetiche giunte sino a noi, in riferimenti generali a dottrine del Trismegisto, più o meno conformi a quelle attestate nei trattati in nostro possesso, e infine in menzioni di opere sconosciute. Nel primo caso si tratta dunque di *testimonia* preziosi per la definizione del testo critico dei trattati ermetici e della loro datazione¹, mentre i riferimenti generici alle dottrine ermetiche pongono il problema della identificazione, ogni qualvolta ciò sia possibile, dei luoghi conosciuti ai quali l'autore cristiano poté attingere. Ugualmente importanti sono poi le testimonianze di opere non altrimenti note, siano esse precise citazioni ovvero parafrasi più o meno libere dell'originale contesto ermetico. Vedremo tuttavia che da tutto il complesso delle menzioni dei Padri risulta un'immagine del Trismegisto abbastanza coerente: egli è il saggio per eccellenza, colui che, secondo le parole di Lattanzio (*Div. Inst.* IV 9, 3 = *fr.* 12 b), *veritatem paene universam nescio quo modo investigavit*, enunciando su Dio e il mondo alcune dottrine di notevole interesse. Così un primo *testimonium* di Lattanzio sull'*Asclepio*² tratto dall'originale greco riguarda la creazione del cosmo, definito «dio visibile e sensibile», da parte del «signore e facitore di tutte le cose» (*κύριος καὶ τῶν πάντων ποιητής*). Secondo questa concezione,

¹ Le citazioni di Lattanzio attestano l'esistenza, all'inizio del IV sec., dell'originale greco dell'*Asclepio*, oltre che di una sua traduzione latina indipendente da quella in nostro possesso, entrambi utilizzati dall'autore cristiano. Inoltre, gli estratti dai paragg. 23, 24 e 37 della medesima opera conservati in S. Agostino (*De civ. Dei* VIII 23, 24 e 26) confermano la validità della tradizione manoscritta (cfr. A. D. Nock-A. J. Festugière, *Corpus Hermeticum* II, 2. éd. Paris 1960, 259 ss., 264 ss.). Infine, per i problemi relativi all'importanza delle fonti patristiche per la datazione del C. H., cfr. Nock-Festugière, op. cit. I, pp. XXXVIII-XL.

² *Div. Inst.* IV 6, 4 = Ascl. (8, 304, 20-305, 9). Su Lattanzio e la tradizione ermetica cfr. A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, *Abhandlungen d. Heidelberger Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl.* 1960, Nr. 2, 201-231.

che rientra nella corrente ottimista dell'ermetismo, di ispirazione platonica, il mondo visibile è cosa bella ed ammirevole, essendo ripieno di ogni bontà ed oggetto di amore da parte di Dio¹. Ugualmente, il potere creativo di Dio è argomento di un luogo del *Corpus Hermeticum* citato, senza varianti notevoli, da Cirillo nel suo *Contra Iulianum* II 52 (PG 76, 580 B). L'autore cristiano, infatti, menziona la dottrina ermetica secondo la quale Dio ha creato tutte le cose per potersi rendere manifesto attraverso di esse (C. H. XI, 22)². Lo stesso Cirillo ha conservato poi una testimonianza relativa ad alcuni luoghi del XIV trattato del *Corpus*³ in cui si esalta l'opera creatrice di Dio e insieme si scagiona il creatore dall'accusa di aver dato origine al male⁴. Infine, alla stessa linea di speculazioni sulla positività della creazione appartiene una citazione di Didimo il Cieco (*De Trin.* II 3 [PG 39, 477 A]) da C. H. VI 2 in cui, pur tenendo ferma l'idea che il Bene sussiste solo in Dio, si afferma che la materia, avendo ricevuto partecipazione a tutti gli archetipi, ha in sé anche quello del Bene.

Altri *testimonia* dei Padri si riferiscono poi agli aspetti più strettamente religiosi e morali dell'ermetismo. In Lattanzio, infatti, è citato in traduzione un precetto del Trismegisto che conclude l'esposizione dottrinarla di C. H. XII: *hoc verbum, o fili, adora et cole: cultus autem dei unus est, malum non esse* (*Div. Inst.* VI 25, 10)⁵. Lo stesso autore cristiano ci ha lasciato una testimonianza del λόγος τέλειος assai notevole per la dottrina in essa enunciata: *μία, inquit* (sc. Hermes), *φυλακή εὐσέβεια. εὐσεβοῦς γὰρ ἀνθρώπων οὔτε δαίμων κακὸς οὔτε εἰμαρμένη κρατεῖ. θεὸς γὰρ ὁύεται τὸν εὐσεβῆ ἐκ παντὸς κακοῦ. τὸ γὰρ ἐν καὶ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν ἀγαθὸν εὐσέβεια* (*Div. Inst.* II 15, 6)⁶. Questa affermazione, che ritroviamo espressa più concisamente nella

¹ Lattanzio: (il creatore) ἡγάσθη τε καὶ πάντ' ἐφίλησεν (il cosmo) ὡς ἴδιον τόκον. Ascl.: *amavit eum ut divinitatis partem suae*. La distinzione fra due tendenze, all'interno della tradizione ermetica, teorizzata da W. Poussat, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1914, 697-755, è mantenuta, pur con varie sfumature, nello studio fondamentale di A. J. Festugiere, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I-IV, 3. éd. Paris 1949-51.

² Nelle fonti patristiche è tuttavia rimasta traccia della opposta concezione ermetica che, sottolineando l'infinita distanza che separa il divino dalla realtà materiale e visibile, insiste piuttosto sulla impossibilità di concepire ed esprimere la verità su Dio. Così l'Exc. I da Stobeo è citato, nella sua affermazione iniziale, che ripete un noto enunciato del Timeo, («Concepire Dio è difficile, enunciarlo impossibile anche a chi è capace di concepirlo») dallo Ps. Giustino (Coh. ad Gent. 38). Una menzione più estesa dello stesso luogo ermetico si ha poi in Lattanzio (*Inst. Epitome* IV 5), mentre Cirillo (C. Iul. I 31 [PG 76, 549]) cita per intero il primo parag. del medesimo Exc. I tutto fondato sull'opposizione fra corporeo ed incorporeo, imperfetto e perfetto, effimero ed eterno, mortale e divino.

³ C. Iul. II 63-64 (PG 76, 597 D-600 B) = C. H. XIV 6-7 (224, 9-225, 1) e 8-9 (225, 5-226, 8).

⁴ Il male, infatti, secondo l'autore ermetico è prodotto dalla durata, che produce una sorta di usura nelle cose. Per ovviare a ciò Dio ha fatto il cambiamento che è come una purificazione delle cose create.

⁵ C. H. XII 23: *τούτων τὸν λόγον, ὃ τέκνον, προσκίνει καὶ θρήσκει· θρησκεία δὲ τοῦ θεοῦ μία ἐστὶ, μὴ εἶναι κακόν*.

⁶ Questo luogo è ugualmente citato da Cirillo, C. Iul. IV (PG 76, 701 AB).

traduzione latina in nostro possesso¹, si rivela del tutto coerente con le teorie ermetiche sul valore specialissimo della pietà nel determinare il rapporto dell'uomo col divino². La menzione del «cattivo demone» e soprattutto dell'*εἰσαμέτηρ*, poi, richiama da vicino un luogo del *Corpus* (XII 7–9) in cui peraltro la salvezza dell'uomo dalle leggi dure del destino è garantita, più che dalla pietà, dal possesso del *νοῦς*, facoltà mistica di conoscenza. Questa differenza è tuttavia significativa, perchè vale a distinguere la citazione di Lattanzio, tutta attenta alla virtù morale, difesa e «presidio» dell'uomo, dal contesto «gnostico» del C. H. XII, in cui la libertà dal destino sembra acquistare toni e significati assai vicini alle concezioni presenti nelle correnti «libertine» dello gnosticismo cristianeggiante³.

Infine, ad una traduzione latina del *λόγος τέλειος*, indipendente da quella giunta a noi col titolo *Asclepio*, è mutuata un'ultima citazione testuale di Lattanzio⁴. Da essa traspare un altro aspetto fondamentale della spiritualità ermetica: il rifiuto di ogni forma di culto materiale⁵ per affermare la validità unica di un rendimento di grazie alla divinità (*Div. Inst.* VI 25, 11 = *Ascl.* 41 [352, 9–17]).

Se poi dalle citazioni testuali di trattati conosciuti passiamo all'esame delle testimonianze dei Padri relative ad altri contesti ermetici, siano essi in qualche misura identificabili con quelli in nostro possesso ovvero mutuati da opere perdute⁶, ritroviamo in genere una eguale insistenza su alcuni temi particolari, quali la virtù creatrice e gli altri attributi di Dio, il suo rapporto con l'uomo e inoltre la funzione del Verbo demiurgico. Così Lattanzio fa appello anche alla testimonianza del Trismegisto per dimostrare che il

¹ *Ascl.* 29: *contra iusto homini in dei religione et in summa pietate praesidium est. deus enim tales ab omnibus tutatur malis.*

² Per l'importanza dell'*εὐσέβεια* e per il suo ruolo nella determinazione della sorte dell'individuo, cfr. C. H. I 22 (in cui è presente anche l'idea della protezione divina accordata ai pii) e 27; IV 7; VI 5–6; IX 4; X 9, 19 e 21; XVI 11. Bisogna poi ricordare che Lattanzio ha conservato una citazione ermetica (*ἡ γὰρ εὐσέβεια γνῶσις ἐστὶν τοῦ θεοῦ*, *Div. Inst.* II 15,6 = fr. 10) che verisimilmente è una menzione testuale di C. H. IX 4.

³ Cfr. Nock-Festugière, op. cit., vol. I, p. 185 n. 19.

⁴ Oltre due brevi riferimenti ad *Ascl.* 25, 329, 15 (= *Div. Inst.* II 15, 7) e 28, 334, 5–6 (= *Div. Inst.* II 14, 6), Lattanzio cita ancora, dall'originale greco, un brano dell'apocalisse ermetica di *Ascl.* 24–26, relativo all'opera di restaurazione operata da Dio allorchè, giunta con ogni sorta di calamità la «vecchiezza del mondo» sarà necessario ricondurre le cose all'ordine originario (*Div. Inst.* VII 18, 3 = *Ascl.* 26 [330, 1–331, 4]). Alcuni luoghi dell'*Asclepio* sono citati poi da Agostino (*De civ. Dei* VIII 23 = *Ascl.* 23–24; VIII 24 = *Ascl.* 37; VIII 26 = *Ascl.* 24) nell'intento apologetico di mostrare la vanità degli dei del paganesimo e la loro sconfitta con l'avvento vittorioso del cristianesimo.

⁵ Esso è definito *maxima impietas* nel testo di Lattanzio e *sacrilegis simile* nell'*Asclepio*.

⁶ Analoghe affermazioni e speculazioni simili, peraltro, possono ricorrere in più trattati, data l'estrema varietà e ricchezza della letteratura attribuita al Trismegisto. I frammenti ermetici pervenuti in tradizione indiretta sono raccolti in Nock-Festugière, IV, 104–145. Essi sono egualmente editi nel IV volume degli *Hermetica* di W. Scott (con introduzione e addenda di A. S. Ferguson), Oxford 1936.

mondo ha avuto origine dalla divina provvidenza (*Div. Inst.* II 8, 48 = *fr.* 6) e in più luoghi sottolinea la presenza nell'insegnamento ermetico della dottrina di Dio creatore¹. Cirillo poi, nel *Contra Iulianum* menziona un λόγος ermetico non altrimenti conosciuto in cui, in un colloquio tra Osiride e l'Agathos Daimon², si descrive l'origine del firmamento e della terra per un comando del «demiurgo e signore di tutte le cose» (II 588 A = *fr.* 32a) e quindi l'apparizione del sole, anch'essa ad opera del signore dell'universo «per l'intermediario del suo Logos santo e creatore» (*ib.* 588 A = *fr.* 32b)³. La funzione del λόγος nell'opera della creazione è sottolineata ampiamente in altre citazioni di Cirillo, oltremodo interessanti perchè mutate a trattati ermetici andati perduti⁴. Al primo *Discorso dettagliato a Tat*⁵ appartiene una narrazione secondo la quale il comando divino da cui ha origine il sole è espresso «attraverso il suo Logos santo, mentale e creatore»⁶. Le parole del creatore sono accolte da Physis la quale, attirando a sé il fuoco puro, luminoso e fecondo e separandolo dalle acque, lo innalza verso l'alto. Tale personificazione (cfr. *C. H.* I, 14 e *Exc.* XXIII 10ss.) si ritrova anche in un altro contesto conservato in Cirillo (*C. Iul.* I 552 D = *fr.* 27), in cui parimenti Physis è posta in rapporto con il Logos «totalmente perfetto, fecondo e creatore», il quale, disceso nell'acqua feconda, la rese pregnante⁷. Altri interessanti riferimenti alla dottrina del λόγος si hanno nei *fr.* 28-30 (Cirillo, *ib.* 552 D-553 AB), nei quali è sottolineata la natura demiurgica del

¹ *Div. Inst.* I 7,2 = *fr.* 4a, in cui la dottrina secondo la quale Dio *universa generavit* è addotta a sostegno della tesi ermetica che il creatore è esso stesso ingenerato (*ἀπ'αὐτοῦ* e *ἀμήτωρ*; cfr. anche *ib.* IV 13, 2 = *fr.* 4b e *Inst.* epitome 4, 4 = *fr.* 4c). Cfr. *Ascl.* 14 (313, 17) e *C. H.* VIII 2. In un altro luogo (*Div. Inst.* IV 8, 4-5 = *fr.* 13) l'autore cristiano ricorda che Hermes definisce Dio *ἀποπλάτωρ* e *ἀπομήτωρ*. (cfr. *Ascl.* 20 [321, 9-19] e *C. H.* I 9: dio — Nous ἀρευνόδηλος).

² Questo personaggio divino, menzionato anche in *C. H.* XII 1 e 13, è accompagnato dall'appellativo *τριμέγιστος* nel *fr.* 32b.

³ Secondo il Nock (op. cit., IV, 140 n. 1) queste ultime espressioni sarebbero dello stesso Cirillo, quale interpretazione del testo ermetico (ma cfr. *fr.* 33).

⁴ Tuttavia, per alcune analogie fra le citazioni di Cirillo (*fr.* 31-34) e la Kore Kosmou ermetica, cfr. Nock-Festugière, op. cit., vol. III, p. CLXVs. Cfr. anche il commentario di Scott ai frammenti ermetici in Cirillo (op. cit. IV, 191-224). Sulla cosmogonia ivi descritta si veda R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig 1904, 126; id., *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, Sitz.-Ber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1917, 78; J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster i. Westf. 1914 (2. Aufl. 1928), 142 ss.

⁵ Da quest'opera è ugualmente tratta un'altra citazione di Cirillo (*fr.* 30). I *fr.* 23 e 31 menzionano rispettivamente il terzo dei Discorsi ad Asclepio e un Discorso ad Asclepio. Tali riferimenti a collezioni distinte secondo i destinatari sono del tutto conformi a quanto ci è noto dalla letteratura ermetica in nostro possesso. In essa, infatti, sono menzionati λόγοι indirizzati a Tat, ad Asclepio, ad Hammone, oltre che alcuni discorsi di Iside ad Horus.

⁶ *C. Iul.* II 588 B = *fr.* 33.

⁷ Cfr. *C. H.* I 5 (il Verbo scende a coprire la Natura ed opera la separazione degli elementi) e 8 (gli elementi sorti dalla Boulè di Dio che aveva ricevuto in sé il Logos).

Logos¹ e la sua connessione intima col Padre² e infine la sua qualità di governatore di tutta la creazione (fr. 28). Infine, la presenza di un «Logos creatore saggio nelle cose sensibili» è postulata in un luogo ermetico in cui si esalta la perfezione e sapienza di Dio che ha «imposto l'ordine anche al disordine» (Cirillo, *C. Iul.* VIII 920D = fr. 35). L'interesse di Cirillo per la dottrina ermetica del Logos, di cui egli ha lasciato ampia testimonianza citando luoghi non altrimenti noti, sembra ispirato dall'intento apologetico di mostrare le possibili analogie fra la rivelazione del Trismegisto e le verità cristiane³. Ciò appare chiaramente dall'interpretazione che l'autore cristiano fa seguire alla menzione testuale di alcuni passi tratti dal terzo dei *Discorsi ad Asclepio* (ib. I 556A = fr. 23). Infatti, dopo aver esposto un «mistero» ermetico relativo alla natura divina concepita come «Luce intellettuale», Intelletto luminoso dell'Intelletto, il quale abbraccia tutte le cose «per mezzo del suo νοῦς, della sua luce e del suo πνεῦμα»⁴, Cirillo riferisce tale dottrina al dogma trinitario, affermando che nelle parole di Hermes è menzione del Figlio, Intelletto derivato dall'Intelletto e Luce dalla Luce, oltre che dello Spirito.

Ancora, le fonti patristiche fanno spesso riferimento ad altri aspetti delle dottrine ermetiche su Dio e i suoi attributi. Così Lattanzio mette in rilievo che il Trismegisto, proclamando «la maestà del Dio supremo ed unico», lo ha chiamato «Signore e Padre»⁵ come appunto fanno i cristiani (*Div. Inst.* I 6, 4 = fr. 3a e *Inst. epit.* 4, 4s. = fr. 3b). In pari tempo l'autore cristiano menziona la tipica concezione ermetica del dio ἀΐψυμος, che non ha fine, nella sua unicità, di alcun nome (cfr. *C. H.* V 1 e 10; *Ascl.* 20 [320, 20]). Anche per Cipriano (*Quod idola dei non sint* 6 = fr. 2) il Trismegisto è l'assertore dell'esistenza di un dio unico, al quale si accorpiano gli attributi di *incomprehensibilis* e *inaestimabilis*. Questi ultimi valgono a sottolineare il concetto dell'infinita distanza che separa il divino dalla

¹ Fr. 28: la Piramide, fondamento della natura e del mondo intellettuale, ha a capo il δημιουργός λόγος; fr. 29: la natura del Verbo intellettuale di Dio è una natura γεννητική και δημιουργική.

² Fr. 28: il logos è detto μετ'ἐκείνον (sc. il signore dell'universo) πρώτη δύναμις, ἀγέννητος, ἀπέραντος, ἐξ ἐκείνου προκύψασα. Egli è il «primo nato» (πρόγονος) del totalmente Perfetto, figlio legittimo, perfetto e fecondo». Fr. 29: il logos è τέλειος . . . ἐν τελείῳ καὶ ἀπὸ τελείου e in fr. 30 egli, ricco di ogni sorta di attributi, è «unico dopo il Dio conosciuto prima di ogni cosa».

³ Cfr. anche Lattanzio (*Div. Inst.* IV 9, 3 = fr. 12b) il quale, equivocando sul senso di λόγος in un luogo ermetico prima citato (ib. 7, 3 = fr. 12a), afferma che il Trismegisto avrebbe spesso descritto «la potenza e la maestà del Verbo».

⁴ Al potere e alle qualità dello Pneuma è dedicata un'altra testimonianza di Cirillo (ib. 556 B = fr. 24) tratta anch'essa dal terzo λόγος ad Asclepio. In essa, poi, è interessante ritrovare il concetto, tipico dell'ermetismo, della necessità di un particolare favore divino a che avvenga la rivelazione e nasca nel discepolo il desiderio di conoscere la verità (cfr. *Exc.* II A 2 e 6).

⁵ Per tale formula cfr. *Ascl.* 20, 22, 23, 26 e 29. Anche in Tetulliano (*De anima* 33 = fr. 1) il signore è «padre» dell'anima la quale, rimanendo individualmente distinta dopo la morte, a lui deve render conto delle azioni commesse (cfr. *Exc.* XXV 3 e *Exc.* VII).

realità sensibile, secondo una dottrina ben nota dai trattati ermetici conosciuti e ampiamente testimoniata dai Padri¹. Vediamo inoltre che Cirillo fa seguire alla sua testimonianza sull' *Exc.* I una citazione ermetica in cui, additandosi come supremo oggetto di contemplazione² il Bello, si invita l'«occhio incorporale» ad uscire dal corpo per raggiungerne la visio (τῇ ὁρίᾳ). L'essere che allora si svelerà all'ucmo sarà privo di ogni forma o figura visibile: «ciò che è in riposo, tranquillo, stabile ed immutabile, che è insieme tutto e solo, l'uno», perfettamente simile a se stesso (cfr. *C. H.* IV 9). A tale concezione che identifica al Bello l'essere divino, corrisponde poi l'altra, anch'essa ben nota all'ermetismo, che pone il Bene al vertice di ogni realtà: ancora in Cirillo (*C. Iul.* I 549CD = *fr.* 26) troviamo traccia di tale dottrina nell'affermazione che il Bene, «unico e solo», è «la totalità della potenza» e si oppone, in quanto Incorporale, Ingenerato e «signore di se stesso» (αὐτεξούσιον) a tutto ciò che è corporeo, generato, sottomesso alla Necessità³.

Per quanto riguarda l'origine dell'uomo, altro tema fondamentale della speculazione ermetica, Lattanzio testimonia che il Trimegisto *hominem ad imaginem dei factum esse dixit a deo* (*Div. Inst.* II 10, 14 = *fr.* 8a, cfr. *fr.* 8b). L'autore cristiano aggiunge poi che Hermes avrebbe cercato di spiegare l'arte divina nel modellare le varie membra del corpo, eccellenti sia per bellezza che per perfezione (cfr. *C. H.* V 6). In realtà l'ermetismo conosce la dottrina dell'uomo fatto ad immagine di Dio, sia in un contesto «gnostico» quale è *C. H.* I 12, in cui è l'Anthropos, prototipo celeste dell'umanità nel suo componente spirituale, ad essere simile (ἴσος) al dio-Nous, che in un diverso contesto ispirato ad una visione ottimistica (cfr. *Ascl.* 10 [308, 20]). Sulla linea, appunto, di una valutazione positiva della natura umana si pone la concezione, anch'essa attestata in Lattanzio (*Div. Inst.* VII 13, 3 = *fr.* 15), secondo la quale Dio ha unito la natura immortale e quella mortale per formare l'uomo. Egli poi, «situando quest'ucmo a mezzo fra la natura divina ed immortale e la natura mortale e mutabile, lo ha posto là affinché, alla vista dell'insieme delle cose, le ammirasse tutte»⁴. L'idea della duplice natura dell'uomo è ben familiare alle speculazioni ermetiche, che talvolta ne

¹ Cfr. sopra le citazioni dall'*Exc.* I. Ad esso sembra far riferimento Lattanzio allorché afferma l'impossibilità per la mente umana di comprendere l'opera creatrice di Dio (*Div. Inst.* II 8, 68 = *fr.* 7). Sulla linea di tali speculazioni è poi il precetto ermetico secondo cui il nome di Dio non può essere pronunciato da bocca umana (Lattanzio, *Div. Inst.* IV 7,3 = *fr.* 11a e *Inst. epitome* 37, 8 = *fr.* 11b). Per l'ineffabilità di Dio nell'ermetismo, cfr. Festugière, *Révélation* IV, 70-77.

² Per l'idea di *θεοπρία* («vista di Dio») cfr. Lattanzio, *Div. Inst.* VII 9, 11 = *fr.* 14 (cfr. *Exc.* II A 7: *θεοπριή δὲναμικ* e *Exc.* VII 3).

³ Dio = Bene cfr. *C. H.* II 15-16; VI 3; X 2-3, 9 e 14; XIV 9; Dio = Bene e Bello: VI 1 e 4-5; XI 2-3 e 13. Sull'ispirazione chiaramente platonica di tali speculazioni ermetiche, cfr. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 2. éd. Paris 1950, in particolare pp. 227-234; id., *Révélation* IV, 78-88.

⁴ *Πάντα θαυμάζω*. Cfr. *C. H.* IV 2; *Ascl.* 8 (306, 7).

traggono argomento per esaltare la posizione di intermediario che, per essa, l'uomo può assumere tra le cose celesti e quelle terrestri (*C. H.* X 25; *Ascl.* 9 [307, 16-308, 2] e 10 [308, 25]). Più spesso, tuttavia, l'ermetismo nella sua corrente gnostico-dualistica sottolinea pessimisticamente la frattura irrimediabile fra l'elemento corporeo, mortale, e l'«uomo essenziale» (*οὐσιώδης ἄνθρωπος*, *C. H.* I 15) in esso incarcerato e «punito» (*C. H.* XIII 7: le punizioni irrazionali della materia). Ma nelle fonti patristiche non è rimasta traccia del Trismegisto rivelatore di una dottrina di salvezza, di una «gnosi» capace di liberare l'uomo dal suo «vestito tenebroso» (*σκοτεινὸς περίβολος*, *C. H.* VII 2) e, attraverso un mistero di rigenerazione, trasformarlo interamente in un'essere tutto spirituale (*C. H.* XIII). I Padri, piuttosto, nei loro appelli alla sapienza ermetica, sembrano esclusivamente interessati a tutte quelle dottrine in cui si esprime una valutazione positiva del mondo, nell'esaltazione del dio unico e creatore¹. La rivelazione ermetica risulta così mutilata di uno dei suoi componenti essenziali, anzi di quello che in certa misura ne costituisce l'originalità e fa di essa una «gnosi» pagana nel campo più vasto dello gnosticismo a tinta cristiana e giudaizzante. Bisognerà allora concludere che gli autori cristiani non hanno saputo o voluto rilevare le implicanze dualistiche e pessimistiche delle dottrine del Trismegisto. Essi, infatti, hanno preferito fare appello all'autorità di questo «saggio» pagano tutte le volte che ciò si prestava ai loro intenti apologetici, per accettare a riprova delle proprie argomentazioni o per respingere quelle che ritenevano tipiche espressioni della sapienza pagana. Tuttavia le testimonianze patristiche mantengono un loro notevole valore perchè, mentre da una parte sottolineano alcuni aspetti fondamentali dell'ermetismo (la nozione di Dio padre e creatore, l'importanza della *ἐνσέβεια*), dall'altra mostrano che nella rivelazione ermetica le narrazioni cosmogoniche e le speculazioni sul Logos demiurgico avevano un posto più ampio di quanto non risulti dai trattati pervenuti in tradizione diretta.

¹ Solo le citazioni dall'Exc. I ovvero i riferimenti al Bene e al Bello come realtà ultramundane e percepibili soltanto dall'«occhio incorporale» sembrano testimoniare una certa sensibilità per le dottrine ermetiche di tipo dualistico. Ma anche in questi casi si tratta di dottrine in qualche misura comparabili con le concezioni cristiane, e in tal senso sembrano citarle i Padri stessi.

Henads and Angels: Proclus and the ps.-Dionysius

I. P. SHELDON-WILLIAMS, London

I

The doctrine of Henads, of which the principal exponent is Proclus, derives from the association of two passages from Plato which he presumably did not wish to be taken together and to which he did not attach as much importance as his successors did. The first, in order of importance, comes from the *Philebus*: "When we attempt to posit such notions as one man or one ox or beauty as one thing or good as one thing, we become involved in considerable difficulty and wonder how we are to distinguish between these 'ones' (ένάδες, henads)." ¹ The last word was surely not intended as more than a convenient term to express collectively the units just mentioned, and this is how it was understood by Theon of Smyrna: "When Plato spoke of Henads in the *Philebus* he was not referring to the (transcendent) One but to the henad which is a monad by participation in the One." ² Nevertheless, merely by referring to the transcendent One in this context he adds fresh significance to the term, and he goes on to speculate whether these henads are not substances *qua* henads, and is inclined to think that they are. If so, they can hardly be distinguished from the Forms, for it is by virtue of his Form that one man is the particular unity that he is, as distinct from the unity of the ox or of the beautiful or of the good. It is not surprising to hear from Plotinus, also with reference to this passage from the *Philebus*, that 'henads' is one of the names by which the Neopythagoreans called the Forms ³, no doubt with special reference to the principles implanted in them by the One ⁴. This is how they were conceived by Syrianus, from whom Proclus claimed to have imbibed Plato's esoteric doctrine ⁵. The monads or henads are participated forms of the One from which they proceed as from their supreme cause ⁶.

II

The other Platonic passage comes from the *Timaeus*, where it is said that the Demiurge, having produced the immortal gods, left to them the task of

¹ Plato, *Philebus* 15 A. ² Theon, *Expos. rer. math.* 21, 14.

³ Plotinus, *Enn.* VI 6, 9 (II,70, 3 Kirchhoff).

⁴ E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, ed. 2 Oxford 1963, 258 n. 4

⁵ Marinus, *Vit. Procl.* XIII (157, 44-46 Boissonade). ⁶ Syrianus, *In metaph.* 183, 24.

producing mortal creatures¹. Now, according to Damascius, "by the time of Iamblichus almost all philosophers believed that the lesser gods who are *in being* (οὐσιώδεις) are radiations (ἐλλάμψεις) from the supreme deity who is *beyond being* (τὸν ὑπερούσιον Θεόν)"². It was easy, therefore, for Iamblichus³, and for Syrianus after him, to identify these lesser gods with the henads. Nevertheless, this created a problem. The Neoplatonists were generally agreed that Godhead belongs to the First Hypostasis of the One beyond Being, and the Forms to the Second Hypostasis which is the realm of true being. If the Henads are both gods and Forms, do they belong to, the first or to the second hypostasis? Proclus, in discussing this dilemma says that the former alternative was favoured by certain philosophy whose opinion he respects (τινες τῶν ἡμῶν αἰδολῶν)⁴. These argued that everst henad by definition belongs to the order of the One, that is, of the First Hypostasis; moreover, this would complete the scheme which seeks as endow each hypostasis with a plural as well as a singular aspect: just d, beside the Third Hypostasis, Soul, there are souls, and beside the Second Νοῦς, there are νόες, so beside the First, τὸ Ἐν, there should be henads; and as all souls are psychic, i. e., have the character of Soul, and all νόες are noetic or intelligible, i. e., have the character of Νοῦς, so all henads have the character of the One, or God⁵, and the First Hypostasis becomes, like the other two, an order or series.

Although Proclus commends those who hold this view, they do not seem to have included Syrianus, of whom he writes: "He thinks that the first hypothesis (of the *Parmenides*) relates to the First God, and the second to the Intelligibles; but since there is extension (πλάτος) in the Intelligibles and the orders of gods are many . . . everything that is affirmed under the second hypothesis is negated under the first because the First Cause is separated from all the divine orders, which proceed from it each according to its distinct identity."⁶ They are primarily present in the intelligible world of the Second Hypostasis, but also occur in every other below the First, for not only the gods themselves but what Syrianus calls the "continuations of the gods" or extensions of the divine powers (οὐνοχαί τινες Θεῶν⁷) are henads, and that is why Plato could apply the term not only to the good and the beautiful but also to man and ox. The processions from the First Cause constitute an all-embracing hierarchy the members of which are divine hypostases.

III

But Syrianus, as reported by Proclus, immediately qualifies this apparent exclusion of the henads from the First Hypostasis by invoking the principle

¹ Plato, *Timaeus* 41 A–C.

² Damascius, *Dubit. et solut.* 100 (257, 20 Ruelle).

³ *Ibid.*, (pp. 257, 20–258, 4 Ruelle).

⁴ Proclus, *In Parm.* 1066, 21.

⁵ *Id.*, *El. theol.* 113.

⁶ *Id.*, *In Parm.* 1061, 31–1062, 17.

⁷ Syrianus, *loc. cit.*

that this Hypostasis, like the others, has a plural aspect, for although it is independent it is also a cause, and every independent cause produces not one but two chains of effects: one which remains independent like itself and therefore within itself and another which is not independent because it is not separated from what participates in it and therefore proceeds into effects that are exterior to it. Thus, as the one Soul generates on the one hand souls that are independent of bodies and on the other hand souls that are not independent of bodies, and as the one *Noûs* substantiates *νόες* that are separated from souls and *νόες* that are in souls, so does the One produce henads that are self-subsistent (*αὐτοτελείς*) and independent of participation, and henads that are the principles of unity in those things which are units on account of them, and in which they subsist¹.

Thus, Syrianus' solution of the dilemma is a compromise: the henads, which are the immediate products of *τὸ ἕν*, are neither excluded from the First Hypostasis, which is *τὸ ἕν*, nor are they confined to it.

IV

Proclus, who followed the pagan tradition of assimilating the henads to the gods, and the Christian calling himself Dionysius the Areopagite, who appropriated their nature, though hardly ever their name, to the hierarchies of angels and men, reproduced, each with modifications of his own, the doctrine of Syrianus. Both discern in the One God a transcendent and a causative aspect: He is not *ἀγνοος*², but infinite and active Cause³ of ordered processions which, as effects, testify to Him as Cause and, in the stability of their orders, honour Him as transcendent. "The Divine Beatitude", declares the ps.-Dionysius, "is on the one hand the Cause of every sacred series (*ἐξαγωγὴς*) and on the other is independent of everything that is sacred (*ἐξοῦς*)."⁴

Proclus, in his *Elements of Theology*, deals in succession with the One as transcendent⁵ and as First Cause⁶, with the henads which are its immediate products⁷, with the Second Hypostasis in its aspects of Being⁸ and of *Noûs*⁹, and with the Third Hypostasis, Soul¹⁰. The scheme of his *Platonic Theology* is more complex for it takes into account the triadisation of the Second

¹ Proclus, In Parm. 1062, 34–37.

² Id., El. theol. 7 (8, 6 Dodds); 21 (24, 7); 23, (26, 27); cf. ps.-Dionys., DN IV 10, PG 3, 708 B 5–6.

³ Proclus, in Parm. VI 13.

⁴ Ps. Dionys., CH III 2 (PG 3, 165 C 3–11).

⁵ Proclus, El. theol. 1–6.

⁶ Id., op. cit. 7–112.

⁷ Id., op. cit. 113–158.

⁸ Id., op. cit. 159–165.

⁹ Id., op. cit. 166–183.

¹⁰ Id., op. cit. 184–211.

Hypostasis which in Syrianus and in the *Elements of Theology* is regarded under its two aspects of Being and *Noûs*, the knowable and what knows it, but into which Iamblichus or perhaps Porphyry had introduced Life as an intermediary, for without Life there can be no knower of any known thing. After the introductory first book, the second deals with the First Hypostasis, books 3–5 with the three orders within the Second Hypostasis, the intelligible gods of being, the intelligent gods of *Noûs*, and between them an intermediate order whose principle is Life and of which the gods are both intelligible and intelligent. In his Commentary on the *Parmenides* he pursues the principle of triadisation to its logical conclusion, if conclusion is the right word for a process which is infinite. Invoking the Chaldean Oracle which declares that all things are divided into three¹, he shows that each of the orders of the Intelligible Triad is in turn a triad, “for”, as he had already declared in the *Elements of Theology*, “all things are in all things, either existentially or vitally or intelligibly.”² Thus the intelligible world consists of nine orders of gods arranged in three series of three, of which each is involved in the other two without ceasing to be distinguished by the dominant element in its nature. The system expounded in the four treatises of the ps.-Dionysius is at once simpler and more consistent. The *Mystical Theology* deals with God as transcendent, the *Divine Names* with God as First Cause, the *Celestial Hierarchy* and the *Ecclesiastical Hierarchy* with the angelic and human orders respectively. These two hierarchies, of which the one is the earthly image of the other, both reveal, the one perfectly, the other imperfectly, the trichotomy of the intelligible world into intelligible beings, intelligent beings, and beings that are both intelligible and intelligent. In the Celestial Hierarchy these are respectively the angels who enjoy the immediate knowledge of God, those who receive that knowledge from them, and those through whom they receive it³, their counterparts in the Ecclesiastical Hierarchy being the Scriptures and the Sacraments, the laity who receive them, and the priesthood at whose hands they receive them. But since each order, as in the Procline system, possesses the attributes of the other two, for the intelligible order is intelligent in relation to the intelligibility of the First Cause and the intelligent order is intelligible in relation to human souls and the intermediate order is intelligent to what is above it and intelligible to what is below it, the angelic host displays the same ninefold pattern as the Procline pantheon.

V

This is perhaps the most important, though not the most spectacular, example of the well known affinity of the ps.-Dionysius to Proclus which

¹ Id., in *Parm.* 1901, 6.

² Id., *El. theol.* 103 (92, 13–16 Dodds).

³ Ps.-Dionys., *EH* V 1 (PG 3, 501 A 1–5).

justifies Whittaker's description of the former as "some Christian Platonist of the Athenian School"¹. That he was the pupil of Proclus, a possibility Whittaker allows, or dependent upon him in some other way, as is widely held nowadays, seems less likely for various reasons, and his application of this particular doctrine tells against it.

First of all, in Proclus it is a doctrine primarily about the henads, for it is universally applicable only because of the universality of the henads themselves. In the ps.-Dionysius it is a doctrine primarily about the angels, and its universal application is a consequence of the fact that the Ecclesiastical Hierarchy is an image of the Celestial. The word 'henad' is hardly ever used at all, and only once with reference to the angels². Elsewhere it always expresses the Divine Unity as distinguished, explicitly or implicitly, from the Trinity³. Therefore the word is never, with one exception, found in the plural. This contrasts startlingly with the usage not only of Proclus but also of Syrianus and Iamblichus. On the other hand it accords with that of Porphyry, whose opinion, rejected by Proclus⁴, was that the First Principle has properties⁵, among which, if he is the author of the fragmentary commentary on the *Parmenides* known as the *Anonymus Taurinensis*⁶, he included *ἑνάς* or *μόνωσις*⁷.

Secondly, Proclus draws a distinction between the terms *henad* and *monad*, reserving the latter for the unparticipated cause which is found at the beginning of every chain of causes, whereas for the ps.-Dionysius, as for Syrianus and Theon and also for Plato himself, who, after introducing the term *henad* immediately goes on to speak of it as a *monad*⁸, the terms are synonymous; for instance, he speaks of the Thearchy as *μονάς . . . καὶ ἑνάς τριωνπόστατος*⁹.

Another point at which the ps.-Dionysius approaches closer to Syrianus and his predecessor than to Proclus is the relationship of the henads to the intelligibles. Although Proclus tacitly accepts Syrianus' theory of the double procession from the First Cause, he evinces the uncompromising realism which distinguishes him from his predecessors¹⁰ by inserting between

¹ Thomas Whittaker, *The Neo-Platonists*, ed. 2 Cambridge 1918, 187.

² Ps.-Dionys., DN VIII 5 (PG 3, 892 D 1).

³ Id., CH 212 C; DN 588 B, 589 D, 637 A.

⁴ Proclus, in Parm. 1105, 35 sq.; 1106, 33–35.

⁵ Porphyry, *Hist. philos.*, fr. 15, p. 13, 20 Nauck; cf. Anon. Taurin. V 3–5 Kroll.

⁶ W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenideskommentar in einem Turiner Palimpsest*, *Rheinisches Museum*, NF 47, 1892, 599–627. A good case for Porphyry's authorship is made out by P. Hadot, *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, *Revue des études grecques*, 74, 1961, 410–438.

⁷ Anon. Taurin. IV 9–10; VI 33 Kroll.

⁸ Plato, *Philebus* 15 B.

⁹ Ps.-Dionys., CH VII 4 (PG 3, 212 C 6–7).

¹⁰ A. C. Lloyd, *The Later Neoplatonists*, in A. H. Armstrong's *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, 307.

the internal procession of self-subsistent henads and the external procession of henads which only subsist because of participation in them of their effects, an intermediate series of which the henads are at once independent and participated in, *χωριστῶς μετεχόμενα*. The consequence of this is to blur the distinction between the First Cause and its effects, between which the ps.-Dionysius draws a sharp line. Never for a moment does he confuse the three Hypostases within the Thearchy with the procession of powers which, symbolised by the Divine Names, confer being in all its degrees upon His creatures. For the Cappadocians, and particularly St. Gregory of Nyssa, had already identified Being-in-itself with the Deity, and since Life-in-itself and *Νοῦς*-in-itself are one with Being-in-itself, they also must be identified with Him. Consequently the ps.-Dionysius applies these terms to God on the same plane as His Unity, of which they comprise the Trinity¹. It is not difficult to recognise here a version of the internal procession which Syrianus distinguished from the external, which in the ps.-Dionysius appears as a procession of gifts freely bestowed by the Thearchy upon the orders of the Celestial Hierarchy², their being from the Father as Being-in-itself³, their wisdom from the Son because He is the Pleroma of the Forms in the Mind of God⁴ and therefore the Divine *Νοῦς*⁵, their Life from the Holy Spirit Who is Life-in-itself and *vivificans*.

Since the external procession of henads is that by virtue of which each Form is unique, there must be to every Form a henad, and — since an unproductive henad is as unthinkable as an unproductive Form — to every henad its Form. To Syrianus this meant that every Form is a henad because every Form is unique. Proclus, however, with a further display of realism, split the Henad/Form into two entities, the principle of the Form's unity and the principle of its being. The henad is the gift of unity bestowed by the causative One upon the recipient Form rather than an effluence from the One of its oneness which brings being with it⁶. Here again the ps.-Dionysius stands closer to Syrianus. When, in speaking of the Good, he introduces the metaphor, Platonic in origin and by now traditional, of the Sun, which "illuminates, merely by the fact that it is, everything which has the capacity of receiving its light"⁷, he is careful to warn that the image is imprecise and does not completely portray the Good⁸, while elsewhere he explains that "the superessential Thearchy, having established all the essences (*οὐσίαι*) of the things that are, brought them forth into being"⁹. There is no difference

¹ Ps.-Dionys., DN IV-VII (PG 3, 816 B-873 A).

² R. Roques, *L'Univers dionysien*, Paris 1954, 77.

³ Greg. Nyss., c. Eun. III 8 (x) (PG 45, 840 D, vol. II 251, 1-2 Jaeger).

⁴ Id., in Hex., PG 81 C 1-2.

⁵ Id., c. Eun. II (xiib/xiii) (PG 45, 1068 C-1069 B, vol. I, 364 Jaeger).

⁶ Proclus, in Parm. VI 10.

⁷ Ps.-Dionys., DN IV 1 (PG 3, 693 B 8-10).

⁸ Ibid 40-12; cf. Roques, op. cit. 101 n. 1. ⁹ Ps.-Dionys., CH IV 1 (PG 3, 177 B 11-12).

between the gift of unity and the gift of being, and therefore none between henad and Form. The angels, which had already been identified by Philo and St. Gregory of Nyssa with the intelligible world¹, are the only intelligible multiplicity.

VI

These exceptions to the general similarity between Proclus and the ps.-Dionysius could mostly be explained by the latter's need to conform to Christian doctrine in safeguarding the principle of *creatio ex nihilo* and avoiding emanationism and pantheism, but this does not preclude the equally rational explanation that they belong to an earlier stage in the development of the philosophy of the Athenian School which is supported by the fact that where the influence of the Christian element is apparent it too seems to come from a period somewhat earlier than Proclus, for there is no reason to suppose that the ps.-Dionysius knew the work of any Christian writer later than St. Gregory of Nyssa. One hesitates to add to a very long list yet one more attempt to find a niche for the ps.-Dionysius in the history of philosophy, but it seems easier to accommodate him as at least a fellow-student with Proclus under Syrianus, and a rather more conservative one, than as a pupil or plagiarist of Proclus himself. It is quite as likely that Syrianus should have had Christians among his pupils as that Ammonius Saccas had – indeed, more likely, for there were more of them about; and for that matter, we have as good reason – some would say better – to speculate about the ps.-Dionysius as about Origen as to whether he was always a Christian. Moreover, if it was not for nothing that we know the master by the name of Syrianus, it would not be surprising to find among the pupils a Syrian, which the ps.-Dionysius almost certainly was. Be that as it may, while we can say that his philosophy stands in a similar relation to the later Neoplatonism mediated through Porphyry, Iamblichus and Syrianus as that of the Cappadocians, who seem to have been his immediate Christian predecessors, to the earlier tradition mediated through Posidonius, Ammonius Saccas and Plotinus, to go further and say that it was also influenced by Proclus raises a number of difficulties, one of which I have attempted to indicate in this paper.

¹ Philo, *Quaest. Ex.* II 532; Greg. Nyss., *In cant. cant.* VI 3 (PG 44, 893 A, p. 182, 5–6 Langerbeck).

Le concept de l'obéissance et de la conscience selon Dorothee de Gaza

T. ŠPIDLÍK S. J., Rome

«Croire en Dieu, c'est croire en quelqu'un qui tient tout en main»¹. Croire à un supérieur ou à un père spirituel, est-ce la même chose ?² C'est la question. Nombreux sont les exemples dans la littérature monastique d'Orient et d'Occident où l'autorité de l'Abbé semble revêtir un caractère d'absolutisme divin. On a l'impression que le supérieur est un «Pantocrator» en image et en territoire restreint, pleinement responsable de tous et aussi de tout ce qui se passe sous son regard jamais endormi.³

Les auteurs postérieurs qui professent la même doctrine ou tout au moins en soulignent la tendance, recourent volontiers aux *Instructions* de saint Dorothee de Gaza et à un document qui en est inséparable, la *Vie de saint Dosithée*⁴. Peu d'auteurs dans l'histoire de la spiritualité chrétienne ont signalé avec tant d'insistance le danger de la «volonté propre», insisté sur la nécessité de retrancher ce «mur d'airain entre l'homme et Dieu», ce «roc de répulsion»⁵ et déclaré avec persuasion que «rien n'est plus dangereux que de se diriger soi-même, rien n'est plus fatal»⁶. Retrancher sa propre volonté, c'est imiter, et de la manière la plus parfaite, la mort du Sauveur⁷.

Voilà le principe. Sans prétendre le mettre en discussion, on est en droit, ce semble, de se poser cette question : jusqu'à quel point peut-on aller dans cette «mort» et demeurer encore un vivant, un homme doué d'une liberté

¹ Cf. I. Hausherr, *L'obéissance religieuse*, Toulouse 1966, 7.

² Ces deux charges sont en antiquité chrétienne unies le plus souvent en une seule personne.

³ Cf. par ex. Antiochus Monachus, *De his qui praesunt*, hom. 111 (PG 89, 1773).

⁴ *Sources Chrétiennes* 92, Paris 1963.

⁵ «C'est ce qui faisait dire à l'abbé Poemen que la volonté est un mur d'airain entre l'homme et Dieu (cf. *Apophthegmes*, PG 65, 333–336). Vous voyez le sens de ce mot. Et il ajoutait : C'est un roc de répulsion, en tant qu'elle s'oppose et fait obstacle à la volonté de Dieu. Si donc un homme y renonce, il peut dire lui aussi : En mon Dieu je passerais le mur. Mon Dieu, dont la voie est irréprochable» (Ps. 14, 30–31; *Instruct.*, 5, 63, p. 253–255). «C'est en effet quand on a renoncé à la volonté propre qu'on voit sans reproches la voie de Dieu» (Marc l'Ermite, *De lege spirit.*, 31, PG 65, 909 B; *Instruct.*, loc. cit.).

⁶ *Instr.*, 5, 66, p. 259; «Étant passionnés nous ne devons absolument pas nous fier à notre propre cœur; car une règle tordue rend tordu même ce qui est droit» (*Sentences*, 2, 202, p. 527). *Instr.* V (p. 251–267) porte le titre : «Qu' il ne faut pas suivre son propre jugement».

⁷ Cf. S. Théodore Studite : «le martyr de la soumission», *Petite Catéchèse*, 5, Auvray, p. 35–39.

inchangeable, d'une volonté de fer, l'une et l'autre visant au salut – qualités particulièrement bien mises en évidence par les Pères grecs¹.

La question nous intéresse. En effet, le problème de l'obéissance, religieuse ou profane, si vivement agité aujourd'hui, semble avoir été compliqué à l'âge patristique quand les mentalités d'Orient et d'Occident laissaient plus clairement apparaître leur différence. L'ecclésiologie n'a pu échapper aux répercussions qu'entraînaient tant de solution proposées ou admises. Mais jusqu'ici ce problème a malheureusement été trop peu fouillé². Voyons donc ensemble, d'ailleurs rapidement, ce qu'en pensait un auteur, cher aux orientaux avant de le devenir aux occidentaux, modèle incontestable de psychologie et d'équilibre mais qui pouvait aussi donner l'impression d'être un promoteur de l'absolutisme du gouvernement spirituel.

Certains textes, il est vrai, et peut-être les plus connus, prêchent le renoncement à la volonté propre; mais il en est d'autres qui insistent sur un aspect bien différent, je veux parler du concept, si facilement oublié, de la conscience, ce «germe divin, sorte de faculté plus vive et plus lumineuse que l'étincelle»³. Peu d'auteurs spirituels de l'antiquité ont parlé avec une telle clarté de ce sujet.

La conscience est appelée la «loi naturelle»; elle est le fondement de toute loi positive. «C'est en se conformant à cette loi de conscience que les patriarches et tous les saints, avant la loi écrite, ont été agréables à Dieu»⁴. Elle reste le juge suprême de nos œuvres. «Car c'est elle, la conscience, comme je l'ai dit, qui nous instruit du bien et du mal par ses reproches et nous montre ce qui est à faire ou à ne pas faire. Et c'est elle encore qui nous accusera dans le siècle à venir»⁵.

Le problème se pose donc en ces termes: comment concilier deux positions si diverses, qui semblent se contredire si ouvertement? D'une part, c'est le supérieur qui détient un pouvoir presque absolu, de l'autre, c'est la conscience personnelle qui dicte et commande infailliblement à chacun.

Va-t-on résoudre cette difficulté par le subterfuge de la distinction de deux états divers: avant le péché et depuis le péché? Au commencement, l'homme n'avait d'autre règle de conduite que sa propre conscience intérieure. Mais ces «puits que creusa Jacob (Gen. 26, 15), les Philistins les

¹ Ceux-ci, d'après le P. Jugie (*Theol. dogm. christ. orient.* II, p. 733), ne considèrent pas la grâce prévenante qui incite aux bonnes œuvres mais attribuent à la volonté humaine le pouvoir de s'engager seule dans la voie du salut, se disposant ainsi à recevoir la grâce de Dieu; il faut cependant remarquer qu'il s'agit de l'homme déjà justifié par l'Esprit Saint.

² Il faut cependant signaler quelques études: J. Gribomont, *Obéissance et évangile selon saint Basile le Grand, La vie Spirituelle*, Suppl. VI, 1952, p. 192–215; T. Špidlík, *L'autorità del libro per il monachesimo russo*, dans: *Atti del convegno di studi or., Or. Christ. Anal.* 153, Roma 1958, p. 159–179; A. de Vogüé, *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, Desclée de Brouwer, 1961.

³ Ibid., 40, p. 209.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., 42, p. 215.

comblèrent¹. Et depuis lors, semble-t-il, la conscience n'est plus utilisable; il faut lui substituer l'obéissance à la loi écrite et au supérieur. C'est ce qu'un moine russe, Joseph de Volokolamsk, appelle «la deuxième navigation»².

Telle n'est pas la pensée de Dorothée. La comparaison avec les puits creusés par Jacob vient, on le sait, d'Origène³. Mais chez le grand Alexandrin pas plus que chez Dorothée ensuite, il ne s'agit de remplacer «des puits» par quelque autre chose; ce qu'il faut, c'est les purifier. «Dieu nous a donné . . . des préceptes qui nous purifient même de nos passions, des mauvaises dispositions de notre homme intérieur. Il donne à celui-ci le discernement du bien et du mal, il lui fait reprendre conscience et lui montre les causes de son péché»⁴. Le réveil de la conscience est toujours possible puisqu'elle n'est jamais totalement étouffée.⁵

Dorothée n'est donc pas d'avis qu'on pourrait substituer à la conscience morte une obéissance aveugle, une sorte de «deuxième navigation». Mais en quoi concerne au juste ce radical retranchement de la volonté propre? Voyons un peu le terme en soi. Un texte est particulièrement caractéristique à ce sujet, la première *Instruction*⁶, dans laquelle Dorothée indique comment en peu de temps retrancher «dix volontés». «Voici comment: un frère fait un petit tour, il aperçoit quelque chose. Une pensée (*ὁ λογισμός*) lui suggère: regarde-là! Mais lui répond: non, je ne regarderai pas. — Il retranche sa volonté et ne regarde pas. Il rencontre ensuite des frères en train de parler. Une pensée lui suggère: dis, toi aussi ton mot! — Il retranche sa volonté et ne parle pas. Une autre pensée surgit alors: va donc demander au cuisinier ce qu'il prépare! — Il n'y va pas, mais retranche sa volonté. Il voit par hasard un objet: l'idée lui vient de demander qui l'a apporté. Il retranche sa volonté et n'interroge pas . . .». Il s'agit, on le voit, de conseils bien pratiques.

Mieux que toute définition théorique ce passage de la première *Instruction* définit la notion de la volonté propre. Un *λογισμός*, une pensée surgit. Immédiatement surgit aussi en nous la propension de lui donner vie, de l'exécuter, et c'est normal. La définition du *λογισμός* donnée jadis par Évangéle suppose ce mouvement irraisonnable⁷.

La doctrine des Pères est unanime quant au comportement que nous devons adopter envers ces *λογισμοί*: puisque les pensées mauvaises sont une

¹ Ibid., 40, p. 209.

² Cf. T. Špidlík, Joseph de Volokolamsk, Rome, p. 9; le terme est employé déjà chez les philosophes grecs comme une expression proverbiale, on le lit chez Chrysostome (PG 57, 13), chez S. Grégoire de Nazianze (PG 37, 1063).

³ Hom. in Gen. 12, (GCS Origenes VI, p. 112; SC 7, p. 212); Pseudo-Basile (Évangéle), Lettre 8, 2, éd. Courtonne, Paris, 1957, p. 23.

⁴ Instr., 1, 6, p. 155.

⁵ Instr., 3, 40, p. 211.

⁶ Instr., 1, 20, p. 177.

⁷ Cf. Muyldermans, À travers la tradition manuscrite d'Évangéle le Pontique, Museum, 1932, p. 50, 1. 2-6.

«semence de péché»¹, puisqu'elles sont «la source et l'origine de tout péché»², sans hésiter, immédiatement, nous devons les écarter dès leur première apparition. Dorothée connaît bien cette doctrine et il l'a maintes fois expliquée³. Sur ce point il conseille ce que conseilleront plus tard avec conviction les hésychastes. Il va même jusqu'à surpasser ces admirateurs de la solitude par un trait particulier, qui révèle une psychologie profonde, une fine observation. Théoriquement, il est facile de rejeter un λογισμός, une pensée mauvaise. On la reconnaît selon le catalogue dressé par Évagre⁴. Mais c'est chez autrui, chez un autre que soi qu'on la distingue facilement, et non pas chez soi, dans son for interne, car l'inclination, le désir surgissent immédiatement après la représentation et viennent troubler notre vue objective. Cette inclination s'appelle la προσπάθεια⁵ ou simplement τὸ ἴδιον θέλημα, la volonté propre. Elle n'est donc ni la faculté du vouloir ni à proprement parler un acte de vouloir, opposé comme chez Clément d'Alexandrie à la concupiscence⁶, mais le mouvement passionné qui suit la pensée mauvaise.

Par conséquent, le θέλημα ἴδιον est un désir contre la vraie nature de l'homme et du fait contre la conscience, son «adversaire»⁷. On l'appelle aussi τὸ θέλημα τὸ σαρκικόν (volonté charnelle)⁸, κακόν, πονηρόν (volonté mauvaise)⁹, mais surtout ἴδιον (volonté propre)¹⁰. Dans les Sentences Dorothée parle encore des ἰδία σύνεσις, ἴδιος λογισμός, ἰδία καρδιά¹¹.

Mais le développement de la tentation ne s'arrête pas là. A la volonté propre, premier moteur, s'ajoute le δίκαιωμα, ce qui est assez exactement traduit dans *Sources Chrétiennes* par «prétention de justice» ou «justification de soi»¹². L'expression revient fréquemment dans les *Instructions*¹³. Pour

¹ S. Athanase, In Ps. 20, 11, PG 27, 129 C.

² Origène, In Mt., XI 15 (GCS, Origenes X, 59, l. 18).

³ Cf. Instr., 11, 117, p. 363: «Bienheureux, poursuit le psalmiste, qui saisira tes petits enfants pour les brouyer contre la pierre (Ps. 136, 9). Cela signifie: bienheureux celui qui, dès le principe, ne laisse pas tes rejetons, c'est à dire les pensées mauvaises, grandir en lui et accomplir le mal, mais qui, tout aussitôt, pendant que ce sont encore de «petits enfants» et avant qu'ils aient grandi et soient fortifiés en lui, les saisit, les brise contre la pierre, qui est le Christ (1 Cor., 10,4) et les anéantit en se réfugiant près du Christ».

⁴ Cf. S. Nilus, De octo spiritibus malitiae, PG 79, 1145 sq.

⁵ Vie de s. Dos., 8, p. 135; 9, p. 137; Instr., 1, 14, p. 169; 1, 17, p. 175; 1, 19, p. 177; 1, 20, p. 179; 4, 58, p. 245; 7, 79, p. 289; 12, 131, p. 391; 16, 169, p. 465; Lettres, 2, 187, p. 503; 3, 188, p. 505.

⁶ Cf. Strom., 3,7, p. 222, 29 (PG 68, 1161 B).

⁷ «Pourquoi appeler la conscience «adversaire»? Parce qu'elle s'oppose constamment à notre volonté mauvaise» (Instr., 3, 41, p. 211).

⁸ Instr., 13, 142, p. 409; cf. 16, 168, p. 463. ⁹ Instr., 3, 41, p. 211; 7, 85, p. 299.

¹⁰ Vie de s. Dos., 9, p. 137; 13, p. 145; Instr., 1, 8, p. 159; 1, 10, p. 163; 1, 20, p. 177; 1, 21, p. 179; 1, 22, p. 179; 4, 58, p. 245; 5, 62, p. 253; 5, 63, p. 255; 16, 169, p. 465; Lettres 7, 192, 515; Sent., 12, 202, p. 529.

¹¹ Sentences. 1-2, p. 202.

¹² Cf. p. 245, note (I. Hausherr).

¹³ Instr., 4, 58, p. 245; 4, 60, p. 249; 4, 62, p. 253; 5, 63, p. 255; 5, 64, p. 257; 12, 137, p. 401; Lettres, 16, 201, p. 525; Sent., 3, 202, p. 527.

alerter sur le danger que comporte cette « justification » Dorothée invoque l'autorité de l'abbé Poimen des *Apophthegmes*¹: « Si la prétention de justice prête son appui à la volonté, cela tourne mal pour l'homme »².

Voulons-nous suivre dans le détail l'évolution de ce *δικαίωμα*? Le procès psychologique se développe ainsi: le *λογισμός* est suivi d'un attachement ou d'une « volonté propre ». Pour retrancher cet attrait et couper court il faudrait que quelqu'un dise: « Tu as tort ». Mais le malheureux trouve au contraire une confirmation, un soutien par excellence dans quelque verset de l'Écriture, quelque citation des Pères. Ce qui lui donne apparence d'être sur la voie juste. Le *δικαίωμα* vient alors accompagné de la *μονοτονία*, l'obstination³.

L'analyse psychologique de la tentation a donc été finement tracée par Dorothée. Les hésychastes seront sans doute plus détaillés⁴, mais leur analyse restera cependant plus schématique. Ici nous avons une analyse plus concrète, touchant au vif le point faible dans l'ascèse des moines: le danger de voiler l'égarement sous les apparences du bien, de la justice, du zèle.

Pour rejeter le mal à sa première apparition il faut, dès qu'il se présente sous la forme d'une pensée, s'exercer surtout aux deux vertus recommandées par la tradition: la *προσοχή* (l'attention) et la *διάκρισις* (le discernement)⁵. « On pourrait être surpris — disent les éditeurs des *Instructions*⁶ — de ne pas trouver chez Dorothée d'avis concernant le discernement des pensées, point important pourtant de l'enseignement traditionnel depuis saint Antoine. Aucune allusion dans les *Instructions* à l'interrogatoire recommandé par Évagre pour chaque pensée qui se présente: Es-tu des nôtres ou du parti adverse? »⁷

Ce qui s'explique, poursuit la note⁸ par cette raison: « C'est que toute pensée, même bonne en elle même, dès lors qu'elle vient de nous et qu'elle est *ἰδιος λογισμός*, doit nous être suspecte et est à rejeter au moins provisoirement, en attendant la sanction du père spirituel ».

Au lieu de la *διάκρισις* Dorothée préfère décidément ce qu'on appellera la *ἐξαγόρευσις*, la révélation des pensées au père spirituel⁹. On a comparé les

¹ PG 65, 333—336.

² Instr., 5, 63, p. 255.

³ Instr., 4, 60, p. 249; 7, 85, p. 299.

⁴ Cf. I. Hausherr, La Méthode d'oraison hésychaste, Roma 1927, p. 141.

⁵ Cf. I. Hausherr, Hésychasme et prière, Roma 1966, p. 225 sv.

⁶ Cf. p. 53.

⁷ Évagre, Antirr., « Orgueil », 17 (Frankenberg, p. 539) et Lettre 11 (Frank. p. 575); cf. Jos. 5, 13.

⁸ Sources Chrétiennes, p. 53.

⁹ Cf. I. Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois, Roma 1955, p. 152 sv. Ainsi lit-on de saint Dositée qu'il était « enclin à dévoiler ses pensées ». Souvent il accourait à S. Dorothée disant: « Seigneur, seigneur, ma pensée me dit . . . » (Vie de s. Dos., 7, p. 133). Et il acceptait de saint Dorothée toute décision avec une confiance sans raisonner: « Et quand il l'interrogeait sur une pensée, il accueillait la réponse avec une telle assurance et la gardait si bien qu'il ne revenait jamais sur la même pensée » (ibid., 12, p. 143). Dorothée lui-

vertus de la *προσοχή* et de la *διάκρισις* à l'ange qui surveille la porte du paradis, c'est-à-dire du cœur¹. Chez Dorothée, cet «ange» se concrétise et matérialise. Ce «chérubin» est le père spirituel et la vertu de la *διάκρισις* est une prérogative qui lui est propre. Combien de fois n'entendra-t-on pas donner et redonner plus tard ce mot d'ordre aux religieux : «La capacité du jugement appartient à celui qui commande et non à celui qui obéit!»? Et nous en revenons ainsi au problème posé au début : dans quel sens et dans quelle mesure ce remplacement du jugement propre par le discernement d'un autre est-il possible et souhaitable? Nous pouvons essayer de répondre en nous référant aux précisions que nous venons de donner. En résumé :

1. Le premier fait intéressant averti chez Dorothée concerne l'abbé. Ce n'est pas lui qui court derrière ses subordonnés en leur imposant ses idées. Ce sont au contraire ceux-ci qui, non sans crainte de le déranger bien souvent, lui soumettent leurs problèmes. Ce n'est pas lui qui détient toute initiative. Il sert plutôt de contrôle : ceci est bien, cela ne l'est pas ; telle initiative que tu as prise est bonne et sainte, telle autre est une prétention de justice, une erreur.

2. Dorothée ne nie pas qu'un monastère doit avoir une «tête», c'est-à-dire celui qui gouverne, et des «yeux», ceux qui «surveillent et corrigent»². Mais quand il exige que les subordonnés révèlent leurs pensées et leurs projets, ce n'est pas au nom de quelque mission hiérarchique ou autorité canonique. Il pense plutôt que la révélation sincère doit être une affaire de confiance³.

3. On n'expose ses pensées qu'à celui qui a le don de discernement (*τὸ διορατικὸν χάρισμα*), comme l'avait reçu son Maître spirituel, l'abbé Jean, surnommé pour cela le prophète⁴.

4. Puisque la voix de la conscience se présente à nous comme une pensée (*ὥσπερ λογισμός*) «plus brillante et plus lumineuse»,⁵ le père spirituel ne doit pas par principe contredire tout ce que son fils spirituel lui soumet. Dorothée reconnaît que le vénérable vieillard, l'abbé Jean, lui conseillait souvent ce qu'il avait lui-même pensé et proposé⁶.

5. Faut-il consulter souvent le père spirituel? Le lecteur moderne se trompe facilement au sujet du mot «pensée». Comment pourrait-on vivre avec l'obligation de révéler «chaque pensée»? Nous savons que dans son sens

même avait la même éducation : «Quand j'étais au monastère (de l'abbé Séridos), je confiais tout au vieillard, l'abbé Jean, et jamais je n'admettais de faire quelque chose sans son avis. Parfois ma pensée me disait : «Le vieillard ne te dira-t-il pas telle chose? Pourquoi vouloir l'importuner?» Mais je lui répliquais : «anathème à toi, à ton discernement, à ton intelligence, à ton prudence et à ta science! Ce que tu sais, tu le sais des démons» (Instr., 5, 66, p. 261.).

¹ S. J. Climaque, *Scala Paradisi*, éd. P. Trevisan, Torino 1941, p. 231 ; cf. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, Roma 1965, p. 91.

² Instr., 6, 77, p. 285.

³ Cf. Vie de s. Dos., 12, p. 143 ; cf. I. Hausherr, *Direct. spir.*, p. 186 sv.

⁴ Vie de s. Dos., 1, p. 123.

⁵ Instr., 7, 40, p. 209 ; ce qui n'est pas traduit exactement par «une sorte de faculté».

⁶ Instr., 5, 66, p. 261 ; cf. la note (66).

caractéristique le λογισμός n'embrasse pas toute l'activité de notre âme. Ces «sources et origines du péché», adviennent-elles souvent? Si elles pullulent à certaines périodes, il se passe aussi des jours et des semaines sans qu'aucune pensée ne vienne troubler le disciple. On sait que Dorothée, encore jeune, posait par écrit ses questions à l'abbé Jean¹. La routine facilite aussi la direction car en général ce sont les mêmes pensées qui reviennent et la première réponse donnée par le père spirituel devrait suffire².

6. Selon quels critères le père doit-il faire la διάκρισις? Certaines pensées sont mauvaises par principe, celles qui ressortent des huit vices fondamentaux. L'autre aspect du discernement pourrait être qualifié de «formel»: la pensée est jugée bonne ou mauvaise selon la manière suivant laquelle elle se présente à l'esprit, même si elle paraît en soi excellente car il s'agit peut-être d'un δικάλωμα. Les Pères du désert ont noté surtout le sentiment de trouble et d'inquiétude qui accompagne tout ce que suggère le Mauvais. D'où la fameuse règle: Quidquid inquietat, est a diabolo³. Selon Dorothée la pensée terrestre est caractérisée par la προσπάθεια, un attrait qui se veut fort plus que nous. D'où cette conclusion pratique: ce qui s'impose à notre esprit avec προσπάθεια vient du Mauvais et doit être retranché.

7. Que faire si le père spirituel se trompe? Le supérieur ne commande d'une manière absolue ni le monde, ni le monastère, ni ses subordonnés. Par conséquent on ne peut exiger de lui qu'il comprenne tout, qu'il soit toute science. En affaires il peut se tromper aussi facilement que les autres et c'est pourquoi il est bon «d'attendre le jugement de Dieu» pour connaître de la justesse d'une chose⁴. Il n'est pas du devoir du père spirituel de connaître toute la volonté de Dieu. La Providence a tant d'autres voies pour révéler ses desseins! Ce que le père spirituel doit bien connaître, c'est la «volonté propre» c'est à dire les propensions mauvaises de son fils; il doit ensuite l'aider à abattre «ce mur d'airain entre l'homme et Dieu»⁵. Puis il doit s'effacer; sa fonction est achevée car désormais c'est Dieu lui-même qui se fait entendre dans une conscience pure. Une grande quiétude s'ensuit, car «celui qui n'a pas de volonté propre, fait toujours ce qu'il veut» — dans un sens véridique et non pas fictif⁶.

¹ Instr., 1, 25, p. 185.

² Vie de s. Dos., 12, p. 143; cf. la note (66).

³ Cf. Vita Antonii, 12; cf. R. Draguet, Les Pères du désert, Paris 1949, 30 sv.

⁴ Instr., 5, 68, p. 265–267.

⁵ Instr., 5, 63, p. 253–255.

⁶ Sent., 12, p. 529; cf. Instr., 1, 20, p. 179; ibid., Ep. 2, 187, p. 503.

Lettres chrétiennes dans l'Occident barbare

J.-M. SZYMUSIAK S. J., Varsovie

Il ne s'agit pas ici de chercher un écho des grandes invasions dans la littérature chrétienne des V^{ème} au VIII^{ème} siècles. Les études encyclopédiques de Bardenhewer, Monceaux, même Cayré, fournissent les éléments d'un début de recherche en ce domaine. Par ailleurs, la recherche systématique et l'ouvrage, plusieurs fois réimprimé, de P. Courcelle¹ ont bien cerné la question pour les V^{ème} et VI^{ème} siècles. En Pologne, le relevé des textes grecs et latins concernant les Slaves, effectué par M. Plezia², complète un secteur de cette étude pour les siècles suivants.

Toute cette époque est cependant encore trop négligée des chercheurs. La présente communication, suggérée par le séminaire d'études d'histoire ancienne et médiévale de l'Université Catholique de Lublin, voudrait donner une esquisse de mise en ordre. Elle permettra un travail plus approfondi pour dégager les lignes maîtresses des démarches de la pensée chrétienne en ces temps, troublés certes, mais gros de l'avenir intellectuel de plusieurs générations. Si de plus, remarquons-le, quelqu'un est attiré à se pencher sur les problèmes de ces temps obscurs, c'est qu'il se sent peut-être en communion avec les gens de cette époque. La science historique polonaise tout spécialement se voit en ce moment au carrefour de diverses cultures, qu'il lui faut intégrer si elle veut garder son originalité. L'historien ne peut écrire que s'il est en sympathie avec son sujet, disait en substance notre maître H. Marrou dans sa fameuse discussion avec A. Piganiol³. J'oserais même dire que l'on n'écrit jamais que l'histoire d'un présent vécu, une sorte de «mémoires intérieurs», que l'on projette sur une époque plus ancienne. Or il faut avouer que notre époque, en plus d'un canton de ce monde, devenu singulièrement étroit, revit une aventure spirituelle analogue à celle des protagonistes du grand brassage de peuples à l'époque barbare. Non moins vivant que celui des grandes migrations barbares, notre monde présente des démarches de pensée singulièrement parallèles à celles du crépuscule de la civilisation romaine.

¹ Histoire littéraire des grandes invasions germaniques, Troisième éd. Paris 1964.

² Greckie i łacińskie źródła dla najstarszych dziejów Słowian, Poznań-Kraków 1952.

³ «Entre l'historien et son objet c'est une amitié qui doit se nouer», De la connaissance historique, Paris 1954, 98. Cf. Revue de métaphysique et de morale, 1955, p. 248-250. Voir aussi Revue de la Table Ronde, février 1955.

Nous laisserons de côté l'empire d'Orient, bien qu'il prétende bien être une continuation de «l'empire des Romains». En fait il n'y a pas de différences essentielles, le génie mis à part, dans les thèmes traités par les représentants de la pensée chrétienne des IV-V^{èmes} siècles (Cappadociens, Jean Chrysostome, traditions monastiques) et ceux des penseurs, poètes et compilateurs de la période de Justinien, ni même de la première phase d'expansion de l'Islam (Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur, Jean Damascène). Même Romanos le Mélode n'est pas à proprement parler un novateur, et les juristes byzantins prennent gravement la relève de Rome défaillante.

Pour l'Occident, la question peut se poser de savoir si l'arrivée des Barbares et leur mouvante installation en Gaule, en Espagne, en Italie, a été l'occasion d'un véritable renouveau d'inspiration pour les lettres chrétiennes. Cependant à considérer les œuvres écrites entre la chute de l'empire d'Occident au moment du coup de grâce que lui asséna Odoacre (476) et sa restauration idéale par Charlemagne à Aix-la-Chapelle au déclin du VIII^{ème} siècle, on cherchera en vain un renouvellement des thèmes et des modes d'expression des écrivains chrétiens.

Sans doute parlent-ils, et abondamment, des Barbares, qui, eux, ne s'expriment guère, en dehors des chants de combat, pour nous inconnus, et des gravures de leurs ceinturons ou des ornements de leur chevaux¹. En fait on parle des invasions, une fois surmontée la terreur apocalyptique des premiers mois qui suivirent la chute de Rome sous les coups d'Alaric, comme d'un accident, grave certes, mais somme toute passager. Nul n'y voit l'occasion de remettre en question les habitudes acquises, les positions prises, ni surtout les pouvoirs établis. Sur ce dernier point en particulier la situation politique est celle d'une collection de municipes coupés du pouvoir central, dont on avait perdu l'habitude de se soucier, une mosaïque de cités autonomes, qui essaient de survivre, souvent sous l'autorité de l'évêque en l'absence du représentant de l'empereur². La présence des Barbares n'est pas une occasion de créer du neuf, car la mentalité figée du fonctionnaire, qui était celle du clerc écrivain depuis Théodose, a horreur du neuf qui ne ressemble pas à l'ancien. Aucune éclosion de thèmes nouveaux, même sous des titres prometteurs comme celui de l'ouvrage anonyme *De vocatione omnium gentium* (fin V^{ème} s.)³, mais une littérature d'école, soucieuse de conserver intact l'héritage du passé et de protéger l'évangile, stéréotypé en formules, de toute explosion, jugée meurtrière pour une orthodoxie bien définie⁴.

¹ Cf. I. Erdély, *Die Kunst der Awaren*, Budapest 1966, 31-37. À compléter par K. Jettmar, *L'art des steppes*, Paris 1964, et R. Huyghe, *L'art et l'homme II*, Paris 1958, 112-118, 121-125.

² Voir, par exemple, R. Lopez, *Naissance de l'Europe*, Paris 1962, 21-22, 101-102.

³ PL 17, 1073; 51, 647.

⁴ En dehors d'Isidore de Séville et de Bède le Vénérable, et à part quelques homélies, plus ou moins recopiées des sermons de S. Augustin, il n'y a guère de littérature exégétique.

On peut cependant distinguer quelques tendances différenciées dans ce magma d'esprits obstinés à sauver ce qui était romain, car c'est de cela qu'il s'agit. D'abord se fait jour un souci de conserver les fastes de l'Antiquité; il sera à l'origine d'un groupe d'historiens de la nouvelle vague. Parallèlement naissent des essais de synthèse de la vie chrétienne sous son aspect moral et juridique. Enfin se fixent les formulaires liturgiques, auxquels le retour contemporain aux sources donne un regain d'actualité. On voit apparaître des écrivains qui seront les véritables éducateurs du Moyen-Age et, à travers le Moyen-Age, en plusieurs domaines — et non seulement celui de la théologie, encore qu'il n'y ait guère de pensée extra-théologique clairement exprimée — les maîtres à penser de nombreuses générations.

Disons tout de suite que l'inspirateur à peu près unique de la théologie occidentale, avant son renouvellement par la grande scholastique, sera saint Augustin. Mais il s'agit bien de théologie, au moment où s'écroule un monde!

Les périodes troublées, au moment où, par la force des choses, l'ordre établi est remis en question, ont toujours vu éclore de nombreuses vocations d'historiens, de mémorialistes, de chroniqueurs. À l'époque des Barbares, l'idéal de l'historien s'incarne dans l'œuvre des imitateurs et continuateurs du premier historien de l'Eglise: Eusèbe de Césarée, assimilé en Occident grâce à Rufin et Jérôme. Gennade de Marseille continue le livre *Des hommes illustres* de Jérôme¹. Victor de Vite rapporte les épreuves des chrétiens d'Afrique², comme Eusèbe avait raconté celles des chrétiens de Palestine³. L'Espagnol Jean de Biclar donne une suite à la Chronique universelle de Prosper⁴. Salvien de Marseille, lui⁵, retrouve l'inspiration de Paul Orose⁶ pour faire, paradoxalement, l'éloge des vertus du bon sauvage que la civilisation romaine n'a pas eu le temps de dépraver. Grégoire de Tours veut être un nouveau Jérôme avec ses *Histoires de miracles*⁷, son *Commentaire du psautier*⁸ et son *Histoire des Francs*⁹. Cette dernière nous est un document précieux non seulement pour la chronique de son temps, mais comme un témoignage des efforts tentés par un naufragé de la culture pour ne pas sombrer dans l'océan de l'ignorance grammaticale de son temps.

On ne peut parler de génie, pas même d'originalité, pour ces représentants du genre historique. Il est bon cependant de lire leurs œuvres, de les étudier

¹ De Viris illustribus: PL 23, 603; PLS 2, 26; ed. E. Richardson, Leipzig 1896 (TU XIV); Gennadius, De viris illustribus: PL 58, 1059; ed. E. Richardson, Leipzig 1896 (TU XIV, p. 57-97).

² Historia persecutionis Africanæ provinciae: PL 58, 179; CSEL 7 (1881).

³ En appendice à l'Histoire Ecclésiastique Paris 1958. (Sources chrétiennes 55)

⁴ S. F. J. Campos, Ediciones del Cronicon de Jan de Biclaro, Salmanticenses 2, 1955, 688-690.

⁵ De gubernatione Dei: PL 53, 25; CSEL 8 (1883).

⁶ Historiarum adversus paganos libri VII: PL 31, 663; CSEL 5 (1882).

⁷ Miraculorum libri VIII: PL 7 1, 705; MGH, Scr. Mer. I, 2.

⁸ Commentarii in psalmos fragmenta: PL 71, 1097; MGH I, 2 p. 873-877.

⁹ Historiarum libri X: PL 71, 159; MGH, Scr. Mer. I, 2

même, pour voir le souci qu'ils ont d'assurer la continuité avec la réalité romaine. On y trouve la première expression d'une nostalgie romaine qui réapparaît aux divers tournants de l'histoire, surtout parmi les clercs, jusqu' en la première moitié de notre XX^{ème} siècle. Même la véhémence des critiques morales d'un Salvien¹ garde les accents d'un dépit amoureux, tandis que les cris de triomphe d'un Isidore de Séville² au moment des victoires barbares sur les «Romains» visent les soldats grecs de Byzance, qui sont venus troubler l'ordre nouveau d'une Espagne consciente de son particularisme, retrouvé au contact des Wisigoths.

Plus sereins par contre, parce que plus impersonnels, sont les essais de mise au point de la réalité chrétienne, dans le domaine de la morale, codifiée en règles canoniques, et dans celui de la liturgie, qui exigeait une certaine mise en ordre. C'est alors que naissent les *Statuts de l'Eglise Antique*, dûs sans doute à Gennade de Marseille³. Bientôt se constitue la première collection canonique importante, attribuée par tout le Moyen-Age à Isidore de Séville⁴. Les synodes occidentaux, à Orange (500 et 529), à Tolède (au nombre de onze en moins de cent ans, de 580 à 675), au Latran (649), à Ratisbonne (792), à Francfort (794), à Frioul (796), à Aix-la-Chapelle (800), prétendent bien garder ou restituer la foi romaine, l'ordre romain, la continuité romaine. L'unique innovation, inspirée par les besoins pastoraux dans un monde où l'instruction des clercs est très sporadique, c'est celle des recueils pénitentiels, inaugurés en Irlande au VI^{ème} siècle⁵ et répandus à travers la Gaule et la Germanie par les missionnaires de Colomban.

C'est grâce aux moines que se conservent les traditions liturgiques romaines, ou romanisées, du Sacramentaire Léonien (VI^{ème} s.), du Missel de Bobbio (VII–VIII^{èmes} s.), du Sacramentaire Gélasiens, dont la version à nous parvenue date de la même époque (entre 628 et 731), des *Ordines Romani*, commencés au VIII^{ème} siècle et qui iront s'enrichissant jusqu'au XV^{ème}, du Sacramentaire Grégorien, dont la rédaction primitive peut dater du pontificat de Grégoire le Grand, mais dont l'état actuel remonte à la fin du VIII^{ème} siècle⁶. Des influences extraromaines ont joué pour leur donner leur forme définitive (Missels gallicans de la fin du VI^{ème} s., Missels gothiques et francs du VII^{ème} s.)⁷, mais l'autorité dont ils jouissent leur vient de leur qualité romaine originelle.

Le maintien des restes de la culture romaine (théologique, littéraire, artistique même) est dû surtout aux grands centres monastiques (Lérins, Ligugé, le Mont Cassin, etc.)⁸, mais on ne peut dire que ces foyers de culture

¹ De gubernatione Dei, o. c. passim, par ex. V, 3. PL 53, 96. Cf. P. Courcelle, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques, Troisième éd. Paris 1964, 146–156.

² Cf. Historia de regibus Gothorum . . . 62–67 (PL 83, 1074–1075).

³ PL 56, 879; cf. C. Munier, les «Statuta Ecclesiae Antiqua», Paris 1960.

⁴ Collectio Hispana, dans PL 84, parmi les oeuvres d'Isidore de Séville.

⁵ Cf. Clavis Patrum latinorum, cap. XI, p. 418–422.

⁶ Cf. Clavis, cap. XII, p. 423–467.

⁷ Ibid. p. 434–438 (n° 1917–1925).

⁸ Par ex. J. Décarreaux, Les Moines et la civilisation en Occident, Paris 1962.

se soient souciés consciemment d'assimiler l'apport des Barbares, qui ne devait tout de même pas être totalement inexistant.

Pourtant les deux grands noms romains qui sont à jamais liés avec un royaume barbare, celui d'Italie aux confins du V^{ème} et du VI^{ème} siècles, ne sont pas ceux de deux moines. Ils n'en continuent pas moins de symboliser l'effort romain de conservation, qui, dans le cas présent, s'est heureusement rencontré avec un désir sincère d'assimilation de la part de Théodoric le Grand, désir qui fut moins explicite chez les Mérovingiens. Il s'agit de Boèce et de Cassiodore. Si leurs noms ont surnagé au sein de la tempête barbare, c'est qu'au moins ils ont accepté le fait barbare. C'est d'ailleurs pour cela que le Moyen-Age naissant, conscient tout de même de n'être plus totalement romain, les a adoptés parmi ses principaux éducateurs¹. L'œuvre de Boèce, philosophique aussi bien que théologique, sera une des sources de la théologie dialectique d'Abélard. Auparavant elle aura assouvi les tendances spéculatives de tous les moines théologiens. Jusqu'à Anselme et S. Thomas, elle sera à peu près l'unique apport de la philosophie d'Aristote à la théologie latine. Cassiodore, lui, avec le recueil de ses épîtres officielles² et ses manuels d'études des lettres humaines et divines³ sera l'éveilleur et le maître des vocations de chancelleries diplomatiques. Après la dispersion des centres italiens de culture, par suite de l'invasion lombarde, l'Espagne rayonnera sur tout l'Occident par les décisions des assemblées épiscopales de Tolède, puis sous une forme plus discursive grâce aux œuvres encyclopédiques d'Isidore de Séville. Les *Etymologies* pourraient être relues dans les bestiaires sculptés et peints des églises romanes et gothiques, tout comme plus d'une page de la *Consolation* de Boèce. Les théories morales s'expriment dans les avis pragmatiques des livres pénitentiels, mais, à l'époque plus calme de la renaissance carolingienne, on en cherchera le commentaire théorique dans les œuvres de Grégoire le Grand, pieusement transcrites dans les abbayes bénédictines, tandis que les spéculations mystiques s'alimenteront aux œuvres du Pseudo-Denys, connues en fragments grâce à Grégoire le Grand, traduites plus tard par Hilduin et Scot Erigène.

S'il y eut encore à la fin du V^{ème} siècle et au VI^{ème} des écrivains qui manièrent une langue latine élégante (Sidoine Apollinaire, Salvien de

¹ Un aspect du rayonnement de Boèce a été magistralement présenté dans le dernier ouvrage paru de P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris 1967. En fait, les «deux composantes principales de la nouvelle réalité européenne demeuraient encore trop étrangères pour renoncer chacune à son caractère propre, à ses traditions et à son esprit, en vue d'un destin commun». C'est seulement en Gaule que les Barbares «trouvèrent le chemin de la réussite» (Guido A. Mansuelli, *Les civilisations de l'Europe ancienne*, Paris 1967, 365). C'est en Gaule que Charlemagne referra un empire romain, où s'allieront les traditions du patronat romain et la conception germanique de l'aristocratie tribale. Ce sera la féodalité.

² *Variarum libri XII*: PL 69, 501; MGH, Auct. Ant., XII (1894).

³ *Institutiones*: PL 70, 1105, ed. R. Mynors, Oxford 1937.

Marseille, Avit de Vienne, Césaire d'Arles, Grégoire le Grand), ils furent orientés surtout vers le passé, tout en songeant à leurs contemporains. Quant à ceux qui furent consciemment soucieux de l'avenir (Boèce, Cassiodore, Isidore, Grégoire de Tours), ils reçurent la consécration de maîtres à penser du Moyen-Age.

C'est ainsi qu'il faut les lire, car, pris en eux-mêmes, ils pourraient décevoir celui qui chercherait dans leurs œuvres avant tout l'émotion artistique, ou seulement l'expression de beaux esprits. Sans eux n'auraient vu le jour ni la renaissance carolingienne, ni l'essor de la Scholastique. Or l'étude des Pères de l'Eglise n'a pas sa fin en soi. Elle cherche à comprendre d'abord les témoins de la foi primitive, puis elle se penche sur ceux qui ont marié la culture hellénique et gréco-romaine à la révélation judaïque. Elle se doit enfin de ne pas négliger ceux qui ont fait le pont entre l'Antiquité et le Moyen-Age. Ceux-la méritent, comme les autres, une étude approfondie, même si leur apport semble moins original. Cette étude reste à faire. Elle réserve des surprises au chercheur, ou plutôt, grâce à lui, à ceux qui auraient tendance à voir dans la révélation chrétienne un système de pensée venu du ciel pour s'opposer à des systèmes créés par l'homme. Tout système est une création humaine et aucun système ne rendra jamais raison de toute la richesse du donné révélé, dont l'inventaire, comme l'a montré le dernier concile, est loin d'être achevé.

The Cosmic Theme of the *Prima Clementis* and its Significance for the Concept of Roman Rulership

W. ULLMANN, Cambridge

There is no need before this forum to sketch the historical setting of the *Prima Clementis* nor to emphasize especially the background against which it was written, that is, the more distant Neronian persecution and the present government of Domitian, himself the *dominus et deus*¹. Nor does the occasion which apparently prompted the despatch of the letter – the Corinthian troubles – enter into my purview. What I would like to do is to invite attention to one of the themes underlying the *Prima Clementis*, which in connexion with the doxology at its end, would seem to warrant a few observations. As far as I can see, despite the great number of analyses, the relationship between the doxology and other parts of the letter has not yet been envisaged².

The doxological ending of the letter – knowledge of which I take for granted – concerns the theme of Roman Rulership as seen by the author of the letter. This prayer is frequently enough treated separately and apart from the other contents of the letter, and on a superficial reading there may indeed be justification for doing so. It would seem that there is little,

¹ Suetonius, *De vita Caesarum* XIII 1 (ed. Loeb Classical Library, 1914): *Cum procuratorum suorum nomine formalem dictaret epistulam, sic coepit: Dominus et deus noster hoc fieri iubet* (p. 366). Cf. also Fritz Taeger, *Charisma* II, Stuttgart 1960, 339 ff. Depicting the change from republican to imperial ruling power, A. Alföldi rightly says that within the latter there “subjektiviert sich die Staatsauffassung nach allen Richtungen hin”: *Insignien und Tracht des römischen Kaisers*, *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Röm. Abt.* 50, 1935, 95. Expressed in legal-constitutional terms the notion of *maiestas* originally applicable to the Roman people, was transferred to the person of the Roman emperor.

² For recent surveys of the relevant literature, see O. Knoch, *Die Ausführungen des ersten Clemensbriefes über die kirchliche Verfassung im Spiegel der neueren Deutungen seit R. Sohm und A. Harnack*, *Theolog. Quartalschrift* 141, 1961, 385 ff.; R. Padberg, *Gottesdienst und Kirchenordnung im ersten Clemensbrief*, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 9, 1966, 367 ff. In his *Die Quellen der politischen Ethik des ersten Clemensbriefes* (Zürich 1951), Chr. Eggenberger maintained with a good deal of misplaced ingenuity that the Ia Clem. was a fabrication of the third decade of the second century, largely dependent on Dio Chrysostom, and was no more than a camouflaged apologetic product for Christianity at the imperial court of Trajan: neither argument nor method appear to me readily acceptable. At the same time it is, I think, necessary to try to get away from the somewhat stale Sohm-Harnack controversy, to lift the problems of the Ia Clem. onto a higher plane and, above all, to see them within a historical context.

if any, connexion between the purpose of the letter, that is, to reprimand the recalcitrant church at Corinth, and the prayer for the Rulers. Moreover, the purely internal structural problem that had arisen in that church would also seem to bear no relation to the need for these symphonic closing bars of the letter. Yet I am inclined to think that the prayer exhibits in only different form some of the basic themes which make their appearance in earlier parts of the letter. I would go as far as to say that this end-prayer forms an integral and organic part of the document itself.

In order to appreciate the tenor of the *Prima Clementis*, it would seem profitable at least to draw attention to what might be called the Roman-imperial religion rapidly gaining ascendancy in the first century A. D. and the new Christian religion. According to the former the emperor as Ruler embodied in his divinised person not only charismatic qualities, but also the deity itself or all deities taken together¹. It was the person of the Ruler which absorbed the divine character itself, and hence functions, rights, honours and the cult were exclusively concentrated on his person and conceived in a purely subjective manner. That this was fundamentally antithetic to the new Christian religion which operated with a conception of divinity wholly irreconcilable with that postulated by the Roman-imperial religion, is evident; it is also evident that the new religion conceived of divinity entirely in terms of the Old Testament. To the contemporary Christians the assumption of divine powers by an individual, including the emperor, was unacceptable, and it was this what the Apocalypse had at this very same time called a blasphemy². It was the belief in a transcendent ruling by divinity which engendered the early Christian thesis of an objective cosmic order replacing the purely subjective theme that culminated in the divinised person of the emperor, by an order that was external and therefore independent of the Ruler. In other words, the universe having emanated from an absolute divine being, of necessity partook of the divine scheme and in a way reflected the divine order in an objective manner; this order was extraneous to man, not devised by him, and consequently perennial and beyond man's interference.

It is in this context that the *Prima Clementis* assumes its ideographic significance, and quite especially as a veritable and constructive counterpart of the Apocalypse. What gives the letter its particular complexion is its all-pervading principle of order and harmony: this basic standpoint of a cosmic harmony seems to me one of the earliest practical applications of the Pauline *Gedankengut*. The cosmology of the *Prima Clementis* relates to the animate and inanimate worlds in their entirety, and this precisely

¹ Cf. also I Cor. 8, 5-6.

² 13, 6. A generation afterwards it was said (by Sextus Julius Africanus) that the *rex regum et dominus dominantium* was not the worldly Ruler, but the βασιλεὺς ἐπεγκράσιος (TU 34, 3 [1909], p. 54 line 5), cited by F. J. Dölger in *Antike und Christentum* III, 122 note 11.

because of the divine creation. The author exemplifies the prevailing harmony and order by the observable manifestations in the universe, and this harmony leads, according to him, to the peaceful co-operation of the elements in the whole universe. Day and night, sun and moon, the seasons, the winds and the waters, and so forth, each of them has a special place within the cosmos, and each contributes in its own manner to the realization of the divine plan itself. It is the integration and dovetailing of the various elements which for the author explains the harmonious working of nature itself¹. The harmony is guaranteed by each of the elements fulfilling its God-given purpose or function, and thereby the laws of the universe itself are implemented. For what the author here in chapter 20 wishes to express is nothing less than his view of the existence and necessary efficacy of the physical laws dominating the cosmos; and because these are laws ordained (or arranged or ordered) by God, their working necessarily results, according to the author, in an unchanging harmony. It seems clear enough that this thesis reflects Greek stoic philosophy rather than the O. T. or Jewish or oriental cosmology². What is, however, worth pointing out is the process of argumentation adopted by the letter: the argument descends from the heavenly regions to the sub-lunar regions, to the earth and then the elements of water, the seas and the oceans, and lastly the *ἀήρ* with its seasons and winds³.

But this cosmological view is only part of the author's thesis. The underlying theme of integrating functions – each element adhering to its allotted role – is applied and transferred to human society. And this transfer is a step of considerable importance. The Roman army serves the author as an example with which to illustrate the same cosmological thesis as an operational theme in a human organisation, with the highly significant additional element of the subject submitting himself to higher command, that is, obedience to orders, because only in the effective realization of the principle of superiority and inferiority can the integrating harmony and order become operational in the closely knit human group of an army. Indeed, the Pauline model concept of the *σῶμα* could without great difficulty be built into this scheme. What the author calls the organic unity⁴ is here the distinctive conceptual instrument enabling him to postulate his theme of submission⁵

¹ Ia Clem., cap. 20, ed. K. Bihlmeyer-W. Schneemelcher, *Die apostolischen Väter*, Tübingen 1956, pp. 46–47.

² See R. Knopf, *Handbuch zum Neuen Testament*, Erg.-Bd., Tübingen 1920, 76, referring also to Cicero's *De natura deorum* II 98–104. Further, W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963, 9 ff.

³ See Knopf, p. 81: "Himmel und Gestirne, also Feuer steht voran; es folgen die drei Sphären der irdischen Welt, die feste Erde . . . das sie bedeckende Wasser, und das dritte ist das Luftreich."

⁴ In the translation by J. A. Kleist, *The Epistles of St Clement of Rome and St Ignatius of Antioch*, London 1946, p. 32 (cap. 37. 4).

⁵ The frequent employment of the verb *ὑποτάσσεται* has often been remarked upon.

⁷ Cross, *Studia Patristica* XI

and obedience. These two concepts are essential in bringing about the organic unity of the *σῶμα* itself, and in achieving within the human group the same effect which can be observed in the cosmos itself, that is, harmony, order and concord. The elaboration of the military terminology, of the *τάγμα*, the ranks of the army, serves, on the Pauline model¹, to underscore the necessity of subjection and command in the interests of the postulated unity. The significance of the introduction of the concept of *τάγματα* assuredly is their conception as offices, that is, of ranks or orders with a well-defined and circumscribed scope in regard to rights and functions. What we have here is the same basic view of the law or ordering or arrangement which we have noticed in the realm of the law of the universe: each *τάγμα* is characterized by the relation to the superior as well as inferior, that is, each *τάγμα* with its functions represents or embodies a canon or a law, though no longer a physical one as in the universe, but one of a social-human-mental kind. But whilst the Pauline organological thesis was, so to speak, allegorically static², here in the *Prima Clementis* the thesis is considerably advanced, in so far as the ranks or *τάγματα* assume a functional-institutional character, in which the element of obedience is decisive. The metaphorical use of higher and lower ranks may well mark the beginning of the process of the conceptualisation of office or *ordo*. Assuredly, the fundamental point here is that the rank or *τάγμα* of the soldier is his station, that is, in the language of the *Prima Clementis*, his *τόπος*, his place within the army, a point of view which at once brings into clear relief the functional character of his position as well as the idea of the soldier having been placed into his rank, that is, having been instituted: the soldier is, in the view of the *Prima Clementis*, in a position not different from the elements in the universe which too had been placed and given their particular function, had, in other words, been instituted. And it was from here – and not from the Pauline models – that the military conception of the (instituted) *ordo* or rank as an integral part of Christian cosmology began its triumphant career³.

The significance of all this is only heightened if due consideration is given to the ease with which the Pauline metaphors are here worked in, that is, embedded within the cosmological view the author propounds. Order and harmony depend upon the integrative functions, depend upon the lower rank obeying the higher, depend on the implementation of the law or canon inherent in the various *τάγματα*. But this is nothing else but the transplantation of the cosmic point of view to the conditions of orderly social life. It is this fundamental standpoint which leads the author on an extended Pauline basis to claim that «Specific functions are assigned to the high priest; a

¹ I Cor. 15, 23.

² I Cor. 12, 15ff.

³ For this see F. Gerke, Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung, Leipzig 1931 (TU 47, 1), p. 73, who rightly pointed out that each *τάγμα* had its fixed canon.

special office is imposed on the priests and special ministrations fall to the Levites — the layman is bound by the rules laid down for the laity.»¹ In brief, this ordering or placing or instituting of each in his station — his being put into the *τόπος* — is the emanation of the divine will — in no wise different from the order in the cosmos itself² — so that «each in his own rank must act within the established rule of service.»³

What we are here presented with is no more and no less than the principle of division of labour arrived at by the application of the cosmic theme itself, to the functions of man in society. The assigned offices and the allocated functions are the effluence of the divine will guaranteeing the harmonious working together of all parts of the *σῶμα*; the functions and offices have objective qualities and standards and are objectively measurable, because they emanate, in the last resort, from the absolute divine being.

It is exactly the same functionalist or objective approach which characterizes the prayer for the Rulers in chapters 59–61 of the letter. The tenor of the prayer concerns the office of the emperor — and not his person — the office which he had received from divinity. Here as clearly as one might wish, the imperial office was viewed as an emanation from divinity, for God, the prayer holds, had *given* the emperors the power of royalty⁴, and to make the point still more trenchant, the letter says that it was the “King of all kings”⁵ who had given the “sons of men” authority over all matters which are on earth⁶. Here the very term of *υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* assumes crucial significance: the Rulers were mere sons of men, and there was nothing divine in them, except the office which they had received from God. And it was their office which contained power; it was the rank or *τάγμα* of the emperor which embodied imperial ruling power, itself the effluence from the divine ordering. The designation of the Rulers as “sons of men” stands in sharp contrast to the more customary appellation of the Ruler as *υἱὸς Θεοῦ*, as *divi filius*, which was the very bequest of the Augustan age⁷ and in a wider sense of Hellenistic conceptions⁸. What, on the other hand, the *Prima*

¹ Ia Clem., cap. 40, 5. In parenthesis: the term of *λαϊκὸς ἀνθρώπος* is here used for the first time, see Knopf, p. 114; Kleist, p. 112 note 120.

² For the background see K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Fröhkatholizismus*, Tübingen 1966, 110f.

³ Ia Clem., cap. 41, 1: *ἐκαστος ἡμῶν, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* . . . ; cf. also I Cor. 15, 23. Commenting on this passage P. Meinhold, *Geschehen und Deutung im ersten Clemensbrief*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 55, 1939, 82ff., at p. 120 says: “Der Sinn dieser Ausführungen ist ein klarer anticharismatischer . . . Nicht das besondere Charisma, sondern das besondere Tagma . . . legt das Recht des einzelnen für den Kultdienst fest.”

⁴ Ia Clem., cap. 61, 1: *Σὺ, δέσποτα, ἔδωκας τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας αὐτοῖς* . . .

⁵ *βασιλεὺς τῶν αἰώνων*: I Tim. 1, 17.

⁶ Ia Clem., cap. 61, 2.

⁷ See W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, 3rd ed., Leipzig 1917, no. 778 (anno 17 B. C.): *Ἀντοκράτορα Καίσαρα Θεοῦ υἱὸν σεβαστόν*; also no. 768, p. 456. This appellation also occurs in the later decades of the first century A. D.

⁸ See also F. Taeger, *Charisma* II, 98.

Clementis wished to express was the idea of the Ruler's power – and not specifically the Ruler himself¹ – ἐκ Θεοῦ, power stemming from God, which indeed formed the bridge between the divinised Ruler and the Christian Ruler: on this platform there did exist the possibility of an accommodation between the Roman-imperial and the new Christian religion². What however is immediately relevant is that this point of view precluded any thesis of a divine nature ascribable to the Rulers themselves, and at the same time this point of view makes perfectly understandable that prayers could be offered for them, for, after all, they were what they were, that is, possessors of the ἐξουσία τῆς βασιλείας, through the will of God, who had given them the τόπος, placed them into the τάγμα, the rank or office of Rulership. We might well call this the de-personalization of the imperial office and the concomitant objectivisation of ruling functions, because Rulership was here considered an issue of the divine ordering itself. By transmuting the emperor from a divine person into a (mere) recipient of an office or a rank originating in divinity, the concept of Rulership had undergone a metamorphosis which could, as indeed it did, become an element of Roman-Christian cosmology: it was a first concrete and powerful step towards the later conception of Rulership *Dei gratia*. What is so important to note here and what is so often overlooked is the shift from the subjective to the objective level, from the person of the Ruler to the office of the Ruler – no diminution of his authority was intended: on the contrary, for the writer of the *Prima Clementis* or for his contemporary Christians this was intended as a support of the Ruler's authority, precisely because his office was seen to be securely anchored in absolute divinity³. But this did not, in their opinion, justify the ascription of a sacral or divine character to the emperor, though it all the more justified the offering of prayers for him. That this standpoint was only reticently expressed and, so to speak, tucked away in a seemingly

¹ As, for instance, the contemporary Dio Chrysostom had it in his tract on kingship, IV 27 (ed. Loeb Class. Libr., 1932, pp. 180–181): the Ruler as “the son of Zeus”; cf. also tract III 62, ed. cit., p. 133.

² It should be pointed out that the idea of the Ruler himself being Θεός ἐκ Θεοῦ was used in an inscription of the year 24 B. C. for Augustus: W. Dittenberger, *Orientis Graeci inscriptiones selectae*, no. 655; cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 3rd ed. Tübingen 1909, 258. For other instances see H. Hunger, *Prooimion*, Wien 1964, 49, who refers amongst others to Pliny's statement that Trajan, set up by God as *princeps*, had become God's vice-gereat: *quia erga omne hominum genus vice sua* (scil. *mundi parentis*) *fungereris* (*Panegyricus* 80, 5–6, ed. G. Budé, vol. IV, Paris 1947, p. 170). It is certainly interesting to note that Pliny refers to Trajan as having been *divinitus institutus*, *ibid.*, 1, 4, ed. cit., p. 96, which surely must be one of the earliest occurrences of this significant terminology and one that will re-echo through the subsequent centuries.

³ Although, as has been seen, the Ia Clem. is familiar with the Pauline Corpus, the expectation that Rom. 13, 1–7 would also be invoked, is not fulfilled, and this expectation is all the more justified as both the doxology and Rom. 13, 1ff. treat of almost identical topics. For a recent examination of the problem and a suggested solution cf. E. Barnikol, *Römer 13*, in: *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*, Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht, Berlin 1961 (TU 77), pp. 65–133, at pp. 81, 92–93.

innocuous and allegedly "liturgical" prayer, is understandable in view of the actuality of the situation — the not so distant Neronian persecution and the present governmental policy of Domitian¹.

Thrown against this cosmological background the doxology becomes understandable. One might go as far as to say that without it the tenor and the significance of the letter itself might have been lost, for without clarifying the most delicate of all delicate questions, the whole purpose of the letter would have been missed, and that purpose was none other than to put before the Corinthians a programme purporting to be of Roman as well as apostolic provenance: but that programme would have been incomplete, would have been lacking in an essential detail if it had not included the place or the τόπος or the τόγμα of the earthly Ruler himself. But that earthly Ruler was seen from exactly the same cosmic-organic angle as the universe itself and, I do not think it is to claim too much, was in actual fact seen by the author of the *Prima Clementis* as part of the cosmic order itself. And in this lies to my mind both the explanation for the inclusion of the prayer and the significance of the letter itself. The fundamental point therefore is that, in setting forth to the Corinthians some basic constitutional principles, the *Prima Clementis* had, both on religious and philosophic grounds, to propound also the reasons for obeying the Ruler and for praying for him: both obedience and prayer find their justification in the divinely instituted (or in the terms of the letter: given) rank or office of the Ruler. That the *Prima Clementis* was largely a syncretistic product, may readily be conceded, but this does not in the least affect its importance nor its genetic, if not seminal, character, for it was a document that enjoyed in the East as well as in the West a popularity equal only to the Scriptures themselves.

¹ The denial of any divine-like qualities (especially the refusal to swear by the emperor's genius) could, as indeed it did, expose the Christians in appropriate circumstances to the charge of high treason now committed against the person of the emperor underpinned as the charge was by the accusation of atheism. It is of some interest that at the very time the *Ia Clem.* was written, this charge of atheism was in fact raised against some Christians, see Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 572 note 2; on the other hand Justin shortly afterwards freely admitted that from the Roman point of view the reproach was justified, see A. Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus*, Leipzig 1905 (TU 28), 12. Tertullian clearly calls an accusation against the Christians for refusing to swear by the genius, the *crimen laesae Romanae religionis* which indeed it was, see his *Apologeticus*, cap. 24, 1 (ed. Loeb Class. Libr., 1931), p. 130; cf. also cap. 27, 1, ed. cit., p. 144.

The Flight to Egypt

R. E. WITT, London

When addressing this Conference four years ago I suggested that, for an ancient seeker after the truth of Christianity with a knowledge of the cult of Isis, the Flight into Egypt would have been significant. My intention now is to carry this thought a little further.

An age-old characteristic of the lands east and west of the Sinai Peninsula is the problem of the outcast. Exodus tells how Moses the Israelite took to flight when Pharaoh was seeking to kill him. In the Gospel of Matthew is the one canonical mention of the Flight of the Holy Family, the Anachoresis, from Palestine into Egypt. If we grant as much as Elmslie, who called it «practically the most important occurrence in the Infancy» of Jesus¹, then we must surely ask how historical it is. How does its inclusion fit in with the Evangelist's purpose? Does it owe any inspiration to what is related of the patriarch Moses in the Old Testament? Can the Anachoresis be verified as an historical event?

These are not idle questions. A Christian theologian today must be ready to be tested on the historicity of his faith, as his great forbear Origen was when confronted by Celsus. Devout minds may dislike an historian's distinction between fact and fiction. But in the end, the birth, childhood, ministry, death and resurrection of Jesus, in order to be credible, must all be pinpointed historically and assigned times and places in this world. What then is the evidence that our Lord was taken to Egypt as a baby? What can be discovered about it from such patristic sources as Justin Martyr, Origen, Epiphanius and Hippolytus? If Jesus went into the Nile valley, where did He go and for how long did He stay? What were the dates? Can answers be found without asking what was the purpose of the First Evangelist in writing his Gospel?

Professor Brandon has recently observed that Matthew shows a special liking for Egypt and that this testifies to his Gospel being that of the Church in Alexandria². As Box has stressed, the influence of the Jewish Midrash is strong³. I agree with those who hold the evangelist to have been influenced by Jewish-Christian ideas current in Alexandria. His specific aim is (a) to

¹ W. G. Elmslie, *The Descent into Egypt*, *Expositor* 6, 1857, 401-3.

² *Jesus and the Zealots*, 1967, 297.

³ In his article on the Flight: *Interpreter*, Jan. 1906, 201.

reveal the fulfilment of an Old Testament prophecy, namely, that Jesus is the Messiah and (b) in narrating the Anachoresis to refute the tales in circulation among Alexandrian Jews about Jesus having sojourned as a labourer in Egypt and having filched Egyptian witchcraft, the kind of calumny reported by Justin that Jesus acquired magical powers in Egypt and came back self-deified from there: *ἐκεῖθεν ἐπανελθεῖν, θεὸν δι' ἐκείνας τὰς δυνάμεις ἑαυτὸν ἀναγορεύοντα*¹.

In the First Gospel the verb *ἀναχωρεῖν*, which is found there no fewer than ten times², is a key-word which would have had immediate connotations of Egyptian asceticism for any contemporary reader. In Chapter II it is used of the departure both of the Magi (withdrawing into their own country) and of Joseph (withdrawing first into Egypt and then into the region of Galilee). Festugière has elaborately shown that this verb, in the absolute sense of "retiring from the world", became current from the first century B. C. and was used from the beginning of the Empire in the spiritual sense of "withdrawing into oneself", a meaning peculiar to Egypt³. Examined from this point of view, the clause *ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον* is worded with peculiar fitness for that which precedes it, where (as Professor Brandon remarks) a familiarity is shown with the Egyptian idea of a holy mother and child, Isis and Horus⁴.

The Anachoresis has struck different New Testament scholars in very different ways. For Duncan the only resemblance between what the Old Testament tells us of Moses and the New Testament of the Flight of the Messiah is the word "Egypt"⁵. Box will have nothing to do with the gods of Egypt and roundly concludes: "The hypothesis of mythological influence is to be ruled out."⁶ Brandon, on the other hand, pertinently notes that the Matthaean Gospel portrays Egypt as the land selected by God to shelter the Infant Messiah because it was addressed to a Jewish Christian community familiar with the Holy Mother Isis suckling her *Wunderkind* Horus-Harpokrates⁷. To this it may be added that according to one of the Coptic legends, to which attention has been directed by Doresse, Jesus was actually born at the town in Middle Egypt variously called Ahnas, Heracléopolis Magna and nowadays Ihnasya el Medina⁸. Some of us may well

¹ Apol. 30.

² 2, 12; 2, 13; 2, 14; 2, 22; 4, 12; 9, 24; 12, 15; 14, 13; 15, 21; 27, 5. The other N. T. appearances are four: Mark 3, 7; John 6, 15; Acts 23, 19; 26, 31.

³ A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, 1954, Chapter IV.

⁴ Op. cit. 296.

⁵ Contrast e. g. P. Gaechter S. J.: "Kam in Aegypten nicht zu wildfremden Leuten." Duncan's view (Hastings, *Diet. Chr. & Gosp.* 601) is too sweeping.

⁶ Loc. cit. ad fin.

⁷ He gives references to works by Clemen, W. K. L. Clarke, Erman, and Leipoldt. The likeness between the behaviour of Seth and that of Herod needs to be emphasised, as I have done myself at the end of this article.

⁸ J. Doresse, *Hieroglyphes à la Croix* 27 n. 71. It is the place called *Hanes* in Isaiah 30,4.

think that instead of testing verses 13–15 of Chapter II for the ring of historical truth we ought rather to listen again as a contemporary Christian or Jew or pagan might have done and to try to hear overtones.

In this task we may get some help from patristic writers, who are certainly more specific than the author of the Gospel. For Hippolytus the Holy Family stayed in Egypt three and a half years¹, a period which is almost the same as the three years and seven months of the Ethiopic version. The apocryphal *Gospel of Thomas* represents Jesus as being three years old when He was taken into Egypt and as having remained there for twelve months in the house of a certain widow. According to *Pseudo-Matthew* the Holy Family reached the region of Hermopolis and there dwelt in the city of Sotine. Hermopolis, the foundation of which was ascribed to Moses by the Egyptianizing Jew Artapanus², was renowned for the tree, indigenous to Egypt, called *persea* by the Greeks and hallowed to Isis³, whose healing power it possessed. According to a wellknown legend (first told by Sozomenos) the *persea* at Hermopolis bowed its head on the arrival of Christ and the Theotokos⁴. In the Arabic *Gospel of Christ's Infancy* the temporary home of the Holy Family was Matarea near Leontopolis. Matarea is identifiable with the most important cult centre of Egypt, Heliopolis, the city called On in the Book of Genesis where the Egyptian father-in-law of Joseph the Patriarch was highpriest. Later patristic authors when they mention the Anachoresis can stretch the length of time: thus St. Antonine and St. Thomas state that the total period in Egypt came to seven years. As to the views of modern commentators, the disparity is indeed startling. Duncan states that the stay "was in reality very brief"⁵ but Alfred Plummer that it "must have lasted several years."⁶ For a more imaginative portrayal listen to some words about a long-since forgotten painting (by a Victorian artist Edwin Long) called Anno Domini. "In the place of supremest honour is borne the goddess Isis with Horus upon her knee . . . But in the centre of the canvas a very humble cavalcade meets and makes way for the grand procession of the gods: a tired donkey bearing a woman and child."⁷ Here

¹ Hippolytus I, 2 (Bonw.-Achelis), 201.

² See *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae* (FHRA) 277, 27: where he is also stated to have "hallowed the ibis".

³ Plutarch FHRA 254, 18. Keimer (*Gartenpflanzen* 144) identifies it with the *Mimusops Schimperii*, *Šwḥ* in Egyptian, *schuebe* in Coptic and *lebbach* in Arabic. Bonnet (following Lefébure) holds that it is the *Ash* (𐩈𐩢𐩨 is *d*) of the Egyptians.

⁴ FHRA 661, 11; also pp. 717, 721, 742.

⁵ Loc. cit. For this dogmatical assertion he brings forward no evidence.

⁶ Here again no evidence is offered.

⁷ The quotation is from Mrs. E. L. Butcher's *Story of Christianity in Egypt* I, 1898, 12. She states that "a celebrated picture" is "in a certain gallery in London". The painting is now at Bournemouth. The theme was also treated by Holman Hunt in his "Triumph of the Innocents".

the contrast, romantic though it may be, is surely much less plausible historically.

The story of Moses in Egypt as we have it in Exodus seems to me to have some bearing on what is told about the young Jesus in His Egyptian setting. The element of fulfilment, as W. D. Davies stresses, is here paramount¹. Certainly to an informed ancient reader some resemblances might have suggested themselves and in particular the compassion shown towards the helpless infant by Pharaoh's daughter might have been thought of as linking Jesus, son of Mary, with Horus, son of Isis. Patristic writers themselves could identify Isis with Pharaoh's daughter. For Tertullian the latter was "Pharia"² and for Epiphanius "Thermuthis"³, Thermuthis-Isis being a well-known identification of later antiquity which survived into medieval times under the name of the Christian Saint Thermuthis⁴. Nor ought we to forget Moses as the Hermes of the Jews⁵. Moses, a Jewish writer could argue, was the divinely inspired Hebrew who had stolen for his own people the hallowed rites of the Egyptians⁶. Here surely is the germ of the belief which the Jews are said by Celsus to have held about Jesus and his having firsthand knowledge of Egyptian sorcery⁷.

Do the legends about Jesus in Egypt contain any grain of truth? If they do the story of the hidden years of his childhood would be somewhat strange. The Coptic Church, which in its calendar celebrates the arrival of Christ in Egypt on May 19th, harbours some odd ideas about "St. Mary". Amélineau has published a tale about the child of Mary called by his brothers "Son of Grief". Mother and child set forth on their journey. Then the Archangel Gabriel appears to them and bids them to go hence to the Land of Egypt and to dwell in the city of Fayum. Later on in the story occurs the invocation of Gabriel, Michael the chief of the heavenly hosts, and Our Lady, styled the Holy and Pure Virgin, Mother of God, St. Mary. But the queerest name of all is that of the son, which is Aour, the same as the Egyptian name of the Isis-child⁸.

Professor Brandon, whose views on the Anachoresis in his new book *Jesus and the Zealots* (1967) seem to me well balanced and sound, has suggested that the Matthaean tale of the Flight into Egypt is linked with a genuine historical event, the fact of war refugees, including the Sicarii,

¹ Setting of Sermon on the Mount, 1964, 78.

² FHRA 380, 38.

³ Ibid. 608, 6.

⁴ See A. Hermann, *Kind u. s. Hüterin* 172. In Plate 27 he shows St. Thermuthis with the infant Moses and "Ermuthis-Isis" in Plate 28 b.

⁵ See A. A. Barb, *Journal of Warburg Institute*, 1966, 4. Reference is there made to the Lilith legend and the killing of the babes and to Moses as the Jewish Hermes who filched the rites of the Egyptians.

⁶ Artapanus in FHRA 276-8.

⁷ Ibid. 352, 10.

⁸ Amélineau, *Contes et Romans d'Egypte*, 1888, 114.

having been forced out of Judaea to the land of the Nile¹. How like it all is to the situation in this part of the world today! As Brandon remarks: "A tradition that their Lord had found refuge in Egypt from his enemies would surely have been treasured by refugees who had also been forced to flee hither for shelter from the furious heathen." The story would have stirred them deeply, like the Old Testament account of the compassion felt by Pharaoh's daughter when she saw the babe weeping on being fetched out of the ark of bulrushes. An infant torn away from home, whether Moses or Jesus, is a peculiarly poignant sight.

Religious tradition and historical fact need not be mutually contradictory. They must, however, be tested independently. Can the historian of Christianity find convincing proof that the Anachoresis of the Matthaean Gospel did indeed happen? Or ought we to think of it rather as a tradition with its roots in Egypt and as older than what Christianity regards as the historically indisputable birth of its Founder in Palestine? Is the Flight true? Or is it no more than just legendary?

At the present time the quest for the "Hidden Years" of the life of Christ arouses keen speculation. How much would we not give to know about what happened during the formative years of childhood! Had "Q", the assumed common source of our First and Third Gospels, much to say about this part of Christ's life, a period which the two other Evangelists pass over in silence? Surely the author of "Q" would have treated it at greater length than is done by Matthew and Luke and it would have been shown as a major episode in the sum total of our Lord's thirty three years, on the principle that the Child is Father of the Man. The significance of the legends which are rife in the uncanonical Gospels would then be revealed. We might even find that the Flight into Egypt had been inserted into the Matthaean narrative from much the same motives as the incident of the vision in Chapter XII of the Apocalypse, where the pregnant woman who is persecuted by the dragon, flees on wings into the wilderness, and through his agency is "carried away by the river" bears every resemblance to Egyptian Isis².

Two methodological approaches to the Anachoresis are equally possible and each involves the question of Isis and her influence. It is open to assume as an historical fact that Jesus and his parents went to live in the Nile valley. If so, the sundry tales which are to be read in our uncanonical sources will not be rejected out of hand. After all, local habitations in Egypt which are well-known cult centres are specifically named, each well to the south of the Mediterranean coastline. Did then the Holy Family meet the Governor of Egypt, "the Pharaoh", at Memphis? Was a miracle wrought by

¹ Loc. cit.

² I have referred to this in my article *Isis — Hellas*, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 1966, 48. I discuss it further in Chapter XVI of my forthcoming book: *Isis in the Graeco-Roman World* (Thames and Hudson).

the infant Christ before the sycamore at Heliopolis? Did the Governor of Hermopolis, Aphrodisius, actually prostrate himself before the Child inside the temple there which was called the Capitol of Egypt? Could there have been any link at all between the infancy of Jesus and Heracleopolis Magna, the cult centre of the ram-headed god Herischef, Harsaphes, son of Isis according to one tradition?¹ Wherever we choose to locate the Holy Family in Egypt the religious environment into which the Founder of our Faith was brought was that of Isis and her associated divinities. Admittedly, to live one's earliest days in a strange land does not necessarily entail being permanently imbued with its culture in one's later years. All the same, if we grant the Holy Family residence in Egypt then we must ask whether the atmosphere of Isis had any effect at all on the character of the gospel of Jesus in Palestine.

On the other hand, we may be driven to hold that the Anachoresis is as surely "poetry" and theological phantasy as the story of the angelic host in the Lucan Gospel. In this case we might argue that the teaching of Jesus owed nothing whatsoever to His having dwelt as a boy on the banks of the Nile. So we might then contend that the text "Out of Egypt have I called my son" like other O. T. sayings was interpolated to justify a N. T. episode. We should have to dismiss as sheer calumny the statement of Celsus that Jesus was brought up in obscurity and was forced through poverty to be a hireling in Egypt. But even if we were ready to do this we should still be forced to bear in mind that the First Evangelist is writing for a specific group of readers, the Christians of Alexandria, whose desire is to see the fulfilment of the Jewish law and of Old Testament prophecies and to find in Jesus their Messiah and *their* Lord, through whom they may enter the Kingdom of Heaven.

The psychological intention of Chapter II is clear. The divinely ordained Anachoresis is the consummation of a prophecy that the Redeemer shall emerge from the country which the Alexandrian reader would at once see to be his. As the Pharaohs had reigned in the land of the Nile, so Jesus would reign as the Messiah in the Kingdom of Heaven. Any seemingly veiled allusions to ideas current in the predominant Egyptian cults would have been detected at once. To take but one example of divine power. In the Matthaean account of the stilling of the turbulent elements we read that Jesus rebuked the seismic disturbance, exactly as Isis could be portrayed as doing in the *Andros-Hymn*. Other features of the Gospel which would remind anybody at Alexandria of Isis Pharia, the goddess who could heal men's fears and whose shrine at Menuthis was famous as a medical centre, are the power bestowed by Jesus on his disciples to cure all manner of illness and

¹ FHRA 177, 17: 239, 2.

² Ibid. 352, 11.

³ See my article The Importance of Isis for the Fathers in: *Studia Patristica VIII*, Berlin 1966 (TU 93), 144.

weakness and His miracles for the blind and deaf, the lepers, the lame and dumb. He preaches the blessedness of mercy and praises the meek and lowly of heart. His watchword, like that of the Egyptian goddess, is Righteousness. He heals the sick because he is moved with compassion, like Isis in her dealing with Lucius in the novel by Apuleius. The ministry of Jesus, the Evangelist tells us, is the fulfilment of the prophecy that "to them which sat in the region and shadow of death light is sprung up." This again can be exactly paralleled in what Apuleius tells us of Isis. The phrase "Queen of the South" might have carried Isiac overtones, for the goddess was worshipped under this name. And certainly in Chapter II the repeated phrase "the Child and His Mother" would at once remind an Alexandrian reader of Horus and Isis, whom their cruel persecutor Seth in his longing to destroy the helpless babe had driven into the Nile Delta in flight from his wrath.

VIII. THEOLOGICA

CARLA BAUSONE
G. S. BEBIS
CÉCILE BLANC
R. J. DALY
J. DANIELOU
V. C. DE CLERCQ
E. EVANS
JOSEPHINE MASSINGBERD FORD
R. M. GRANT
R. M. GRANT
ILSETRAUT HADOT
R. J. HALLIBURTON
C. KANNENGIESSER
A. LAURAS
P. O'CONNELL
C. OEYEN
J. N. ROWE
J. C. SLADDEN
A. A. STEPHENSON
P. STOCKMEYER
A. TUILIER
L. R. WICKHAM
M. F. WILES
R. L. WILKEN
FRANCES M. YOUNG
R. L. ZELL

Aspetti dell'ecclesiologia del *Pastore* di Hermas

Carla BAUSONE, Torino

Il *Pastore* di Hermas è stato spesso preso in considerazione come opera di parenesi e come avente per scopo essenziale l'annuncio della penitenza. È stato trascurato talvolta lo sfondo ecclesiale su cui il messaggio morale si appoggia. Tutti gli studiosi hanno senza dubbio riconosciuto che Hermas parla della Chiesa nella sua opera, ma solamente lo studio recente di L. Pernveden, *The concept of the Church in the Shepherd of Hermas*, ha il grande merito di mettere in rilievo l'importanza dell'ecclesiologia al fine di una più esatta comprensione dell'opera.

Secondo il Pernveden il concetto centrale del *Pastore* è il concetto di Chiesa¹. Pur condividendo pienamente una tale interpretazione, possiamo tuttavia dire che essa, in riferimento alla nostra ricerca che ha avuto per oggetto l'unità della Chiesa, assume nuovi aspetti che il Pernveden, per il carattere stesso della sua opera, ha trascurato, o meglio, non direttamente preso in considerazione.

Il concetto di Chiesa è veramente il concetto centrale del *Pastore*, in quanto solo sullo sfondo ecclesiale il messaggio morale del *Pastore* acquista concretezza ed evidenza. Esso per la sua stessa natura si rivolge al singolo credente, in quanto soggetto moralmente responsabile, ma solamente in quanto inserito nella Chiesa, realtà unitaria e molteplice ad un tempo in cui si manifesta il piano salvifico di Dio.

La Chiesa è oggetto di particolare sviluppo nella *Visio* III e nella *Similitudo* IX, ma anche nelle parti più propriamente parenetiche la Chiesa è sempre presente o come comunità concreta in cui il singolo credente deve trovare la sua funzione e la sua norma di condotta morale o, da un punto di vista più generale, come manifestazione del piano salvifico di Dio. Diversi e molteplici sono così gli aspetti che possiamo rilevare nell'ecclesiologia del *Pastore*.

La Chiesa è stata creata prima di tutte le cose e nello stesso tempo è per lei che tutte le cose sono state create². Essa è l'espressione del piano creativo e salvifico di Dio perchè a lei in quanto santa tutte le creature devono confluire³.

¹ L. Pernveden, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas*, Lund 1966 (Studia Theologica Lundensia 27), 12.

² Vis. II, 4, 1 (8, 1), ed. Whittaker p. 7, 5-10.

³ Vis. I, 1, 6 (1, 6), p. 2, 1-5.

Attributo essenziale della Chiesa accanto alla santità è quello dell'unità. Preesistenza, santità e unità sono gli elementi essenziali della concezione della Chiesa rispecchiata nel *Pastore*.

A nostro avviso però preesistenza, santità e unità della Chiesa devono essere considerate come aspetti tra di loro strettamente dipendenti.

Sin dalle prime visioni un concetto risulta evidente: la Chiesa, anzi la Chiesa in quanto santa, si pone come lo scopo di tutta la creazione. La creazione nella molteplicità dei suoi componenti trova il suo principio di unificazione nell'unico scopo che Dio stesso le ha preposto, la *ἀγία ἐκκλησία* della fine dei tempi. L'unità della Chiesa affonda così le sue radici nell'unità del cosmo, guidato dal disegno di Dio.

Nella *Visio* III l'unità della Chiesa della fine dei tempi è indicata sotto il simbolo della torre monolitica, in cui i punti di giunzione delle molteplici pietre non sono più distinguibili. Esse si uniscono armonicamente tra di loro, costituendo un unico blocco¹. È interessante rilevare la terminologia impiegata dall'autore per indicare la perfetta coesione delle pietre tra di loro.

Accanto ai verbi *ἀρμόζω* e *συμφωνέω*, che in tutto il libro ricorrono sempre o quasi sempre per esprimere l'armonico saldarsi dei componenti dell'edificio della Chiesa, il verbo *κολλάομαι* è degno di particolare considerazione. Il testo dice a proposito delle pietre: *καὶ οὕτως ἐκολλῶντο ἀλλήλοις, ὥστε τὴν ἀρμογὴν αὐτῶν μὴ φαίνεσθαι*. «Le pietre aderivano così perfettamente le une alle altre che il loro punto di giunzione non era più visibile.»

Il medesimo verbo *κολλάομαι* ricorre nel corso dell'opera per indicare l'aderire di una persona a Dio, o agli spiriti del male ovvero l'aderire di un difetto ad una persona². Esso indica perciò un'unione intima che implica, per così dire, un mutamento del soggetto che aderisce ad una determinata cosa o persona o del soggetto cui una virtù o un difetto aderiscono. È interessante rilevare l'uso che di tale verbo fa l'autore, per indicare la stretta unione tra i membri della comunità. Più precisamente è possibile osservare come il verbo *κολλάομαι* ricorra in proposizioni di carattere negativo, attraverso le quali sono presentate categorie di fedeli colpevoli di non avere mantenuto stretti vincoli con gli altri membri della comunità³. Coloro che non sanno mantenere la propria unione con i santi, con i giusti, con i servi di Dio si allontanano da Dio stesso, dalla verità, dalla retta via. *Κολλᾶσθαι τοῖς ἀγίοις* appare così come il fondamento della propria adesione alla verità di fede.

¹ Vis. III, 2, 6 (10, 6), p. 9, 23–26.

² Mand. X, I, 6 (40, 6), p. 38, 24; Mand. XI, 4 (43, 4) p. 40, 15; Mand. X, 2, 3 (41, 3), p. 39, 2.

³ Vis. III, 6, 2 (14, 2), p. 12, 22–25; Sim. VIII, 8, 1 (74, 1), p. 73, 14–16; Sim. VIII, 9, 1 (75, 1), p. 74, 11–17; Sim. IX, 20, 2 (97, 2), p. 92, 25–29; Sim. IX, 26, 3 (103, 3), p. 95, 18–21.

Tale uso del verbo *κολλάομαι* per indicare l'intimità di una forma di unione, ricorre prima di tutto in Atti 9, 26 e Atti 10, 28; inoltre in Rom. 12, 9 e, passo molto importante per comprendere le fonti cui si rifà la concezione dell'unità della Chiesa espressa nel *Pastore*, in I Cor. 6, 16. Non a caso, secondo noi, nel *Pastore* l'unione tra i membri della comunità è espressa mediante un verbo che Paolo usa per indicare l'intima unione, così intima da poter essere paragonata all'unione di uomo e donna, tra il cristiano e il Cristo. Ulteriori considerazioni ci porteranno a precisare i caratteri di una tale forma di unione.

E anche utile ricordare che il verbo *κολλάομαι* ricorre con la precisa attribuzione ai rapporti tra i membri della comunità, nella *Didaché* e nella *I Clementis*¹. L'unione indicata è sempre un'unione molto stretta, tale da influenzare in modo decisivo la condotta morale dei componenti della comunità.

Quando l'autore dunque nella *Visio* III attribuisce il verbo alla coesione armonica e perfetta delle pietre, mostra di avere la precisa intenzione di formulare l'immagine della comunità perfettamente una della fine dei tempi, attraverso una terminologia già ben conosciuta nell'ambiente cristiano e perciò ormai pregnante di significato.

Nel corso della *Visio* III le spiegazioni date a proposito dell'immagine così delineata stabiliscono un evidente rapporto di causa ed effetto tra pace e unione mantenute in vita e unità finale.² Coloro che hanno mantenuto sentimenti e rapporti pacifici realizzano un'unione perfetta nell'edificio celeste della fine dei tempi. Noi sappiamo però dal testo che tutta la Chiesa nel suo complesso, tutti i credenti quindi, e non solo determinate categorie, costituiranno un'unità perfetta, un perfetto «monolito».

Al di là quindi del rapporto tra unione vissuta e unione finale sembra possibile individuare sin dalla *Visio* III un rapporto più profondo tra condotta morale in genere e unità della fine dei tempi, tra santità personale e unione con gli altri membri della comunità.

L'analisi dell'espressione *κολλᾶσθαι τοῖς ἀγίοις* condotta attraverso tutta l'opera ci ha già fatto osservare come alla concezione dell'unità della Chiesa sia sottesa la consapevolezza dell'autore di una dipendenza della unione del singolo con Dio dall'unione con i fratelli di fede. D'altra parte appare anche evidente che solo una salda adesione alla verità comune, una condotta morale mantenuta costantemente conforme alla volontà di Dio è l'origine e il sostegno di una salda unione con i fratelli.

Quanto è espresso in modo non del tutto evidente nella *Visio* III e, in modo non organico, più o meno lungo il corso dell'intera opera trova un organico sviluppo nella *Similitudo* IX. Le pietre per costituire l'edificio perfettamente monolitico devono passare attraverso la porta e la roccia, fondamento dell'edificio stesso, simboli rispettivamente del Figlio di Dio in quanto

¹ Did. III, 9; Did. IV, 2; I Clem. XV, 1; I Clem. XXX, 3; I Clem. XLVI, 4 segg.

² Vis. III, 5, 1 segg. (13, 1 segg.), p. 11, 23 segg.

Salvatore dell'uomo e del Figlio di Dio in quanto consigliere del Padre nell'opera della creazione.¹

I credenti cioè trovano l'origine e il fondamento della reciproca unione nella propria personale unione con il Figlio di Dio, con Dio stesso.

Il momento preciso in cui una tale unione si realizza è il momento del Battesimo. Attraverso il Battesimo il credente viene incorporato al Figlio di Dio. Ma è solo attraverso una condotta conforme alla volontà Dio mantenuta lungo il corso dell'intera vita che l'unione inaugurata nel Battesimo è portata alla realizzazione piena della fine dei tempi. L'unione con i fratelli è dunque proporzionale all'unione di ciascuno con Dio.

Si comprende in questa luce come santità e unità della Chiesa siano tra di loro strettamente dipendenti. L'unità della Chiesa lungo il corso della sua esistenza storica dunque non può che essere parziale e solo alla fine dei tempi, quando la Chiesa sarà purificata da tutti i peccatori, da tutti coloro cioè che non sono perfettamente uniti a Dio, sarà realmente e perfettamente una.² L'unione perfetta di ciascuno dei suoi membri con Dio farà di tutti un unico spirito, un unico corpo, un unico sentire, un'unica fede, un unico amore. La terminologia usata ricorda certi noti passi delle lettere di Paolo³, ma la somiglianza con i testi Paolini non è limitata ad una pura ripetizione di termini. L'autore della *Similitudo* IX sembra chiaramente possedere la concezione paolina dell'incorporazione al Cristo, dell'unico corpo in cui le varie membra assolvono diverse funzioni, del superamento di qualunque divisione sulla base dell'unica fede, sia pure tenendo conto di talune differenze. L'idea di incorporazione al Figlio di Dio nel Battesimo che abbiamo individuato, si arricchisce di nuovi elementi nella concezione del *Pastore*.

Secondo le prime visioni, il cosmo trova la propria unità nella unicità dello scopo prepostogli da Dio, la formazione della *ἀγία ἐκκλησία*. Nella *Similitudo* IX tale unità cosmica è riproposta in termini più precisi nell'affermazione che tutta la creazione è sostenuta dal Figlio di Dio.⁴ Una duplice relazione è così stabilita tra l'uomo e il Figlio di Dio. La prima relazione è quella di creatura a creatore, dal momento che il Figlio di Dio è anche consigliere del Padre nella opera della creazione; la seconda relazione, che si radica sulla prima, è quella che si attua attraverso il Battesimo. La prima forma di unione sembra esserci per tutti gli uomini in quanto creature e il Figlio di Dio in quanto partecipe dell'opera della creazione e sostegno del cosmo. Tale unione diviene poi più forte e profonda in coloro che nell'atto del Battesimo accettano pienamente di rivestirsi della forza del Figlio di Dio.⁵ La prima forma di unione è, per così dire, una conseguenza naturale dell'atto creativo; la seconda forma di unione è basata su di un atto con-

¹ Sim. IX, 12 (89), p. 85, 32, p. 86, 27; Sim. IX, 13 (90), p. 87, 1 — p. 88, 4.

² Sim. IX, 18, 3 segg. (95, 3 segg.), p. 91, 20—26.

³ Cfr. ad esempio Eph. IV, 4.

⁴ Sim. IX, 14, 5 (91, 5), p. 88, 21—25.

⁵ Sim. IX, 14,5 segg. (91,5 segg.), p. 88,21—28.

sapevole sia da parte del Figlio di Dio, che da parte di coloro che, assumendo il sigillo battesimale, accettano di essere suoi.

Possiamo quindi affermare, tenendo anche presenti le prime visioni, in cui la Chiesa, anzi la Chiesa in quanto santa, si pone come lo scopo di tutta la creazione, che la visione unitaria della Chiesa è fondata nel *Pastore* in una visione unitaria del cosmo guidato dal piano di salvezza dell'unico Dio. L'unico Dio crea il cosmo in vista dell'unificazione escatologica degli esseri in un'unica realtà perfetta, la *ἀγία ἐκκλησία*, un unico corpo, in cui l'armonica coesione dei componenti è assicurata dal vincolo profondo di essi prima di tutto con Dio in quanto creatore e poi soprattutto con Dio in quanto origine di salvezza, di nuova vita.

L'unità della Chiesa così fondata in Dio stesso, si presenta ricca di molteplici aspetti.

Essa ha prima di tutto un aspetto di universalità, poiché abbraccia in unione tutti i popoli della terra, ai quali è stato annunciato il Figlio di Dio¹.

Essa è un'unità organica, poiché tutti i suoi componenti, siano essi episcopi o diaconi o semplici fedeli, ricchi o poveri, contribuiscono alla crescita dell'edificio della comunità, adempiendo ciascuno la propria specifica funzione, nella consapevolezza di rendere un servizio ai fratelli, inserito nel piano di Dio².

Numerosi sono poi anche gli ostacoli che si contrappongono alla conservazione dell'unità nella comunità concreta.

Un'analisi particolareggiata di molteplici situazioni morali individua così nella maldicenza (*καταλάλλα*), nel rancore (*μνησικαχία*), nell'egoismo³ e nelle ambizioni⁴ i più evidenti motivi di disunione.

Nella ricerca poi delle ragioni più profonde della mancanza di coesione nella comunità, l'attenzione dell'autore appare colpita soprattutto dalla condizione morale che egli definisce con il termine *διυχνία*. La *διυχνία* è la condizione di colui che non aderisce pienamente a Dio, ma che lascia trascinarsi il suo intimo di qua e di là dalle molteplici tendenze che in lui abitano. Il *διυχνος* è colui che non ha una fede salda e piena nell'unico spirito che «solo ha il potere di salvare o perdere», ma lascia convivere dentro di sé lo spirito del male accanto a quello del bene, senza sforzarsi di raggiungere uno stato di piena adesione alla fede nell'unico Dio⁵. La concezione dei due *yesarim* applicata ai casi concreti della comunità diviene molto importante

¹ Sim. IX, 17 (94), p. 90,19–p. 91,6.

² Un concetto che ricorre spesso nel corso dell'opera è quello della necessità dell'armonico unirsi delle varie componenti dell'edificio della Chiesa. Cfr. per le specifiche funzioni Vis. III, 5, 1 (13, 1), p. 11, 23–27, ma soprattutto l'intera Similitudo II (51), p. 48. 7, p. 50, 4; Mand. II, 4 segg. (27, 4 segg.) p. 24, 2 segg.; Sim. IX, 26, 2 segg. (103, 2 segg.), p. 95, 12 segg. Sim. IX, 27, 2 segg. 104, 2 segg.), p. 96, 7 segg.

³ Cfr. ad esempio Vis. III, 9, 2 segg. (17, 2 segg.), p. 15, 25 segg.; Sim. IX, 26, 3 (103, 3), p. 95, 18–21.

⁴ Sim. VIII, 7,4 segg. (73,4 segg.), p. 73,2 segg.

⁵ Cfr. ad esempio Mand. IX (39), p. 36,12–p. 37,26.

per comprendere le cause più profonde della mancanza di unità nella Chiesa.

Infatti l'intimo dell'uomo così diviso è la causa ultima dell'allentarsi dei rapporti tra i membri della comunità. Il *δίπλωτος* si lascia trascinare facilmente da altre dottrine e facilmente abbandona la comunità di vita e di fede con i propri fratelli¹.

Ritroviamo in tal modo sul piano delle osservazioni concrete la verifica per così dire, della concezione dell'unità della Chiesa fondata in Dio che abbiamo trovata espressa in modo organico nella *Similitudo* IX. Colui che non aderisce a Dio con un cuore indiviso si allontana dalla radice stessa della propria unione con gli altri membri della comunità.

D'altra parte il mantenimento di più stretti rapporti tra tutti i membri della comunità, favorisce una più completa adesione di ciascuno a Dio.

Le osservazioni da noi fatte si riferiscono all'opera considerata complessivamente, non possiamo però non riconoscere, limitatamente al tema dell'unità della Chiesa, che alcune differenze sono rilevabili tra le due parti in cui la Chiesa è fatta oggetto di esplicito sviluppo e cioè tra la *Visio* III e la *Similitudo* IX.

In particolare osserviamo che il problema dell'unità della Chiesa occupa nella *Sim.* IX una parte bene più rilevante che nella *Vis.* III. Nella *Sim.* IX inoltre, come nell'intento di una sistematizzazione su base teologica, l'autore fonda più chiaramente l'unità della Chiesa sull'unione tra il credente e il Figlio di Dio.

D'altra parte lo stesso rapporto tra cosmo e Chiesa, tra piano creativo e piano salvifico trova una più precisa puntualizzazione nella persona del Figlio di Dio, sostegno della creazione e della Chiesa ad un tempo.

Tuttavia l'analisi svolta non solo sulla *Vis.* III e sulla *Sim.* IX, ma anche su tutte le altre parti dell'opera ci porta a ritenere sostanzialmente unitaria l'ecclesiologia del *Pastore* e a non ritenere sufficienti per infirmare tale unità le differenze riscontrabili tra le varie parti.

¹ *Vis.* III, 7, 1 (15, 1), p. 13, 20-24; *Sim.* VIII, 9, 4 segg. (75, 4 segg.), p. 74, 21 segg.

“The Apology” of Nestorius: A New Evaluation

G. S. BÉBIS, Brookline, Mass.

It is hardly possible to present in this short paper my conclusions on Nestorius' Apology. The philological and chronological problems of this book have been discussed so pertinently by Vine¹ and Abramowski² and they are beyond the scope of my presentation. Also Prof. Anastos' monograph³ in which he sustained the position that Nestorius was Orthodox is too well known to be repeated here.

However, a careful analysis of the text of Nestorius' Apology, or of *The Bazaar of Heracleides*⁴, as it is also known, shows his vigorous and intense attempt to prove that he is not guilty of the heresy he was condemned for at the Third Ecumenical Council in 431. He claims that he is Orthodox in his faith and that he accepts what the Scriptures and the Fathers of the Church teach⁵; as far as the Council of Ephesus is concerned, one must remember; he says, that Meletius and Eustathius, Athanasius and Flavian as well as St. John Chrysostom have been condemned by Councils: “And, that I may speak briefly, Meletius and Eustathius would not have been bishops of Antioch, if they had accepted the choice and the judgement of the Council and the heretics against them, nor would Athanasius be bishop of Alexandria if he were to accept the judgement of those who deprived him without hesitation and as (if it proceeded) from the orthodox. John (Chrysostom) would not be bishop of Constantinople, if he were to accept the judgement and the deprivation which was (promulgated) against him without examination as (if it proceeded) from a Council; nor again would Flavian have

¹ A. R. Vine, *An Approach to Christology. The Bazaar of Heracleides*, London 1948.

² L. Abramowski, *Untersuchungen zum literarischen Nachlass des Nestorius*, Bonn 1956. Also: *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, in: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 242 (Tome 22) Louvain 1963.

³ M. Anastos, *Nestorius was Orthodox*, *The Dumbarton Oaks Papers* 16, 1962, 119–140.

⁴ For the English translation of the text see: Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, translated from the Syriac and edited with an Introduction, Notes and Appendices by G. R. Driver and L. Hodgson, Oxford 1925. For a fuller discussion on the Bazaar and Nestorius' theology in general see my book: *Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ τοῦ Νεστορίου ἐρευναν*, Athens 1964. For reviews of my book see Prof. John Karmires' review in *The Greek Orthodox Theological Review* 12, 1966/67, 212–215 and Father D. J. Chitty's review in *Theology* 70, 1967, 367–368.

⁵ *Bazaar of Heracleides* (English translation by G. R. Driver and L. Hodgson), pp. 94–95, 154, 228, 255, 378.

been bishop of Constantinople, if he were to agree to the pronouncement (proceeding) from an (Oecumenical) Council.”¹ So he is absolutely convinced of his innocence and while he is waiting for his death he is confident that God will judge him accordingly: “. . . But I have endured the torment of my life – he writes – and all my fate in the world as the torment of one day and lo! I have now already got me/to (the time of my) dissolution, and daily every day I beseech God to accomplish my dissolution, whose eyes have seen the salvation of God . . .”²

It is the confession of a tortured soul. But it is also a misleading one. Nestorius was not so humble as one might think reading these lines from his celebrated Apology. He was a proud man, too self-confident and too passionate to be considered objective and absolutely sincere.

Thus a close study of Nestorius' Apology will show, we think, that he is neither a profound theologian nor an Orthodox one.

First of all his ideas about God are confused. Lacking the proper philosophical training he was unable to realize fully the meaning of difficult terms, as for instance, *οὐσία*, *ἐπαρξίς*, *ἐπόστασις*, etc. A pupil of Theodore of Mop-suestia, he had not the power and the intuition to see the value of the Apophatic Theology of the Fathers. Thus the question of the divine *οὐσία* is solved by Nestorius in a simplified and unorthodox manner. For him all things have an *οὐσία* as the basis of their existence. God and man therefore have their own *οὐσία* (which, by the way, for Nestorius is identical with *φύσις* or nature)³. Both the divine and the human *οὐσῆαι* are clearly put on ontological grounds. This is of course contrary to the Apophatic Theology of the Fathers who are always eager to point out that the divine *οὐσία* is above and beyond any ontology and metaphysics. However, precisely because Nestorius has put both the divine *οὐσία* and the human *οὐσία* on the same ontological grounds, he had the fear that the *hypostatic or natural union* of St. Cyril could mean nothing else than a union of the divine *οὐσία* and the human *οὐσῆαι*. Now for Nestorius every *οὐσία* or nature is complete and independent: “For every complete nature has not need of another nature that it may be and live, in that it has in it and has received (its whole) definition that it may be.”⁴ Then it is obvious for him that any real union of the divine and the human *οὐσῆαι* or natures is unthinkable for it would mean the change and the destruction of one of them. “For this (hypostatic union) is one that suppresses the natures, and I accept it not . . .”⁵ Nestorius proclaims. Such a union is actually “a second creation”⁶ “a corruptible and

¹ Ibid., p. 377.

² Ibid., p. 379.

³ Ibid., p. 138, 145, 153–154, 159, 166, 170, 193, 200–201, 217, 219, 227, 230–231, 233, 245, 247, 255, 294, 299, 313, 316, 324, 326–327.

⁴ Ibid., p. 304.

⁵ Ibid., p. 161.

⁶ Ibid., p. 36, 39, 161.

passible" union¹, because "those which are naturally united suffer indeed in *οὐσία* with one another, transmitting their own sufferings of the soul and of the body . . ." ²

Secondly, since a real union of the two *οὐσῆαι* or natures was excluded, Nestorius was compelled to find another means by which to explain the relation of the two natures in Christ: and that was the *prosopic union*. Every *οὐσία* or nature according to him has its own person. No *οὐσία* or nature can exist without *πρόσωπον*³. This is why he speaks about *the πρόσωπον of the divinity* and *the πρόσωπον of humanity*⁴. These two persons "are thereby combined in one *πρόσωπον* which belongs to the two natures and to the *πρόσωπον*."⁵ Out of this combination of the two *πρόσωπα* comes the *πρόσωπον of union*⁶, or *the common πρόσωπον of our Lord Jesus Christ*⁷, or *the πρόσωπον of the Messiah*⁸, and *the πρόσωπον of Christ*⁹, or *the one πρόσωπον of the two natures*¹⁰, *the πρόσωπον of the dispensation on our behalf*¹¹, and so on. What did Nestorius really mean with this prosopic union? Contemporary scholarship still finds it difficult to ascertain and explain fully and disentangle the thread of his thought. *The Bazaar of Heracleides* was written by Nestorius in a state of deep emotionalism and confusion and his ideas are not always easy to follow. However, if one has in mind his concept on the *οὐσία* and the nature of divinity and the humanity, his intention emerges quite clear cut. Although he is not sure himself how to explain this prosopic union, he positively thinks that only such a union is possible, for only such a union can preserve intact the two natures in Christ and only through this union ". . . the *οὐσία* of God the Word who remains eternally as he is . . . receives neither addition nor diminution . . ." ¹², "the *οὐσῆαι* remain without change . . ." ¹³ and avoid any kind of mixture and confusion ¹⁴.

There is no doubt that such kind of union sounds reasonable and consistent with Nestorius' shallow philosophical system. But it can hardly be in agreement with the whole scheme of the Orthodox soteriology. For the prosopic union is not in reality a full union of the divine and human but rather *a point of contact*, an external mark upon which the external characteristics or the properties and the qualities can meet or can concur¹⁵.

¹ Ibid., p. 163.

² Ibid., p. 179.

³ Ibid., pp. 218-219, 247.

⁴ Ibid., p. 207.

⁵ Ibid., p. 246.

⁶ Ibid., pp. 143, 144, 152, 153, 158, 166, 182, 219, 241, 247, 262.

⁷ Ibid., pp. 171, 172, 149, 146, 318, 319.

⁸ Ibid., p. 143.

⁹ Ibid., p. 168.

¹⁰ Ibid., pp. 58, 146, 148, 163, 196, 216, 218, 161, 166, 167, 219, 319.

¹¹ Ibid., pp. 171, 172, 219, 301.

¹² Ibid., p. 144.

¹³ Ibid., p. 23.

¹⁴ Ibid., pp. 26-27.

¹⁵ Ibid., p. 166-167.

Here we actually have a *περιχώρησις* or an *ἀντίδοσις* restricted between the two persons in Christ and not *ἀντίδοσις τῶν ιδιωμάτων* of the two natures in Christ¹. Soteriologically speaking such a stand can have grave repercussions for the redemption of mankind, because this Nestorian distinction of the natures, united only in their respective persons, excludes the deification of man in Christ and in Him the whole of mankind. We can then justly claim here that the whole Nestorian concept of the salvation of mankind is rather weak, deficient and one-sided². This also can be seen in his strange concept of the ransom Christ paid for us to Satan³, in his theory of the moral progress of the human nature of Christ⁴, and in his notion that Christ offered His sacrifice on the cross even for Himself⁵. Thus the man-Christ related externally with God the Word is still more than evident in the *Bazaar*. Moreover, Nestorius' teaching on the Eucharist is alien to the tradition of the Church. Already before his condemnation Nestorius claimed that we neither eat nor drink the divinity of Christ in the Sacrament of the Eucharist⁶. In the *Bazaar* he follows the same line of thought adding that in the Eucharist the bread remains bread and "the bread is the body (of Christ) by faith and not by nature . . ." ⁷ Therefore he dismisses the real change of the elements of the bread and the wine into the body and blood of Christ⁸. In addition, not only the bread is simply by faith the body of Christ, but it is *only* the body of Christ, that is, only His human nature⁹. Thus the distinction of the two natures in Christ becomes apparent in the sacrament of the Eucharist itself. This distinction is carried by Nestorius in the whole system of his liturgical theology in which he introduces the adoration due to the

¹ In contrast to Nestorius' "antidosis" of persons, St. John of Damascus writes: "And this is the manner of the mutual communication, either nature giving in exchange to the other its own properties through the identity of the subsistence and the interpenetration of the parts with one another." (Exposition of the Orthodox Faith III 4. The English translation in: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Vol. IX, Grand Rapids, Mich. 1955, p. 49).

² See in my book on Nestorius, pp. 210 ff. A. Harnack has already made the comment that "The Christology of the Antiochians was therefore not soteriologically determined", History of Dogma IV, London 1898, 166. R. V. Sellers on the other hand, although he finds the Antiochians are indeed interested in soteriology, is, none the less, forced to accept that their soteriology "is not fully developed". See his Two Ancient Christologies, London 1954, pp. 117, 129, 142, 184.

³ Bazaar of Heracleides, p. 73.

⁴ Ibid., pp. 44 ff., 66 ff., 81, 84, 91, 200, 206, 230-231, 248, 237, 255, 261, See also pp. 213, 240, 243, 245-246, 249.

⁵ Ibid., pp. 250-251.

⁶ F. Loofs, Nestoriana, Halle 1905, 227-228. On the repercussion of Nestorius' Christology on the Eucharist see: H. Chadwick, Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy, Journal of Theological Studies 2, 1951, 145-164. See also Paul Tillich, A History of Christian Thought. Edited by P. H. John, 1956, 73, 77.

⁷ Bazaar of Heracleides, pp. 29-30, 32, 55, 327-328.

⁸ Ibid., pp. 32-33 and 327-328.

⁹ Ibid., pp. 31-33.

person of union, thus excluding the real adoration due to the human nature of Christ. In other words, according to Nestorius the adoration due to the human nature of Christ does not take place with full right because it is the deified flesh of the Lord and the Word of God, but any honour or adoration due to the human nature of Christ is given simply because of the prosopic union or because of the common *πρόσωπον* of the union. Such a notion could lead to anthropolatry, as St. Cyril soon acknowledged, and could strip the whole liturgical theology of the Church of its profound mystical and theocentric meaning.

The *Bazaar of Heracleides* includes a great amount of material for long and pertinent discussions concerning Nestorius' teaching and interpretation on controversial theological problems. To do justice to Nestorius we must accept the fact that in his *Bazaar* he took some serious steps towards the tradition of the Church. No serious student of Nestorius could rightly claim today that in his *Bazaar* he continued to adhere to the concept of *συνάφεια*, that is to the association or conjunction of the two natures in Christ in the sense of association in distance or separation in space¹. We must also take seriously his disclaimer that he introduced two Christs or two Sons in his Christological teaching.² It appears also that in the *Bazaar* he made the attempt to disassociate himself from the theory of the two separated adorations due to Christ³. It appears appropriate to acknowledge Nestorius' good intentions on the controversy regarding the names and titles of the Virgin Mary (Christotokos or Theotokos?), although we must stress his inability to grasp the real essence of the controversy. He was unable to perceive that behind this controversy the whole scheme of the Orthodox Christology and the Orthodox Soteriology was at stake. He failed to realize that his theology was building up a wall of partition between God and man⁴, an everlasting division between divine and human, the dimness of any hope that man can become divine. Nestorius in the last analysis failed to understand that the Word of God "was made man that we might be made God."⁵ Here lies the great responsibility of Nestorius, that is in his complete failure to see that behind the Christological controversy of his times the whole theology of the Church on the redemption of mankind could stand or fall.

Thus in view of the evidence accumulated in the *Bazaar* the suggestion that if Nestorius were present in the Council of Chalcedon (451), he would become a pillar of Orthodoxy⁶, is a sheer conjecture.

¹ Ibid., pp. 210, 313, 314.

² Ibid., pp. 66, 151, 158-159, 174, 206, 225, 235, 300, 302, 315, 317, 388-389.

³ Ibid., pp. 221, 226, 228, 236, 238-239, 313, 395.

⁴ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957, 10.

⁵ St. Athanasius, *On the Incarnation of the Word* 54. The English translation in: *The Library of Christian Classics*, Vol. III. *Christology of the Later Fathers*, Philadelphia 1954, 107.

⁶ F. Loofs, *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge 1914, 21. George Davis Mookan, *A Re-Examination of the Theology of Nestorius*. A thesis submitted to Leonard Theological College, Jabalpur 1961, 13.

Finally, we might feel sympathy for the so-called personal tragedy of Nestorius¹. Unfortunately, this has been the case in most of the many instances where people like Nestorius have put their personal conviction above the teaching of the Church.

Needless to say, we welcome any future discussions between Orthodox and Nestorian scholars. A serious and balanced study of the *Bazaar* could eliminate many misunderstandings from both sides and facilitate the relations which could lead eventually to the re-union of the Nestorians with the Orthodox Church.

¹ F. Loofs, *Nestoriana* 60.

Le Baptême d'après Origène

Cécile BLANC, religieuse de l'Assomption, La Mulatière

Le baptême joue dans l'œuvre d'Origène le même rôle primordial que dans toute l'Eglise de son temps. D'excellents travaux ont été publiés à ce sujet et l'on pourrait se demander s'il y a encore quelque chose à dire après Windisch¹ et le P. Hugo Rahner², les PP. Daniélou³ et Crouzel⁴: les premiers ont surtout insisté sur la libération du péché; les derniers sur l'aspect ecclésial et sacramentel. Cependant, plus on pénètre dans ce monde de la pensée origénienne, plus sa richesse, sa diversité, sa complémentarité se font jour et moins on imagine pouvoir en épuiser les points de vue. Cet exposé voudrait insister surtout sur l'aspect mystique, l'action de Dieu et son but, la conformation de l'âme à son Seigneur, mais en replaçant cette action dans l'ensemble de la doctrine du baptême dont elle est inséparable.

Origène parle du baptême à peu près dans toutes ses œuvres. Arrivé, dans son Commentaire du quatrième évangile, aux témoignages du Baptiste et au baptême qu'il administre, il leur consacre tout le livre VI. C'est ce texte qui servira de base à notre exposé, mais nous avons tâché de le compléter, de le préciser, d'en nuancer la pensée à l'aide de ce que nous avons pu trouver dans ses autres œuvres. Nous verrons donc d'abord la préfiguration du baptême sous l'ancienne alliance, puis la distinction qu'Origène établit entre le baptême de Jean, qui est un baptême d'eau — nous dirions volontiers un baptême d'eau seulement —, donné pour un temps et en vue de l'autre, et le baptême de Jésus, à la fois sacrement visible, que l'Eglise donne à ceux dont elle veut faire ses enfants, et aussi effusion invisible d'Esprit et de feu; et nous le verrons insister parfois sur l'aspect ecclésial et sacramentel, plus souvent sur l'aspect mystique. Nous le verrons ensuite dissocier l'Esprit et le feu et s'attacher à étudier l'action de chacun d'eux: la vie nouvelle procurée aux justes par l'Esprit et la purification opérée par le feu chez les pécheurs, montrer comment les uns endurent ces souffrances salutaires sur

¹ H. Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, Tübingen 1908.

² Hugo Rahner, *Taufe und geistliches Leben bei Origenes*, *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 7, (Innsbruck-München) 1932.

³ J. Daniélou, «le Baptême», dans: Origène, Paris 1948, 66–74. Voir aussi «les Préfigurations du Baptême», dans: *Bible et Liturgie*, Paris 1951, 121–135.

⁴ H. Crouzel, Origène et la structure du sacrement, *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (Toulouse) 1932, 83–92: «le Baptême».

cette terre, les autres dans l'au-delà. Et nous considérerons le but unique auquel tendait déjà le baptême de Jean : la vie en Dieu de l'âme rendue semblable à son Seigneur. Nous en viendrons enfin au martyre, baptême de sang, où non seulement l'homme souffre à l'imitation de son Seigneur, mais où le Seigneur lui-même continue en l'homme sa passion. Mais nous ne parlerons pas du baptême reçu par le Christ, baptême dans le Jourdain¹ et baptême dans le sang², qu'il faudrait replacer l'un, dans une étude générale de la théologie de l'incarnation chez Origène, et l'autre, dans l'ensemble de sa doctrine de la rédemption.

En cherchant des préfigurations du baptême dans l'Ancien Testament Origène a conscience de ne faire que suivre S. Paul. Il s'en explique au livre VI du *Commentaire sur S. Jean*³ : « Paul, qui lisait l'Ecriture mais ne livrait plus pour elle des combats selon la chair⁴ – il savait en effet que « la Loi est spirituelle⁵ » –, nous apprend, dans la *Première Epître aux Corinthiens*⁶, à interpréter spirituellement le passage de la Mer Rouge ; car il dit : Je ne veux pas que vous l'ignoriez, frères : nos pères ont tous été sous la nuée, ils ont tous traversé la mer, tous été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, tous mangé le même aliment spirituel et tous bu le même breuvage spirituel : car ils buvaient à un rocher spirituel qui les accompagnait et ce rocher était le Christ. D'après cela, demandons, nous aussi, à Dieu de nous accorder de comprendre spirituellement le passage du Jourdain par Josué et d'affirmer à son sujet ce que Paul aurait dit : Je ne veux pas que vous l'ignoriez, frères, nos pères ont tous traversé le Jourdain, ils ont tous été baptisés en Jésus dans l'Esprit et dans le fleuve. » Remarquons ici qu'en transcrivant Josué par *Ἰησοῦς* le texte de la Septante invitait le commentateur à une sorte d'identification : ce que Josué a accompli en figure, Jésus le réalise en esprit et en vérité. « Car Josué, le successeur de Moïse, nous dit Origène, est l'image de Jésus-Christ qui, par la prédication de l'Evangile, a recueilli la succession du régime de la Loi. »

Alors que d'autres Pères ont développé davantage le symbolisme de la Mer Rouge⁷, notre docteur va opposer baptême de Moïse et baptême de Jésus, un peu comme tout à l'heure il opposera baptême de Jean et baptême de Jésus, figurant respectivement l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. « C'est pourquoi, continue-t-il, bien qu'ils soient tous baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, leur baptême a quelque chose d'amer et de saumâtre, car ils craignent encore leurs ennemis, ils crient vers le Seigneur et disent à Moïse : Manquait-il de tombeaux en Egypte que tu nous aies fait sortir pour

¹ In Jo. VI 42, 220; frg 10.

² In Jo. VI 43, 224.

³ In Jo. VI 44, 227–232.

⁴ Cf. II Cor. 10, 3.

⁵ Rom. 7, 14.

⁶ I Cor. 10, 1–4.

⁷ Cf. G. Bareille, *Le Baptême d'après les Pères grecs et latins*, dans : DTC II 1ère partie (Paris 1939), col. 197–199; J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, 121–135.

nous mettre à mort dans le désert? Pourquoi as-tu agi ainsi en nous faisant sortir d'Égypte?¹ Le baptême de Jésus, dans un fleuve à l'eau vraiment douce et désaltérante, a beaucoup d'avantages si on le compare à l'autre, car déjà la religion est mise en lumière et reçoit la place qui lui revient . . . C'est alors qu'est manifesté le mystère des desseins du Père envers son Fils, qu'il élève et à qui il accorde cette grâce: qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père². Car c'est par ce texte que s'éclaire ce qui est écrit dans Josué: Le Seigneur dit à Josué: Aujourd'hui je commencerai à t'élever aux yeux des enfants d'Israël³. Et c'est Notre Seigneur Jésus-Christ qu'il faut entendre dire aux enfants d'Israël: Approchez et écoutez la parole du Seigneur notre Dieu; à ceci vous reconnaîtrez que le Dieu vivant est au milieu de vous⁴. En effet, par le baptême de Jésus nous reconnaitrons que Dieu est vivant au milieu de nous.»

D'après le même symbolisme, les *Homélies sur Josué* voient⁵ dans la sortie d'Égypte la figure de l'abandon de l'idolâtrie, dans la traversée de la Mer Rouge, celle de l'entrée au catéchuménat, et dans la marche au désert, l'éducation du néophyte: «Mais, lorsque tu arriveras à la source spirituelle du baptême et que . . . tu seras initié à ces mystères augustes et sublimes que connaissent ceux-là seuls qui ont le droit de les connaître, alors, ayant traversé le Jourdain . . ., tu entreras dans la Terre de la promesse; cette terre où Jésus, après Moïse, te prend en charge et devient le guide de ta route nouvelle.» En soulignant ainsi le rôle préparatoire et pédagogique de la Loi, l'exégète reste fidèle à S. Paul⁶.

Et Origène de considérer les grâces obtenues par les anciens dans le Jourdain: Élie, une fois baptisé dans le Jourdain, fut mieux préparé à être enlevé au ciel, puisque Paul appelle baptême cette étrange marche à travers l'eau et c'est en traversant deux fois le Jourdain qu'Élisée obtint de recevoir une double part de l'esprit de son maître⁷. Naaman, le Syrien, qui n'avait d'abord pas compris que «le rôle du prophète, c'est d'envoyer à ce qui guérit⁸», «se leva, s'en alla et, en se baignant, accomplit le mystère du baptême, sa chair devint semblable à la chair d'un enfant. De quel enfant? De celui qui, dans le bain de régénération, naîtra dans le Christ Jésus⁹.» Il fut alors délivré non seulement de la lèpre sensible, mais aussi de l'autre par un toucher véritablement divin¹⁰.

¹ Ex. 14, 11.

² Phil. 2, 10-11.

³ Jos. 3, 7.

⁴ Jos. 3, 9-10.

⁵ IV 1.

⁶ Cf. Gal. 3, 24.

⁷ In Jo. VI 46, 238-239.

⁸ In Jo. VI 47, 243.

⁹ In Luc. Hom. XXXIII 5, trad. Fournier-Périchon.

¹⁰ C. Celse I 48.

Si donc la vie d'un Josué, d'un Élie, d'un Élisée n'a sa pleine signification que dans la référence à «celui qui devait venir»¹, si, en reconnaissant dans leur ministère une figure du baptême chrétien, on en découvre le sens le plus profond et, en définitive, le plus véritable, que dire alors de celui qui est venu préparer le chemin devant lui², celui dont la mission est, d'après l'évangile de Marc³, le «commencement de l'Évangile de Jésus-Christ» et dont la fonction est devenue comme un nom propre, Jean le Baptiste? Le caractère de son baptême, il l'avait lui-même souligné: il prédisposait à recevoir le baptême de celui qui venait après lui⁴. C'est donc à partir de ses propres déclarations qu'Origène tentera de préciser son rôle par rapport à Jésus: le baptême du Précurseur avait un caractère corporel⁵, sensible⁶, visible⁷, il était l'accomplissement de l'Ancien Testament⁸, tandis que le baptême de Jésus est incorporel⁹, intelligible¹⁰, invisible¹¹, il est l'inauguration du nouvel ordre de choses¹². Infériorité donc du baptême de Jean, comme du monde visible, qui n'est que pour un temps – supériorité du baptême de Jésus, qui est d'un autre ordre. Le premier est un baptême d'eau, donné pour le repentir¹³, c'est-à-dire un baptême imparfait, qui, par la conversion qu'il suscite, prépare à recevoir l'autre¹⁴, le second, un baptême dans l'Esprit-Saint et le feu¹⁵, donné pour la rémission des péchés, comme Jean Baptiste l'avait annoncé¹⁶, il est efficace par lui-même: καθ'αυτό¹⁷ et ne renvoie à rien d'autre.

Au livre VI du *Commentaire sur S. Jean*¹⁸, un texte, particulièrement dense, rassemble, dans une comparaison avec l'action des miracles, les principaux éléments du baptême chrétien, que d'autres passages nous présenteront isolés: l'eau, l'épiclesse, le baptisé et les dispositions qui sont requises de lui, enfin la grâce propre au sacrement, libération du péché et don de l'Esprit: «De même que, malgré leur caractère corporel, les miracles... accomplis... par le Sauveur, symboles des hommes délivrés de toute maladie... par une parole de Dieu, firent aussi du bien en appelant à la foi,

¹ Cf. Matth. 11, 3.

² Cf. Mal. 3, 1; Mc. 1, 3; Jn. 1, 23.

³ Mc. 1, 1.

⁴ Cf. Matth. 3, 11; Mc. 1, 8; Lc. 3, 16.

⁵ In Jo. VI 30, 154.

⁶ In Jo. frg. 76.

⁷ In Luc. Hom. XXIV 1.

⁸ In Rom. V 8 (PG 14, 1039 B).

⁹ In Jo. VI 32, 162.

¹⁰ In Jo. frg. 76.

¹¹ In Luc. Hom. XXIV 1.

¹² In Rom. V 8 (PG 14, 1039 AB).

¹³ Jn. 1, 26; Matth. 3, 11.

¹⁴ In Jo. VI 32, 162; In Luc. frg. 51/84.

¹⁵ Matth. 3, 11.

¹⁶ Lc. 3, 3; In Luc. frg. 51/84.

¹⁷ In Jo. VI 33, 166; ἐξ αὐτοῦ τοῦ βαπτίζεσθαι: In Luc. frg. 51/84.

¹⁸ 33, 166–167.

de même le baptême d'eau, symbole de la purification de l'âme lavée . . . du péché, est par lui-même principe et source de grâces divines pour quiconque s'offre à la divinité par la puissance des invocations à l'adorable Trinité . . . ce qui est attesté par . . . les Actes des Apôtres¹, où le Saint-Esprit descendit . . . manifestement sur les baptisés, après que l'eau lui eût frayé le chemin chez ceux qui s'y présentaient d'un cœur sincère . . . » Ce texte a été analysé plus d'une fois. On peut y relever d'abord un double parallélisme, soit, avec le P. Daniélou², «entre l'humanité du Christ et le rite visible comme instrument de la grâce invisible», soit, avec le P. von Balthasar³, entre le signe et la vérité, «guérison physique et psychique» opérée par le miracle, «ablution physique et psychique» opérée par le baptême. Et ce dernier peut poursuivre son commentaire: «comme les actions du mystère sont théandriques, inséparablement matérielles et spirituelles (divines), ainsi le rite et la vertu intérieure ne font qu'une seule force.» Quel que soit, en effet, l'accent mis par Origène sur la réalité spirituelle, c'est bien dans une eau visible que nous sommes baptisés⁴, tout comme les Juifs qui répondirent à l'appel de Jean; mais cette eau a été sanctifiée par une invocation mystique et participe à la puissance de la sainte Trinité⁵ — et c'est en cela que le baptême de Jésus diffère de celui du Précurseur: différence d'ailleurs capitale puisque, voulant prouver l'autorité, la dignité, la sainteté de l'Esprit et son importance pour la vie humaine, Origène rappelle⁶ que le baptême qui sauve n'est pas complet s'il n'est conféré avec l'autorité de toute la Sainte Trinité . . . si le nom du Saint-Esprit n'est joint à ceux du Père inengendré et du Fils unique.» Par cette eau visible, mais qui n'est plus de l'eau ordinaire (ψυλὸν ὕδωρ), le corps lui-même est sanctifié, car l'âme n'est pas appelée seule au salut, mais aussi le corps dont elle se sert comme d'un instrument⁷.

Mais ce baptême sacramentel, si nécessaire soit-il, ici, pour recevoir l'Esprit et, ailleurs⁸, le feu purificateur — car sans Jésus nul n'est pur devant Dieu⁹ —, implique lui-même des conditions: «Si quelqu'un veut se faire baptiser, il doit sortir. Tant qu'il demeure dans son premier état, sans changer de conduite et d'habitudes, il manque totalement des dispositions requises.» Et Origène d'exhorter les catéchumènes à rejeter de leur cœur tout venin et toute malice, de peur d'être traités de «races de vipères», comme le furent les foules qui se présentaient au baptême de Jean¹⁰. Car,

¹ 8, 16—17.

² Origène, p. 68.

³ H. U. von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, Paris 1957, 100—101.

⁴ In Rom. V 8 (PG 14, 1038 C).

⁵ In Jo. frg 36.

⁶ De Princ. I 3, 2.

⁷ In Jo. frg. 36.

⁸ In Luc. Hom. XXIV 2; In Matth. XV 22 (GCS, Origenes X, p. 417—418).

⁹ In Jo. XXXII 6, 74. Pour le salut — ou la perdition — des infidèles, voir H. Crouzel, *Origène et la Philosophie*, Paris 1961, 98—100.

¹⁰ In Luc. Hom. XXII 5—6, trad. Fournier-Périchon.

pour s'offrir à la divinité, pour se présenter au baptême d'un cœur sincère¹, il faut avoir reçu la doctrine de vérité puis observé les commandements², il faut ne plus pécher³: seul celui qui est mort au péché peut être baptisé dans la mort du Christ⁴. A propos de cette insistance sur les dispositions du sujet, le P. von Balthasar fait encore cette remarque⁵: «Qu'Origène, qui n'a d'ailleurs jamais songé à une réitération du baptême, ne puisse avoir en vue que l'*infructuositas*, cela ressort de l'opposition qu'il établit entre baptême-rite et baptême-vérité»: opposition, mais non exclusion, notre Alexandrin l'a bien montré au livre I sur Saint Jean⁶: il y a un baptême public et un baptême caché, un christianisme extérieur et un christianisme dans le secret et il est nécessaire de pratiquer l'un et l'autre. Alors le baptême purifie l'âme de toute la souillure de son péché⁷ et met les démons en fuite⁸. Aussi, lorsque le Seigneur lave les pieds de ses disciples, pourtant déjà purifiés par l'eau du baptême, c'est une sorte de luxe (*περισσά*), selon qu'il est écrit: «A celui qui possède, il sera donné davantage⁹». L'eau du baptême régénère¹⁰, au sens propre du terme: elle permet de devenir enfants de Dieu¹¹; comme Adam fut le père de notre vie terrestre, le Christ y est pour nous début d'une vie nouvelle¹²; c'est une nouvelle naissance de Dieu, une participation à la nature divine de l'amour¹³.

Serait-on parvenu au terme? sans doute: mais comme les Israélites après le passage du Jourdain. Il nous reste à conquérir cette terre où nous sommes parvenus: car les Cananéens, les Amorrhéens et les Héthéens, contre lesquels ils eurent à combattre, sont la figure de nos ennemis, «les esprits du mal répandus dans les espaces célestes»¹⁴. C'est pourquoi le prédicateur met les nouveaux baptisés en garde et leur recommande la vigilance, car l'opprobre de l'Egypte peut se réveiller même après le baptême¹⁵: «Vos vêtements furent lavés une fois, lorsque vous reçûtes la grâce du baptême, votre corps fut purifié, vous avez été débarrassés de toute souillure de la chair et de l'esprit: ce que Dieu a purifié, ne le salissez donc pas»¹⁶.

C'est ce qui arrive, hélas, trop souvent: «Bien peu nombreux sont ceux qui gardent la pureté de leur baptême»¹⁷. Il arrive même fréquemment que

¹ In Jo. VI 33, 166—167.

² In Jo. frg. 36.

³ In Luc. frg. 51/84.

⁴ In Rom. V 8 (PG 14, 1038 C).

⁵ Parole et mystère, 100—101.

⁶ In Jo. I 7, 40—42.

⁷ In Jo. VI 33, 166.

⁸ In Ex. Hom. V 5.

⁹ In Jo. XXXII 9, 106—108; cf. Matth. 25, 29.

¹⁰ In Jo. VI 33, 169; cf. Tite 3, 5.

¹¹ In Jo. XX 37, 340.

¹² In Rom. V 2 (PG 14, 1024 C).

¹³ In Rom. IV 9 (PG 14, 997 C).

¹⁴ In Jo. X 29, 182; cf. Ephés. 6, 12.

¹⁵ In Jos. Hom. V 6.

¹⁶ In Ex. Hom. XI 7, trad. Fortier; cf. Act. 10, 15.

¹⁷ In Jud. Hom. VII 7; cf. In Jer. Hom. XIV 5.

des chrétiens se conduisent plus mal après leur baptême que pendant leur catéchuménat¹. Ils sont ce temple de Dieu que le Christ a voulu purifier² et qui est menacé de désertion et de destruction³. Ceux-là même qui occupent les premières places dans l'Eglise sont loin de donner le bon exemple: l'ascète se souille avec des pensées de vanité et de lucre, le docteur cherche sa propre gloire, l'épiscopat suscite ambition, gloriole, flatteries⁴.

Devant un tel état de choses, certains étaient tentés de dire: «les anciens avaient plus de chance que nous, puisque la rémission de leurs péchés leur était accordée par toutes sortes de sacrifices. Pour nous, il n'y a qu'une rémission des péchés, accordée au début par la grâce du baptême; ensuite il n'y a plus de miséricorde ni de pardon pour le pécheur⁵.» Dans son *Exhortation au Martyre*⁶, Origène prend cette inquiétude à son compte: «Souvenons-nous aussi des fautes que nous avons commises et qu'il n'est pas possible d'obtenir sans le baptême la rémission des péchés et . . . que selon les lois évangéliques on ne peut être deux fois baptisé d'eau et d'Esprit pour la rémission des péchés.»

D'autres se demandaient⁷ comment il se fait que des chrétiens pèchent, alors que, d'après S. Paul⁸, la mort a régné jusqu'à Jésus-Christ et que désormais, c'est la vie qui règne: d'après Origène, ils n'ont pas compris que le temps présent est celui du combat⁹. L'Ecriture prouve, en effet, par de nombreux exemples que ceux qui sont appelés «saints» ne sont pas immédiatement sans péché: ce sont plutôt des étudiants en sainteté¹⁰. Alors que la volonté se convertit en un instant, l'alignement de la conduite est lent et progressif, il réclame des efforts répétés¹¹. Le P. Rahner formule ainsi cet apparent paradoxe¹²: le baptême est libération du péché (*Entsündigung*) au plein sens du terme; mais cette libération du péché . . . se présente d'abord comme un devoir: toute la lente et pénible libération ultérieure développe la réalité (*ist die Gestalt*) de la libération unique et soudaine opérée par le baptême.

Quand les fruits du baptême mûrissent en l'homme, c'est que la grâce de Dieu agit et seconde sa liberté. Selon les besoins de l'âme, l'intervention divine prend une forme différente, car des chemins très divers mènent à la libération du péché¹³: Notre Seigneur est le rameau issu de la souche de

¹ In Ez. Hom. VI 7.

² In Jo. X 24, 141; X 23, 134—136.

³ In Matth. ser. 29 (GCS, Origenes XI, p. 55).

⁴ In Matth. XI 15 (GCS, Origenes X, p. 59).

⁵ In Lev. Hom. II 4.

⁶ 30, trad. Bardy.

⁷ In Rom. V 3 (PG 14, 1028 A).

⁸ Cf. Rom. 5, 12—18.

⁹ In Rom. V 3 (PG 14, 1028 B). cf. In Jos. Hom. V 2.

¹⁰ In Num. Hom. X 1.

¹¹ In Rom. VI, 9, 11 (PG 14, 1088 AB. 1092 AB).

¹² Taufe und geistliches Leben, 210.

¹³ In Jo. VI 53, 299.

Jessé¹ qui châtie les uns et fleurit pour les autres². Pour ce motif, Origène, qui associe parfois³ les dons caractéristiques du baptême chrétien, l'Esprit et le feu, distingue plus souvent leur action : car l'Esprit n'est pas accordé à tous après le baptême⁴ : Simon le magicien ne put le recevoir, quoique baptisé mais par hypocrisie, tandis que le centurion Corneille en fut jugé digne avant même d'avoir été baptisé⁵ ; il ne descend, en effet, que sur les âmes justes⁶ ; il y produit un renouveau⁷, il leur donne la force de suivre le Seigneur, car nul ne peut dire : Jésus est le Seigneur, si ce n'est par l'Esprit-Saint⁸ ; il sanctifie ceux qui ont part à lui⁹.

Mais celui que l'Esprit n'a pas guéri aura besoin d'être purifié par le feu¹⁰ ou, selon une autre image, le feu divin, qui illumine les justes, brûle les pécheurs qui haïssent la lumière, parce que leurs œuvres sont mauvaises¹¹. La distinction entre l'Esprit et le feu ne signifie donc pas pour Origène que l'Esprit abandonne l'âme pécheresse à elle-même : il agit sur elle, mais douloureusement et obscurément : à celui qui ne peut saisir sa présence dans le murmure d'une brise légère¹², il se manifeste comme un feu qui dévore les pensées matérielles et corporelles¹³, le vice et ses œuvres : s'il dévorait des objets matériels, ce serait un feu matériel¹⁴. Ou bien, sommes-nous stupides au point de penser que le feu divin dévore du bois, de la paille et du foin¹⁵ ? Ainsi, tandis que le juste est baptisé dans l'Esprit-Saint, le pécheur l'est dans le feu¹⁶, de sorte que le même individu ne reçoit pas en même temps l'Esprit et le feu, qu'Origène appelle parfois¹⁷ baptême d'Esprit et baptême de feu, d'après les effets divers de l'unique baptême.

Mais ce feu, si pénible soit-il¹⁸, est un feu bienfaisant, sinon le Fils du Dieu bon ne serait pas venu l'apporter sur la terre¹⁹ : « Celui qui a accueilli le vice dans son âme à une profondeur telle qu'il est devenu une terre couverte d'épines, devra être opéré par le Verbe vivant de Dieu, plus acéré qu'au-

¹ Is. 11, 1.

² In Jo. I 36, 261–264.

³ In Jo. VI 37, 162 ; XXXII 7, 79 ; frg 76 ; In Matth. XV 23 (GCS, Origenes, X, p. 418).

⁴ In Jo. VI 38, 169.

⁵ In Num. Hom. III 1 ; cf. In Jo. VI 33, 167.

⁶ σπουδαίοι : In Jo. frg. 37, 123 ; De Princ. I 3, 7 ; cf. In Jo. II 11, 80 et notre note ibidem.

⁷ VI 33, 169.

⁸ In Jo. XXXII 32, 399–400 ; cf. I Cor. 12, 3. Pierre est excusable d'avoir renié Jésus, car il n'avait pas encore reçu l'Esprit (In Matth. ser. 114 [GCS, Origenes XI, p. 236–237]).

⁹ *Participium habere* : De Princ. I 1, 3.

¹⁰ In Cant. III (GCS, Origenes VIII, p. 371) ; In Ez. Hom. I 13.

¹¹ In Cant. II (GCS, Origenes VIII, p. 129–130).

¹² Cf. I Rois 19, 12.

¹³ Ad Mart. 37.

¹⁴ C. Celse IV 13.

¹⁵ In Lev. Hom. V 3.

¹⁶ In Luc. Hom. XXVI 1–3.

¹⁷ In Jer. Hom. II 3.

¹⁸ In Jo. VI 58, 297–298.

¹⁹ In Ex. dans Philocalie XXVII 8 ; cf. Lc. 12, 49.

cune épée à deux tranchants, plus efficace et plus brûlant que tout autre feu. A une telle âme il faudra envoyer le feu qui sait trouver les épines et qui, à cause de sa divinité, s'en tiendra à elles, sans brûler en outre ni tas de grains sur l'aire, ni épis dans les champs¹. C'est pourquoi l'âme, consciente de son péché, s'écrie avec Origène: «Puisse ma terre être, elle aussi, embrasée de ce feu divin, pour ne plus porter désormais ni ronces, ni épines!²»

Ce feu, qui est dès ici-bas présent en certaines âmes³ qu'il purifie dès cette vie, est eschatologique pour d'autres: car il y a un feu dans ce siècle et il y en a un autre dans le siècle à venir⁴: «Quiconque, au sortir de cette vie, désire passer au paradis et a besoin de purification, il le baptise dans ce fleuve (de feu) et le fait parvenir au lieu de son désir⁵.» Cependant, dans un autre texte, Origène ne marque pas d'exceptions: «Tous doivent venir au feu . . . Alors celui qui apporte beaucoup de bonnes œuvres mêlées de peu d'injustice, voit fondre au feu ce peu comme du plomb, il est purifié et reste tout entier comme de l'or pur. Celui qui s'est davantage alourdi de plomb, doit brûler davantage pour que ce plomb soit tout fondu et que, s'il lui reste peu d'or, au moins cet or soit pur⁶.» Cependant ces châtiments que Dieu inflige à ses créatures coupables sont des mystères divins et ineffables, connus de Dieu seul, où le don de la grâce importe plus que la variété des supplices⁷. Dons de grâce, par conséquent, ce feu et la mort qu'il provoque, car il faut mourir au péché pour ressusciter avec le Christ⁸.

En effet, si tu vis encore au péché, tu ne peux être enseveli avec le Christ, ni être déposé dans son sépulcre neuf, car ton vieil homme vit encore . . . Ainsi qui veut être enseveli avec le Christ ne doit apporter rien de vieilli à son sépulcre neuf: *ista est ergo beata mors*⁹. Mais si dans le baptême d'eau nous avons été ensevelis avec le Christ, par le baptême d'Esprit et de feu, nous sommes rendus semblables à son corps de gloire, à lui qui est assis sur son trône de gloire, et nous siégeons nous-mêmes sur douze trônes¹⁰. Sem-

¹ In Jo. VI 58, 297-298; cf. Hébr. 4, 12; Ex. 22, 5-6.

² In Lev. Hom. V 3.

³ Comme Jérémie: In Jer. Hom. XIX 8-9.

⁴ In Ex. Hom. XIII 4.

⁵ In Luc. Hom. XXIV 2, trad. Fournier; Périchon.

⁶ In Ex. Hom. VI 4, trad. Fortier, cf. Ex. 15, 10.

⁷ *Plus tamen in gratiarum donatione quam in tormentorum varietatibus constituta*, In Ez. Hom. V 1 (GCS, Origènes VIII, p. 372) H. Crouzel voit dans le baptême de feu, d'origine de notre doctrine du Purgatoire . . . surtout si on entend le Purgatoire dans le sens développé par Ste Catherine de Gênes dans son *Traité du Purgatoire*. Cf. Origène et la Structure du Sacrement, p. 88, n. 42, et Origène, Homélie sur S. Luc XXIV 2, dans Sources Chrétiennes 87, p. 326-327, notes 1 et 2. Dans Le Baptême de feu, Leipzig-Upsala 1940, p. 2 à 13, C. M. Edsman rattache les images eschatologiques d'Origène à des images semblables, mais trouvées dans d'autres contextes idéologiques et dont souvent la signification profonde diffère totalement.

⁸ Cf. Rom. 6, 6-11.

⁹ In Rom. V 8, PG 14, 1038 C-1039 A.

¹⁰ In Matth. XV 23, t. X, p. 417-418; cf. Phil. 3, 21; Lc 22, 30.

blables au corps de gloire du Christ! Que dire alors de la véritable beauté de ceux qui ont été tout entiers plongés (*βαπτισάμενοι*) par Jésus dans l'Esprit-Saint et le feu¹ et pour qui le feu divin n'est plus que lumière?²

Pour parvenir à cette plénitude et à cette joie, il existe un autre chemin, plus court et plus sûr, mais qui n'est pas donné à tous, le martyre: car le Christ est à la fois baptême d'eau, baptême d'Esprit, de feu et, pour quelques-uns de sang³. Origène, qui tout à l'heure exprimait son inquiétude du fait qu'on ne peut être baptisé une seconde fois d'eau et d'Esprit pour la rémission des péchés ajoutait: «Mais le baptême du martyre nous est accordé⁴. Non seulement il rend la pureté du premier baptême, mais il rend plus purs encore: par l'un les péchés passés ont été effacés, par l'autre, les péchés futurs sont supprimés. Ici les péchés sont remis, là exclus. Qui a reçu ce baptême n'a plus rien à craindre des démons⁵. Bien plus, les démons, désarmés par les martyrs⁶, ont à souffrir de leur patience plus que les martyrs des tortures qui leur sont infligées⁷. Leur mort détruisant les puissances malignes ou les vidant de leur venin, libère les autres hommes de leur emprise⁸. Aussi Origène se demande-t-il, quand la persécution s'arrête, s'il est digne d'être persécuté pour le Christ et de mourir pour le nom du Fils de Dieu; mais il envisage aussi que le diable, dans la crainte de se voir arracher ses victimes⁹, laisse les chrétiens en paix jusqu'à ce que, aveuglé par sa malice, il déclenche de nouvelles hostilités¹⁰. C'est ainsi qu'Origène peut dire à son ami Ambroise qu'il sera plus utile à ses enfants en endurant le martyre qu'en demeurant auprès d'eux¹¹.

Mais pourquoi Origène attribue-t-il une telle puissance au martyr? Sans doute à cause du motif qui inspire son sacrifice: «Le saint qui est un homme d'honneur et veut répondre aux bienfaits par lesquels Dieu l'a devancé, cherche ce qu'il pourrait faire au Seigneur pour tout ce qu'il en a reçu. Et il ne trouve rien d'autre qui puisse correspondre à ses bienfaits et être rendu à Dieu par un homme reconnaissant, sinon la mort dans le martyre¹². Précieuse consolation d'un homme qui a désiré le martyre toute sa vie¹³ et qui nous en livre ici le secret! Le Maître l'avait dit: «Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime¹⁴. L'amour est

¹ In Jo. XXXII 7, 79.

² In Matth. XVII 19, t. X, p. 639-640.

³ In Jo. VI 43, 223.

⁴ Ad Mart. 30, trad. Bardy; cf. ci-dessus p. 119.

⁵ In Jud. Hom. VII 2.

⁶ Ad Mart. 42.

⁷ Ad Mart. 48.

⁸ In Jo. VI 54, 281-283.

⁹ In Num. Hom. X 2.

¹⁰ C. Celse VIII 42.

¹¹ Ad Mart. 38.

¹² Ad Mart. 28, trad. Bardy.

¹³ Pour l'attitude qu'il garda toute sa vie à l'égard du martyre, cf. Eusebe, *His. Eccl.* VI 2, 3-5; III 4; XXVIII; XXXIX 5.

¹⁴ Jn. 15, 13.

donc le feu qui consume le sacrifice ou plutôt, selon les *Homélies sur le Lévitique*¹, c'est l'amour qui met le feu au sacrifice: «Chacun de nous a un holocauste en lui et il met lui-même le feu à l'autel de l'holocauste, pour qu'il brûle perpétuellement. Si je renonce à tout ce que je possède, si je prends ma croix et suis le Christ, j'offre un holocauste à l'autel de Dieu; si, ayant la charité, je livre mon corps pour brûler et obtenir la gloire du martyr, je m'offre moi-même en holocauste à l'autel de Dieu. Si j'aime mes frères au point de donner ma vie pour eux, si je lutte jusqu'à la mort pour la justice et la vérité, j'offre un holocauste à l'autel de Dieu et je deviens moi-même le sacrificateur de ma victime».

Peut-être pourrait-on résumer la pensée d'Origène en disant que le martyr est un holocauste volontaire par amour, en réponse à l'amour prévenant de Dieu. Et pourtant le chrétien n'a pas le droit de provoquer le martyr — il serait alors cause du péché des ennemis du Christ² —; il ne peut qu'acquiescer à une volonté de Dieu qui demande parfois aux hommes d'endurer les pires supplices pour confesser sa divinité³. Alors, plus que jamais, le feu qui les brûle est un feu béatifiant où se produit comme une identification entre le chrétien et son Seigneur: le martyr est plus que tout autre crucifié et enseveli avec le Christ pour ressusciter avec lui⁴. En effet, lorsque nous sommes en prison, que nous avons faim, que nous avons soif, c'est le Christ qui est en prison, qui a faim, qui a soif⁵, car tout ce qui est fait à ses saints, en bien ou en mal, lui est fait⁶: toutes les fois donc qu'un chrétien est jugé non pour ses péchés, mais parce qu'il est chrétien, c'est le Christ qui est jugé⁷. Jésus continue d'être frappé et moqué par les païens⁸: le Sauveur, quoique impassible en sa divinité, endure cependant tout ce qu'endure son corps qui est l'Eglise⁹. Il poursuit en elle sa rédemption, car ce n'est pas en une fois qu'il fait de tous ses ennemis l'escabeau de ses pieds... cela dure jusqu'à ce qu'il ait détruit le dernier ennemi, la mort¹⁰. C'est pourquoi, le sang des martyrs, devenu celui de Jésus, a une valeur rédemptrice¹¹: s'offrant eux-mêmes en sacrifice, ils sont pontifes avec le Christ souverain pontife¹². Et ces paroles d'émerveillement qu'émettent les puissances angéliques, en voyant le Christ monter au ciel après sa passion¹³:

¹ IX 9.

² In Jo. XXVIII 23, 192—195.

³ In Jo. VI 54, 280.

⁴ In Jo. X 35, 231; cf. Gal. 2, 20; Rom. 6, 4; Col. 2, 12.

⁵ Matth. 25, 35—36.

⁶ In Matth. ser. 1, t. XI p. 2.

⁷ In Jer. Hom. XIV 7.

⁸ In Jer. Hom. XIX 11.

⁹ In Matth. ser. 73, t. XI, p. 172.

¹⁰ In Jo. VI 57, 295—296.

¹¹ Ad Mart. 50.

¹² Ad Mart. 30; cf. Apoc. 20, 6.

¹³ In Jo. VI 56, 288; In Ps. 15, 9 dans Apologie de Pamphile, PG 12, 1215—1216; In Matth. XVI 19, t. X, p. 540.

«Qui est celui-ci qui arrive d'Edom, de Bosor, en habits écarlates, si beau»? ¹ elles les prononcent aussi pour eux : bienheureuses donc ces âmes qui suivent le Christ de la manière même dont il les a précédées². Aussi Origène peut-il conclure ainsi son *Exhortation au Martyre* : «Glorifions donc Dieu, nous aussi, en l'exaltant par notre mort, puisque le martyr, par sa mort, glorifie Dieu; ce que nous avons appris de Jean qui dit : il dit cela pour montrer par quelle mort il glorifierait Dieu»³.

Peut-être pourrait-on conclure en disant que, par le baptême de Jean, Dieu appelait les hommes au repentir et à la conversion; par le baptême de Jésus, il les fait entrer en communion avec lui, puis les façonne par l'Esprit et le feu jusqu'à les rendre semblables à son Fils; mais, en l'homme qui consent à perdre la vie par le martyre, le Fils lui-même s'offre à son Père.

¹ Is. 63, 1.

² In Jud. Hom. VII 2.

³ Ad Mart. 50, trad. Bardy; cf. Jn. 21, 19.

Sacrifice in Origen

R. J. DALY S. J., Würzburg

In 1826, J. J. I. von Döllinger cited Origen as a strong witness for the nineteenth century Roman Catholic conception of the Sacrifice of the Mass¹. In 1840, Höfling claimed to be able to prove that Origen opposed the Roman Catholic and supported the Lutheran position on sacrifice in the Mass². Neither man did much more than read into Origen what he wanted to find. Years later, taking his cue from C. Bigg, A. Harnack characterized Origen as the great theologian of sacrifice³. Nevertheless, the subject still awaits the full, careful study of which this paper hopes to be the first step⁴.

Such a study demands, as numerous recent monographs have shown, a careful analysis and massive application of all relevant texts from the body of Origen's work. Origen's generally unmethodical manner and the lack of absolute reliability in the Latin translations by Rufinus and Jerome, in which the greater part of Origen's extant work has come to us, make such a method imperative⁵.

¹ I. Döllinger, *Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten*, Mainz 1826.

² Johann Höfling, *Origenis doctrina de sacrificiis Christianorum*, Erlangen 1840–1841.

³ Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, Tübingen 1909⁴, 477; Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1886, 209–212.

⁴ Some other authors have indeed taken up this subject, but only briefly, or in the course of treating other material. Among them we mention: Hans Urs von Balthasar, *Le Mystère d'Origène*, *Recherches de Science Religieuse* 26, 1936, 542 and 27, 1937, 46–50 — also published separately as: *Parole et Mystère chez Origène*, Paris 1957; Henri Crouzel, *Virginité et Mariage selon Origène*, Paris 1961, esp. 109–120; William Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*, Edinburgh 1901, 185–190; Prosper Hartmann, *Origène et la théologie du martyre*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 34, 1958, 773–824; Michele Pellegrino, *Christo e il martire nel pensiero di Origene*, *Divinitas* 3, 1959, 144–170; Bernard Poschmann, *Die Sündenvergebung bei Origenes*, Braunsberg 1912, passim; Karl Rahner, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, *Recherches de Science Religieuse* 37, 1950, 274–275, 282–285, 430–453; Ernst Redepenning, *Origenes II*, Bonn 1946, esp. 401–440; Georg Teichtweier, *Die Sündenlehre des Origenes*, Regensburg 1958, 51–53, 289, 315, 328–331; Walther Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, passim. The most serious attempt thus far truly to analyze Origen's idea of sacrifice is to be found in: Frances M. Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, an unpublished dissertation submitted to the University of Cambridge, March, 1967.

⁵ Such a method has been successfully used by Völker, op. cit.; Aloisius Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster i. W. 1938, 23–24; Henri de Lubac,

By rough count, Origen speaks of sacrifice or related subjects in about 550 different places spread out through all the works of which we have substantial remains, with the notable exception of the *De Principiis*. About 340 of these sacrifice texts occur in the Latin translations, some 20 in the unreliable Greek fragments of the *Commentary on the Psalms*, and about 190 are found in well-attested Greek texts which alone are adequate, even apart from the Latin texts, to demonstrate the major aspect of Origen's thought on sacrifice. The most important sources are, from the Greek: the *Commentary on Matthew*, the *Exhortation to Martyrdom*, the *Contra Celsum*, and above all the *Commentary on John*; and from the Latin: the homilies, particularly Rufinus' translation of the *Homilies on Leviticus*.

Origen repeatedly uses Old Testament sacrifice as the basis for spiritual or allegorical interpretations, some of which have little to do with the theme of Christian sacrifice. This survey will be based on those passages in which, while either commenting on the Old Testament cultic ritual or on any other matter which happens to suggest the idea of sacrifice to his fertile mind, Origen develops the meaning of sacrifice for the Christians of his own day.

The central figure is always Jesus Christ. Jesus is the true Paschal Lamb who is led to the slaughter, who takes away the sins of the world, by the shedding of whose blood we are reconciled to the Father. He emptied himself and bore our infirmities and chastisements out of love for us and obedience to the Father. Jesus is the great and perfect High Priest, both the priest and victim in his perfect and unique¹ offering to the Father².

Nevertheless, Origen's primary concern is usually to teach how the Church and its members, and indeed the whole world, share in the sacrifice of Christ³. To paraphrase a typical text from the *Commentary on John*: The true Jerusalem is nothing but the Church, built of living stones, where there is a holy priesthood and where spiritual sacrifices are offered to God by those who are spiritual and who have come to the knowledge of the law of the spirit⁴.

The most perfect way to unite oneself to Christ and his sacrifice was martyrdom. One can give to God nothing more pleasing than to die as a martyr, says Origen⁵. Once again from the *Commentary on John* we find the following sequence of thoughts: the bloodshedding of the martyrs is the sacrifice which is related to that of the Lamb, and in the Apocalypse John sees the martyrs standing next to the heavenly altar of sacrifice. Then —

Histoire et Esprit, Paris 1950, 40–42; Henri Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 11–14 and *Origène et la philosophie*, Paris 1962, 193.

¹ Cf. among other places, Hom. Num. 17, 1; GCS 30, 155.

² The material mentioned in this paragraph is found throughout the works of Origen.

³ Cf. Comm. Jn. VI 59 (38); GCS 10, 168, 16–27.

⁴ Ibid. XIII 13; GCS 10, 238, 7–11.

⁵ Exhort. Mart. 28; GCS 2, 24, 11–15.

after searching for the spiritual meaning of the sacrifice of Jephthah's daughter, which he finds in the vicarious nature of Christian sacrifice — Origen concludes that the martyr's death parallels Christ's death and victory, and that through the death of the pious martyrs many others receive unspeakable blessings¹.

The mention here of the "heavenly altar of sacrifice" calls our attention to the eschatological. Origen sees the meaning of sacrifices in the heavenly mysteries². While speaking of the sacrifice of the Pasch, Origen remarks that every festival which really belongs to the Lord awaits its consummation not in this age nor upon the earth, but in the coming age and in heaven when the kingdom of heaven appears . . . Local worship is but the pattern and shadow of the heavenly sacrifices; our Pasch, Christ, has been sacrificed and will be sacrificed hereafter³. Origen tells us that we must, through the word, rise to the third Pasch that will be celebrated in the festive gathering of countless angels in a perfect and most holy Exodus⁴.

Going beyond martyrdom, Origen actually sees the whole of Christian life in terms of sacrifice⁵ for the new dispensation is presented in terms of sacrifice⁶ and the saints are portrayed as setting up their own covenant according to Christ's offering of himself⁷. We should refuse to build lifeless temples, for our body is a temple of God, and the best of these temples is the body of Jesus Christ. The destroyed temple will be rebuilt of living and most precious stones. Each of us is to be a precious stone in the great temple of God⁸. As living stones we must be active. If I raise my hands (in prayer) says Origen in the *Dialogue with Heraclides*, but leave hanging the hands of my soul instead of raising them with good and holy works, then the raising of my hands is not an evening sacrifice⁹. In a concrete application, Origen notes that good and holy speech is consecrated and immolated to God, but bad speech is immolated to idols; and he who listens to bad speech eats what has been offered to idols¹⁰. The body

¹ Comm. Jn. VI 54 (36); GCS 10, 162–163. In many other similar passages Origen explains the power of martyrs to effect reconciliation with God and forgiveness of sins for their fellow Christians; e. g., Exhort. Mart. 30; GCS 2, 27, 1–14.

² Comm. Jn. VI 51 (32); GCS 10, 160.

³ Comm. Jn. X 14 (11)–15 (12); GCS 10, 185, 10–186, 7.

⁴ Ibid. 18 (13); GCS X 189, 25–33. For a study of the heavenly liturgy paralleling the earthly, see Leo Grimmelt, *Die Eucharistiefeier nach den Werken des Origenes*, Diss. Münster i. W. 1942.

⁵ E. g., Origen explains the seven ways of obtaining forgiveness within the Church as typological realizations of the various levitical sacrifices for sin: Hom. Lev. 2, 4; GCS 29, 295–297.

⁶ Hom. Jos. 2, 1; GCS 21, 296–297.

⁷ Comm. Psal. 49, 5; René Cadiou, *Commentaires inédites des Psaumes*, Paris 1936, 53 and 81; PG 12, 1449 D–1452 A.

⁸ C. Cels. VIII 19; GCS 3, 236, 29–237, 14.

⁹ *Dialogue with Heraclides* 20; ed. J. Scherer (Cairo 1949) 160, 13–18.

¹⁰ Hom. Num. 20, 3; GCS 30, 192, 5–10.

too has its important place in the sacrifice of the Christian¹. No one who is weak in soul and slow in works can offer the saving sacrifice². In brief, the gift worthy of God is not sacrifices or holocausts but the very life itself of the Christian³. Origen's comment on the widow's offering is illuminating: it isn't what we offer that is important, as long as it is all that we are and have, and that we offer it with our whole strength⁴.

Nevertheless, all will be in vain unless we have the proper dispositions, without which we are but offering incense in vain⁵. The Lamb takes away the sins only of those who suffer⁶. If we want to offer God our proud flesh as a sacrificial calf, we must first mortify our members and live ascetically, lest, having preached to others, we fall away ourselves⁷. Contact with the sacrifice of Christ is saving, but only if one with full faith and obedience approaches Jesus as to the Word made flesh, as did the woman with the hemorrhage who was healed by touching Christ's robe⁸. Origen never tires of stressing the need for the proper internal dispositions for sacrifice⁹. The altar on which Christian sacrifice takes place seems for the most part, in Origen's mind, to be the altar within us¹⁰.

On this internal altar, the Christian must offer sacrifice unceasingly¹¹, for, says Origen, that man truly celebrates a feast who serves God faithfully, lives ascetically and prayerfully, and continually offers bloodless sacrifices in prayer to God¹². It is by constant prayer that we become living stones from which Jesus builds the altar on which to offer spiritual victims¹³. Finally, Origen stresses the point of unceasing sacrifice by repeatedly citing and expanding on Psalm 44, 22: "For thy sake we are slain all the day long, and accounted as sheep for the slaughter."¹⁴

As I bring this report to a close, you have doubtless noted how little the Christian liturgy has had to do with this summary of Origen's thought on sacrifice. This is not due to arbitrary selection on my part, but rather reflects the emphasis of Origen himself. To ask whether the concept "Sacrifice of the Mass", as this came to be understood in later centuries, is pre-

¹ Comm. Rom. IX; PG 14, 1203-1208 (On Rom. 12, 1).

² Hom. Lev. 5, 12; GCS 29, 355, 2-3.

³ Comm. Psal. Ps. 115; PG 12, 1577 A. Cf. also Hom. Num. 24, 2; GCS 30, 227-230.

⁴ Comm. Jn. XIX 7 (2)-8; GCS 10, 306-308.

⁵ Hom. Jer. 18, 10; GCS 10, 164.

⁶ Comm. Jn. VI 58 (37); GCS 10, 166-167.

⁷ Hom. Lev. 1, 5; GCS 29, 287.

⁸ Ibid. 4, 8; 327, 3-328, 9.

⁹ Hom. Num. 24, 2; GCS 30, 227-228.

¹⁰ Cf. Comm. Lament. Fragm. Nr. 49; GCS 6, 257, 7-8; C. Cels. VIII 17; GCS 3, 234; Hom. Lev. 5, 3-4; GCS 29, 337-343.

¹¹ Comm. Jn. VI 52 (34); GCS 10, 161.

¹² C. Cels. VIII 21; GCS 3, 239, 3-7.

¹³ Hom. Jos. 9, 1; GCS 30, 347, 3-6.

¹⁴ Comm. Psal.; PG 12/1428 A-B; Comm. Rom. VIII; PG 14/1132 B; Exhort. Mart. 21 - GCS 2, 19.

sent or implicit in Origen's thought is to bypass what Origen himself was primarily interested in and to concentrate on a point he obviously did not find relevant enough to command much of his direct attention. It is true that numerous texts can be made good sense of only on the supposition that Origen conceived of the Christian liturgy as sacrificial¹. Be that as it may, the important point to remember is that when Origen thought of Christian sacrifice, foremost in his consciousness was apparently not a liturgical rite of the Church, but rather that interior liturgy of the Christian heart and spirit by which a man offered himself and all his prayers, works and thoughts through Jesus Christ to God the Father.

¹ Cf. the *anaphora* passage in the Dialogue with Heraclides 4, 24–5, 7; Scherer, op. cit. 128, 130 (cf. also Bernard Capelle, *Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Toura*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 47, 1952, 163–171), the Homilies on Leviticus passim, and the first two Homilies on Joshua.

La θεωρία chez Grégoire de Nysse

J. DANIELOU, Paris

«Le mot *theoria* a une importance considérable dans l'histoire intellectuelle de l'humanité. Pour l'entrevoir, il suffit de se rappeler sa transcription *théorie* et sa traduction *contemplation*»¹. L'œuvre de Grégoire de Nysse illustre cette assertion. Le mot *θεωρία* concerne chez lui plusieurs domaines. Si on laisse de côté les cas où le mot a le sens purement concret de vision physique (XLVI, 509 B)², ou celui général d'examen d'une question, il se réfère à trois domaines principaux. Le premier est celui de la connaissance scientifique du réel; il concerne un aspect souvent méconnu de Grégoire, son intérêt pour la science et sa curiosité d'esprit. Le second concerne la mystique: comment Grégoire conçoit-il la contemplation, la *θεωρία*, qui en est le terme. Le troisième est celui de la méthode exégétique: comment situer la *θεωρία* de Grégoire par rapport à celle d'Antioche et à celle d'Alexandrie. Entre ces divers domaines, il y a communication. Ceci pourra nous permettre quelques conclusions sur la pensée de Grégoire en général.

Dans un premier sens, la *θεωρία* est l'activité de l'esprit connaissant la réalité intelligible des choses et ne s'arrêtant pas à leur apparence sensible. Ceci est bien décrit dans le *Traité sur la Virginité*: «Ceux qui regardent les choses trop superficiellement et sans exercer leur intelligence (*διάνοια*), voient-ils un homme ou n'importe quel objet de l'ordre des apparences (*φανώμενα*), ils ne se mettent pas en peine d'autre chose que de ce qu'ils voient . . . Mais celui qui a l'âme perspicace (*διορατικός*) et qui a été formé à ne pas s'en remettre à ses seuls yeux dans l'examen des êtres, ne s'arrêtera pas aux apparences, mais il s'enquiert aussi de la nature de l'âme et examine les qualités qui apparaissent dans les corps, en les prenant et en commun et individuellement. Sa raison (*λόγος*) sépare (*χωρίζει*) en effet chacune de ces qualités en particulier, puis considère (*θεωρεῖ*) comment toutes en commun elles concourent (*συνδρομή*) et conspirent (*σέμπνοια*) à la construction du sujet» (XI, 1)³. Puis Grégoire montre que de la même manière, dans la recherche du Beau, il ne faut pas s'arrêter à la beauté sensible, mais «s'élever à la contemplation (*θεωρία*) de la Beauté intelligible».

¹ Irénée Hausherr, *Hesychasme et prière*, Rome 1966, p. 247.

² Voir W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, pp. 146—148 pour une liste de références de *θεωρία*. Mais Völker mélange des sens divers.

³ Voir aussi Virg. XXII, 1 avec le mot *θεωρία*.

Ce texte donne une bonne vue d'ensemble de la *θεωρία* au sens général. Il s'agit d'une activité de l'esprit qui dépasse l'apparence sensible. La *θεωρία* est ce que recherche l'esprit: «Toute activité (*ἐνέργεια*) et motion (*κίνησις*) de l'intelligence (*διάνοια*) saine, vise à la connaissance (*γνώσις*) et à la science (*θεωρία*) des réalités (*τά ὄντα*)» (*Eun.* II, 574). Le mot peut signifier ou la démarche même de l'esprit ou son terme. Dans le premier sens, il peut se traduire par «examen» ou «spéculation». Ce sens est très fréquent. Dans le second sens il signifie «science». En tant que capable de spéculer l'esprit est *θεωρητικός*. Le mot revient souvent chez Grégoire associé soit à *διορατικός* (*Eccl.* 5, 357), soit à *διακριτικός* (*Anim.* 89 B; *Bat.* 1241 B), soit à *ἐφευρετικός* (*Anim.* 36 B), soit à *ἐποπτικός* (*Psal.* 396 A).

Je remarque que cette faculté est présentée par Grégoire comme caractérisant l'image de Dieu dans l'homme: «La faculté de connaître (*θεωρητικός*) et de discerner (*διακριτικός*) est le propre de ce qui est déiforme (*θεοειδής*) dans l'âme qui saisit (*καταλαμβάνεται*) en elle le divin» (*Anim.* 89 B). On peut se demander si ce lien de *θεωρητικός* et de *θεοειδής* ne vient pas de ce que pour Grégoire, à la suite d'Aristote, le mot *θεός* vient de *θεᾶσθαι* et signifie «celui qui voit»: «En l'appelant Dieu (*θεός*), nous signifions qu'il est celui qui surveille (*ἐφορός*), qui regarde (*ἐποπτής*) et qui pénètre (*διορατικός*) les choses cachées» (*Eun.* II, 149). Et plus loin: «C'est à partir de voir (*θεᾶσθαι*) qu'est formé le mot Dieu (*θεός*)» (*Eun.* II, 585)¹. On se souviendra à ce sujet que pour Grégoire «Dieu» n'est pas plus une désignation de l'ousia divine qu'aucun autre des mots qui la désignent, mais est seulement l'expression d'une de ses activités.

Cette *θεωρία* comporte des actes divers. Il faut revenir à l'analyse qu'en donnait le *Traité de la Virginité*. Celui-ci disait que l'esprit «sépare (*χωρίζει*) les qualités, qui se manifestent dans le corps». C'est l'aspect *διακριτικός*, le moment de l'analyse (*Anim.* 89 B; *Bat.* 1241 B). Grégoire traite de ce discernement des qualités dans la *Création de l'homme*, pour montrer que la matière n'est rien en dehors des qualités qui la constitue: «Chaque sorte de qualité est séparée (*χωρίζεται*) du sujet par la raison. Or la raison (*λόγος*) est une connaissance (*θεωρία*) intellectuelle et non corporelle². Par exemple si un animal ou un morceau de bois est soumis à l'examen (*θεωρία*), nous connaissons (*κατανοεῖν*) beaucoup de choses sur l'objet par la division que fait l'esprit, dont chacune a sa raison (*λόγος*) distincte de ce qui est vu en même temps (*συνθεωρούμενον*)» (22, 212 C–213 A)³. Grégoire fonde là-dessus sa théorie, plotinienne (*Enn.* II, 4), du caractère intelligible de la matière même, qui n'existe pas en tant que telle (*Eun.* II, 116)⁴. Pour lui n'est connu que ce qui est intelligible et ce qui n'est pas

¹ Voir aussi *Quod non sunt tres dii*: «Nous nommons la divinité (*θεότης*) à partir de la vision (*εἶα*) et nous appelons dieu (*θεός*) celui qui nous contemple (*θεωρός*)» (p. 44).

² Voir Hex. 121 A.

³ Voir Eun. II, 115–116.

⁴ Voir A. H. Armstrong, *The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians*, *Studia Patristica* V, Berlin 1962 (TU 80), pp. 427–429.

connu n'existe pas. Mais ceci pour montrer par ailleurs que la *θεωρία*, même pour les réalités corporelles, est une activité du *νοῦς*.

Ces aspect de discernement de la *θεωρία* se retrouve à tous les niveaux. Ainsi à propos du sens du mot *γέννησις*, Grégoire s'applique-t-il à une *γενικὴ θεωρία* qui a pour objet de dégager les diversités (*διαφοράς*) des générations (*Eun.* III, 6, 209). Il convenait en effet d'élucider la question par «une distinction technique (*τεχνικὴ διαίρεσις*)» (III, 6, 27). Un des objets du *Contre Eunome* est en effet de distinguer la génération éternelle du Verbe de la génération humaine. C'est ce que prétend faire Eunome: «Voyez combien ce studieux chercheur de la nature des réalités discerne bien par sa spéculation (*θεωρία*) la génération préexistente» (III, 2, 1). «Et il s'agit bien en effet d'examiner sur quelle génération porte l'étude (*θεωρία*)» (III, 2, 3. Voir III, 2, 4 et 5). C'est d'ailleurs un principe général en ce qui concerne le Christ que «la considération (*θεωρία*) des propriétés de la chair et de la divinité demeure sans confusion (*ἀσύνχυντος*), tant que chacune est considérée (*θεωρεῖσθαι*) en elle-même» (*Eun.* III, 3, 63)¹.

A la fonction de distinction succède celle de la synthèse concernant, ce que le *Traité de la Virginité* appelait *σύμπτωια* et *συνδρομή*. C'est un aspect essentiel de la *θεωρία*, qui retrouve l'unité du tout après l'analyse des parties (*μερικὴ θεωρία*, *Op.* 30, 241 B). En ce sens le mot est parfois associé à *σύμπτωια* (*Virg.* XI, I; *Eccl.* 7; 406)², mais il est surtout uni à *ἀκολουθία*³. L'objet de la *θεωρία* est de dégager l'enchaînement rigoureux, les lois de la réalité. C'est en quoi elle est proprement connaissance scientifique. C'est le mot que Grégoire emploie pour un exposé de ce caractère, qui dépasse les opinions et fonde une certitude: «J'ai engendré dans ton esprit de la confusion, dit Macrine à Grégoire, en n'ayant pas divisé (*διακρίνασα*) mon exposé de la question, en sorte de donner à l'examen (*θεωρία*) un ordre rigoureux (*ἀκόλουθος τάξις*). Maintenant, autant que possible, trouvons un ordre pour notre recherche afin que la spéculation (*θεωρία*) procédant avec suite (*δι'ἀκολούθου*) ne donne plus place à de telles contradictions» (*An.* 57 B). Plusieurs ouvrages de Grégoire relèvent de ce genre démonstratif que désignent les mots *θεωρία* et *ἀκολουθία*. Je l'ai montré pour le *περὶ ἀώρων* (172 B)⁴.

Comme ceci est un point caractéristique, je donne d'autres exemples⁵. Ainsi pour le *Demortuis*, Grégoire donne son plan, «La marche du discours sur le thème proposé sera conséquente (*ἀκολούθος*), si d'abord on examine ce qu'est la vrai bien (*τὸ ἀληθῶς ἀγαθόν*), ensuite on cherche à voir (*θεωρεῖσθαι*) ce qui spécifie la vie dans le corps et si enfin on met en antithèse

¹ En ce sens *θεωρία* est qualifiée d'*ἀκριβής* ou de *λεπτός*. Voir *Beat.* 4; 1240 B.

² Voir: *Conspiratio* chez Grégoire de Nysse, in: *L'homme devant Dieu* (Mél. de Lubac), I, pp. 295–308.

³ Voir *Ἀκολουθία* chez Grégoire de Nysse, *Rev. S. R.*, 27, 1953, 219–249.

⁴ *Vigiliae Christianae* 20, 1966, 159–182.

⁵ Voir aussi *Catech.*, Prol. 5

par une comparaison (*σύγκρισις*) les biens présents et ceux qui sont réservés en espérance. Ainsi la spéculation (*θεωρία*) procédera vers son but (*σκοπός*)» (497 B). Dans son traité sur l'*Hexaméron*, Grégoire se propose de la même manière de montrer «l'enchaînement (*εἰρμός*) de la nature par l'examen (*θεωρία*) des mots» (124 B. Voir 89 B—C). Ceci se retrouvera en exégèse. La *Vie de Moïse* comprendra une *θεωρία* qui aura pour objet de dégager le progrès des étapes de la vie de Moïse en même temps que son contenu spirituel. Il en sera de même pour le Traité *Sur les Psaumes*. Et nous aurons à montrer que l'exégèse de Grégoire est dépendante de sa culture philosophique et donc qu'il était d'abord indispensable de connaître celle-ci.

Grégoire bien entendu dépend ici de la culture scolaire de son temps. Lui-même le remarque au moment d'entreprendre une *θεωρία*: «Abordons la discussion de cette question comme dans l'école (*ἐν γυμνασίῳ*) pour échapper aux attaques de ceux qui écoutent avec malveillance, en montrant comment c'est selon un ordre et une suite logique (*ὁδῶ τινι καὶ τάξεως ἀκολουθία*) que Dieu a mené la création de l'homme» (*An.* 57 C)¹. De façon plus précise c'est au Moyen et au Néo-Platonisme que Grégoire paraît se référer. Le rapprochement le plus net est avec Plutarque: «Les animaux ont conscience de l'existence des choses, mais c'est à l'homme seul que la nature a donné la science (*θεωρία*) et le discernement (*κρίσις*) de leur enchaînement (*ἀκολουθία*)» (ap. Delph.). Le même lien entre *θεωρία* et *ἀκολουθία* se retrouve chez Galien, chez Clément d'Alexandrie (*Strcm.* VII, 10, 59, 7), chez Plotin (*Enn.* I, 8, 2). Il semble qu'ici comme ailleurs Grégoire hérite de la tradition scolaire platonicienne d'Athènes, dans laquelle Basile avait été formé.

Cette importance donnée à la *θεωρία* comme méthode discursive pour arriver à une connaissance sûre n'est pas chez Grégoire quelque chose de second. Elle est en relation avec sa théorie de la connaissance. Contre l'innéisme d'Eunome qui croit que nous avons en nous les idées des choses et en particulier l'idée de Dieu, Grégoire pense au contraire que c'est l'homme par l'activité (*ἐπίνοια*) de son intelligence qui connaît les réalités à partir du donné sensible. C'est l'objet d'une page du *Contre Eunome* où Grégoire énumère les conquêtes de l'intelligence: mathématique, géométrie, arithmétique, logique, physique, mécanique, philosophie de l'être (*φιλοσοφία τοῦ ὄντος*), science (*θεωρία*) des intelligibles (*τὰ νοητά*). Et il conclut en disant: «L'esprit de recherche (*θεωρία*) est à mon avis un moyen de découverte (*ἐπίνοια*) des choses ignorées, découvrant à partir de la première connaissance (*νόησις*) de l'objet, par ce qui s'enchaîne (*ἀκολουθία*) de façon continue, ce qui en est la conséquence» (*Eun.* II, 182).

Ceci nous conduit à la question de l'objet de la *θεωρία*. Le mot peut désigner toute espèce de connaissance scientifique. La mécanique présente

¹ Voir *Eun.* III, 3, 12; III, 4. 1. Grégoire s'excuse, lorsqu'il est obligé de s'arrêter à une *θεωρία* technique. Voir l'exposé sur la vertu au début de Ps. 1, 2: *θεωρηθεῖσα τεχνολογία* (I. 2); *τεχνικὴ θεωρία* (I, 4).

un aspect spéculatif (*θεωρητική*) opposé à la *τέχνη* (An. 36 B). L'étude des mouvements célestes est *θεωρία τῶν οὐρανῶν* (Fat. 164 A. Voir Eun. I, 345). Celle du corps humain est *ἀνατομική θεωρία* (Op. 157 C). C'est ce dont traitait le texte du *De Virginitate* XI, 1 dont nous sommes partis. Deux ouvrages de Grégoire sont particulièrement intéressants à cet égard. L'*Hexaméron* est une *φυσική θεωρία*, ce qui dans le contexte correspond à notre physique¹: c'est une étude du monde matériel dans son ensemble, fondée sur la «théorie» du mélange des éléments. Elle a pour objet de compléter et de donner plus de cohérence à la *θεωρία* par laquelle Basile dans son propre *Hexaméron* avait exposé scientifiquement la nature du monde. A cette *θεωρία*, Grégoire a voulu ajouter dans le *De Opificio* une étude scientifique de l'homme, qu'il appelle *εἰς ἀνθρώπου θεωρία* (Op. 125. Voir 128 A). Mais dans cet ordre *θεωρία* n'est pas très fréquent et se trouve en concurrence avec d'autres termes.

Beaucoup plus important est le fait que Grégoire désigne par *θεωρία* sa conception d'ensemble de la création, fondée sur la distinction et sur l'harmonie du monde intelligible et du monde sensible, soit abstraitement, comme principes constitutifs, soit concrètement, comme catégories d'êtres. Les mots «sur la terre comme au ciel» nous donnent «un enseignement d'un sens profond pour la contemplation de la création (*θεωρία τῆς κτίσεως*). Cet enseignement est celui-ci: toute la création pensante (*λογική*) se divise en incorporelle et incorporée. L'incorporelle est celle des anges, l'autre est la nôtre» (Or. 1165 B). C'est cette connaissance de l'ensemble des êtres que désigne la *φιλοσοφία τοῦ ὄντος* d'Eur. II, 182. L'expression la plus courante pour désigner cette connaissance est *θεωρία τῶν ὄντων*. Dans le *Contre Eunome*: «Toute l'activité de l'esprit est tournée vers la connaissance (*γνώσις*) et la contemplation (*θεωρία*) des êtres (*τὰ ὄντα*). Or la nature des êtres se divise en sensible et intelligible» (II, 572)². Le *Discours catéchétique* reprend ces expressions: «La pensée distingue deux aspects dans les êtres (*τὰ ὄντα*), la contemplation (*θεωρία*) se divisant vers l'intelligible et le sensible» (VI, 2). On remarquera que ce type de phrase se retrouve quand, à propos d'un problème particulier, Grégoire veut le replacer dans une vue d'ensemble³.

Je mentionnerai le *Commentaire sur l'Ecclésiaste*. Grégoire écrit à propos d'Eccl., 3, 1: «Si quelqu'un plongeait dans les profondeurs de la pensée, il trouverait une importante philosophie théorique (*θεωρητική φιλοσοφία*) et pratique contenue dans les mots. Pour aider à l'intelligence (*θεωρία*) du texte, nous expliquerons ainsi la phrase. Parmi les êtres (*τὰ ὄντα*) l'un est matériel et sensible, l'autre intelligible et immatériel. De ceux-ci l'intelligible

¹ La *φυσική θεωρία* désigne déjà chez Clément le traité du monde visible selon Moïse (Strom. I, 1; 15, 2; I, 27, 176; II, 1, 5, 2). Grégoire n'emploie jamais le mot au sens évagrien.

² La *θεωρία τῶν ὄντων* désigne chez Albinos la philosophie spéculative par opposition à la logique (Epit. III, 1; VII, 4). Voir aussi Alexandre d'Aphrodise, In Met. A, p. 261.

³ Voir Op. 8; 144 D-145 A; Hex. 89 C; Eun. III, 2, 4.

échappe à la saisie des sens. Nous le connaissons lorsque nous dépouillerons les sens» (6; 374). Nous pouvons remarquer à ce sujet que le *Commentaire sur l'Ecclésiaste* correspond plus particulièrement dans l'œuvre de Grégoire à la *θεωρία τῶν ὄντων*¹. C'est cette *θεωρία* qui est proposée dès le début comme une tâche difficile (1; 277). Le discours 6 en résume l'*ἀκολουθία* (373). Il s'agit de la division des *ὄντα* entre sensible et intelligible. Le discours 7 dit que l'Ecclésiaste *φιλοσοφεῖ περὶ τῶν ὄντων* (7; 409).

Les *ὄντα* désignent donc clairement les grandes divisions de la création. Ils s'opposent en cela à Dieu, selon la distinction du créé et de l'incrée. C'est l'opposition entre τὰ ὄντα ou τὸ ὄν et ὁ ὄντως ὢν. Un texte particulièrement intéressant en ce sens est Eccl. 7. Grégoire écrit : «La suite (*ἀκολουθία*) du texte conduit l'âme à une philosophie des réalités (*φιλοσοφία τῶν ὄντων*) élevée. Elle montre en effet que l'univers (το πᾶν) est continu (*συνεχές*) avec lui même et que l'harmonie des êtres (τὰ ὄντα) n'a pas de discontinuité (*λύσις*), mais qu'il y a une conspiration (*σύμπνοια*) de toutes les réalités les unes avec les autres. Tout demeure de l'être en étant maintenu par la puissance de l'être réel (ὁ ὄντως ὢν) qui est le Bien en soi (*αὐτοαγαθότης*)» (406). Plus haut l'expression *θεωρία τῶν ὄντως ὄντων* désignait les réalités divines (Eccl., 5; 359)².

Nous avons un curieux parallélisme à cette thèse dans le *De Infantibus*. Grégoire y expose que les enfants morts prématurément auront à parcourir les diverses étapes de la connaissance de Dieu : «Il participe d'abord à la vie, autant qu'il en est capable, jusqu'à ce que, progressivement alimenté comme par une nourriture adaptée par la contemplation de l'être (*θεωρία τοῦ ὄντος*), il devienne capable de plus, ayant part largement à son gré à l'être qui est réellement être (ὁ ὄντως ὢν)» (180 D). Il semble que nous ayons ici une progression analogue, où la connaissance de l'être, c'est-à-dire la connaissance de Dieu à travers la création (τὰ ὄντα) conduit à la connaissance de Dieu en lui-même (ὁ ὄντως ὢν).

Tels sont les principaux éléments qui définissent la *θεωρία*. Mais je n'en ai souligné que le caractère positif. Or un des traits caractéristiques de Grégoire consiste dans les limites qui sont celles de la *θεωρία*. Suivant une vue qui revient fréquemment chez lui, notre intelligence, même libre de la sensibilité ne peut se dégager des catégories de l'espace et du temps³. Un texte résume bien les diverses limitations de la *θεωρία* : «Tout ce qui tombe sous la prise de notre intelligence est tel que ou les réalités sont considérées (*θεωρεῖσθαι*) dans une extension spatiale ou présentent la catégorie d'un espace local dans lequel chacune est appréhendée ou viennent à notre connais-

¹ Ceci se retrouve dans le *Commentaire sur l'Ecclésiaste* de Didyme découvert à Toura; «L'Ecclésiaste enseigne les choses de la nature (*φυσικά*). Or la nature des êtres (τὰ ὄντα) est double. En effet Dieu a créé les choses visibles et les invisibles» (p. 6).

² L'expression est chez Clément d'Alexandrie (Strom. V, 9, 58, 5).

³ Voir aussi Eccl. 7; 412 : «La créature s'efforce de dépasser dans la connaissance des réalités (*θεωρία τῶν ὄντων*) la catégorie spatiale, mais elle ne le peut pas».

sance circonscrites par le commencement et la fin ; ou enfin nous saisissons ce qui se manifeste comme la synthèse corporelle de qualités, à laquelle sont associés corruption, passion, altération, changement» (II, 578).

Il en résulte que les réalités intelligibles, qui sont l'objet de la *θεωρία* ne sont jamais saisies par elle dans une évidence immédiate (*κατοληπτική θεωρία*) (Eccl. 7 ; 412). Ceci est déjà vrai de la perception. «La recherche (*θεωρία*) sur les phénomènes qui surgit dans l'âme par les yeux ne s'arrête pas à la vue ; mais regardant toujours comme n'ayant pas encore vu, nous restons dans l'ignorance de ce qui a été saisi à travers la sensibilité» (Eccl. 1 ; 294). Toutefois au niveau de la connaissance des choses sensibles, l'activité de l'esprit conduit à une évidence : «Dans les choses qui apparaissent par la sensation, à cause du caractère immédiat de la perception (*κατανόησις*), il y a une connaissance commune à tous» (Eun. II, 372). Et Grégoire donne l'exemple des couleurs. Et aussi celui de «toutes les choses concernant la vie et dont la perception est plus apparente, comme ce qui regarde la vie sociale et morale» (Eun. II ; 373). Ainsi, dans ces domaines, c'est bien déjà de l'intelligence discursive qu'il s'agit et non d'une perception immédiate, mais cette intelligence est à son affaire dans le contexte des réalités scientifiques et des choses humaines.

Toutefois, même dans ces domaines, Grégoire souligne les limites de la *θεωρία* (Eun. II, 115—118). Combien cela est-il encore plus vrai de l'homme lui-même (Eun. II, 106—114). Et quand il s'agit de la nature divine, cette limite est encore plus grande : «Pour celui qui a traversé les mondes et tout ce qui se trouve en eux, la spéculation (*θεωρία*) sur la nature divine se présente aux raisonnements comme un océan béant ne donnant aucun signe caractéristique en elle-même de quelque commencement pour l'esprit qui étend sa saisie conceptuelle à ce qui est transcendant (*ἐπέκεινα*)» (Eun. I, 364 et 365)¹. Nous retrouvons ici la relation de la *θεωρία* et de l'*ἀκολουθία*, mais d'une manière négative. La *θεωρία* consiste en effet à dégager l'*ἀκολουθία*. Mais ceci signifie l'ordre de succession de ce qui est dans le temps : «Or l'essence qui est au-delà de la création, étant séparée de toute catégorie spatiale (*διαστηματική*), échappe à toute succession (*ἀκολουθία*) temporelle» (I, 363). Si penser consiste à dégager un ordre de succession, l'être créé, du fait qu'il est créé, a un commencement et donc une *ἀκολουθία* et par là peut être pensé. Mais là où il n'y a plus de succession, la pensée n'a plus de prise.

Il en résulte que «dans la recherche (*θεωρία*) sur la nature intellectuelle, du fait qu'elle est au-delà de la prise de la sensibilité, notre esprit cherchant à atteindre par conjecture (*στοχαστικῶς*) les choses qui échappent à la sensibilité, nous nous orientons les uns d'une manière, les autres d'une autre vers l'objet de la recherche» (II, 574). Et, quand il s'agit de Dieu, qui est au-delà de tout *διάστημα*, de toute succession, la difficulté est totale. Ainsi la théorie est à tous les niveaux une recherche discursive, une décou-

¹ Voir aussi Eusth. 10 : «Contempler la nature divine en elle-même est impossible».

verte par l'activité de la raison de ce qui échappe à toute intuition directe. Cette activité de l'esprit est la source de toutes les inventions, à tous les niveaux de l'être. Mais à mesure qu'elle s'élève vers des réalités purement intellectuelles, cette recherche, sans cesser d'être utile, n'en est pas moins de plus en plus tâtonnante et conjecturale. Grégoire arrive ainsi à définir de façon remarquable le statut de l'intelligence rationnelle. Il en exalte la valeur, mais il en souligne les limites. Il apparaît certain qu'il s'est rallié à une théorie aristotélicienne de la connaissance. Il a rejeté la théorie platonicienne des idées innées, l'intuition intellectuelle de Plotin. Mais il va plus loin en montrant que la limite de la *θεωρία*, en ce qui concerne Dieu, ne vient pas seulement de la sensibilité, mais de la nature même de l'être créé et de son *διδασκημα*.

Le second emploi de *θεωρία* chez Grégoire est celui qui concerne la vie spirituelle. Il s'agit de la saisie des réalités divines. On trouve *θεωρία* en ce sens dans la littérature païenne. Plotin consacre une Ennéade à la *θεωρία*, qui porte sur l'union à Dieu. Le P. Arnou a montré que ce sens était différent de celui du mot chez Platon et chez Aristote¹. Il présente en particulier un caractère plus intuitif. Il est repris dans la tradition biblique. Philon a écrit un traité *Sur la vie contemplative* qui décrit la vie des Thérapeutes. Le P. Aubineau a montré que Grégoire a connu et utilisé ce traité, en même temps d'ailleurs qu'il a inspiré Plotin². Le mot se retrouve chez Clément d'Alexandrie et chez Origène. Dans son usage chrétien, il désigne bien entendu les réalités de la foi : « C'est par la foi seule que la nature divine est contemplée » (*Eun.* 1 ; 37. Voir *Cant.* 1, 35). Seul l'Esprit-Saint introduit à la contemplation (*Ving.* X, 2, 4-5 ; *Eun.* 1 ; 531 ; *Mos.* II, 157)³.

Mais si le mot a un objet différent de ce qui concernait la connaissance scientifique, il n'en garde pas moins les mêmes caractères, en sorte qu'il s'agit d'une sorte de transposition. On peut remarquer d'abord que la *θεωρία* peut désigner ou l'application de l'esprit aux choses divines ou la vision proprement dite de ces réalités. Au premier sens, elle désigne d'abord l'aspect contemplatif de la vie spirituelle par opposition à son aspect pratique. C'est une distinction d'origine aristotélicienne, courante depuis Philon dans son application à la vie spirituelle. On remarquera que pour Grégoire, action et contemplation sont deux voies parallèles et non successives : « La vie parfaite demande l'union de la philosophie pratique à celle qui s'exerce contemplativement (*κατὰ θεωρίαν*) » (*Mos.* II, 200. Voir aussi *Ps.* II, 3, 75-76 ; *Cant.* 13 ; 394). Un des noms de la prière est *θεωρία τῶν ἀοράτων* (*Or.* 1 ; 1124 B).

En ce sens la *θεωρία* peut représenter un type de vie, la vie contemplative, toute entière occupée à la recherche de Dieu : « Celui qui vaque (*ἀποσχολάζει*)

¹ Praxis et Theoria. Etude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin, pp. 49-50.

² Grégoire de Nysse, Traité de la Virginité, Introd., pp. 116-118.

³ Voir I. Hausherr, Art. Contemplation, Dictionnaire de Spiritualité II, 1767-1772.

à la contemplation de l'invisible (*θεωρία τοῦ ἀοράτου*) doit se tenir à l'écart de l'engrenage de la vie humaine» (*Virg.* VI, 195–6). C'est le cas de Moïse dans le désert de Madian, vivant seul avec le seul (*μόνος μόνῳ*) et restant dans le repos (*ῥησυχία*), les yeux fixés (*ἀτενίζων*) immuablement sur la contemplation des choses invisibles (*θεωρία τῶν ἀοράτων*)» (*Ps.* 1, 7; 44)¹. On remarquera qu'en ce sens le mot *θεωρία* est souvent associé avec *ἀποσχολάζειν* (*Eccl.* 5; 359). Celui qui vaque ainsi à la contemplation est souvent considéré comme un fou, à cause de son inexpérience des choses terrestres (*Ibid.*).

Mais la vie contemplative n'est en ce sens qu'une préparation à la contemplation proprement dite qui en est le but. C'est cette contemplation que désigne proprement le mot *θεωρία*. Mais on remarquera que le mot se rencontre principalement dans un certain nombre de contextes, où il était traditionnel. Il peut avoir de multiples applications. La contemplation des biens transcendants (*θεωρία τῶν ὑπερκοσμίων ἀγαθῶν*) faisait partie de la vie paradisiaque (*Eccl.* 6; 386). Dans l'Ancien Testament elle apparaît avant tout à propos de Moïse sur le Sinaï. Le Sinaï est «la montagne de la contemplation» (*Gen.* 1; 1193 B). Moïse y est introduit «dans la contemplation de la nature transcendante (*θεωρία τῆς ὑπερκειμένης φύσεως*)» (*Mos.* II, 153). Déjà dans l'*Hexaméron*, il avait été dit «qu'il avait été introduit dans la ténèbre de la contemplation des choses cachées (*ἀπόρητα*), où il avait vu les choses invisibles et entendu les paroles ineffables» (*Hex.* 65 C. Voir *Cant.* VI, 18; *Ps.* II, 11; 123).

Ces derniers mots sont une citation de I Cor. 12, 4, où ils sont appliqués à la vision de Paul au troisième ciel. Paul en effet est lui aussi un témoin de la *θεωρία*: «Ayant traversé les frontières de toute la création sensible et ayant été introduit dans la condition intelligible, il a eu la contemplation des intelligibles (*θεωρία τῶν νοητῶν*)» (*Hex.* 121 A). On remarquera l'équivalent de *νοητά* et d'*ἀπόρητα*. La *θεωρία* est aussi donnée dans l'Eglise. Basile, à l'imitation de Paul, «par la contemplation incorporelle et intellectuelle n'a rien laissé qu'il n'ait vu» (*Bis.* 800 C): «Ce qui était invisible aux autres (*ἀθεώρητον*) lui devenait saisissable par l'initiation (*μυσταγωγία*) de l'Esprit» (*Bis.* 812 C). A côté de Basile, Grégoire nous montre sa sœur Macrine absorbée au moment de sa mort par la contemplation des choses d'en-haut (*ὑψηλά*)» (*Macr.* 390). La contemplation fera partie des biens célestes. Placilla jouit après sa mort de la *θεωρία τῶν ἀοράτων* (*Plac.* 889 B). «Les anges jouissent de la contemplation «du Père de l'incorruptibilité» (*Virg.* IV, 8, 13).

Un second parallélisme entre la *θεωρία* spéculative et la *θεωρία* contemplative est que la *θεωρία* est une activité purement spirituelle qui demande qu'on se dégage de la sensibilité. Ce parallélisme est parfaitement marqué par Grégoire lui-même, dans le passage du *De Virginitate* que nous avons cité en commençant. Après avoir montré comment celui qui a l'âme perspicace

¹ Voir *Cant.* 8, 258: *μόνος θεωρεῖ τὸν μόνον*.

ne s'arrête pas à l'apparence des corps, mais s'enquiert de la nature de l'âme, il continue: «Ainsi en va-t-il dans la recherche du Beau: celui dont l'intelligence est imparfaite, voit-il un objet sur lequel est répandue une apparence de beauté, il s'imaginera qu'il est beau de sa propre nature cet objet qui attire sa sensibilité par le plaisir. Mais celui qui a purifié l'œil de son âme se servira de ce qu'il voit comme d'un marchepied pour parvenir à la contemplation (*θεωρία*) de la Beauté intelligible» (*Virg.* XI, 1).

Mais il y a une différence essentielle entre le premier élément de la comparaison et le second. Le premier relève de la seule activité intellectuelle; le second demande la conversion du cœur. Ceci se manifeste en ce que la contemplation spirituelle exige une purification de la volonté: «Lorsque ta faculté contemplative (*διορατική καὶ θεωρητική*) de l'âme s'absorbe (*ἀσχολία*) dans les choses sensibles . . ., elle demeure incapable de voir les spectacles d'en haut» (*Eccl.* 5; 357). C'est pourquoi «il faut détourner sa puissance d'aimer (*ἐρωτική δύναμις*) des biens corporels pour la reporter sur la contemplation intellectuelle (*νοητή θεωρία*) et immatérielle du Beau (*Virg.* V, 19–21). «Les purifications qui précèdent l'ascension du Sinaï signifient que «celui qui veut s'élever à la contemplation des êtres (*θεωρία τῶν ὄντων*) doit purifier ses pensées et ses actions» (*Mos.* V, 154).

Enfin nous rencontrons un parallélisme remarquable entre les étapes de la connaissance spéculative et celles de la contemplation spirituelle. Nous retrouvons d'abord dans la contemplation spéculative la *θεωρία τῶν ὄντων*. Mais il ne s'agit plus seulement de la connaissance scientifique de l'univers, mais de la contemplation religieuse du monde. Nous venons de voir que cette *θεωρία τῶν ὄντων*, qui inaugure l'ascension du Sinaï, exige la purification. Elle porte sur la manifestation de Dieu à travers la création et particulièrement la création visible. C'est là «le marchepied (*ἐπόβαθρα*)» dont «celui qui a le cœur purifié se sert pour s'élever à la contemplation de la Beauté intelligible» (*Virg.* XI, 1). C'est dans l'itinéraire d'Abraham la connaissance de Dieu par le mouvement des astres qui est «un marchepied (*ἐπόβαθρα*) vers la contemplation du Bien transcendant» (*Grég.* 901D). Le son des trompes qu'entend Moïse désigne soit la prédication apostolique, soit l'admirable harmonie du monde racontant la grandeur de Dieu. «Celui dont l'œil du cœur est purifié perçoit ce son, j'entends par là la connaissance de la puissance divine qui procède de la contemplation des réalités (*θεωρία τῶν ὄντων*)» (*Mos.* II, 168). Le traité *Sur les Béatitudes* traite de cette contemplation de Dieu par la création, qui est accessible même aux sages païens (1269 A–B). Et le *Contre Eunome*: «C'est à travers la grandeur et la beauté de la création que Dieu est d'abord connu» (II; 154). Le *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, qui a pour objet, nous l'avons dit, la *θεωρία τῶν ὄντων* prend ici sa signification religieuse. Il a pour objet de détourner le cœur des biens sensibles pour les tourner vers les biens spirituels.

Mais la *θεωρία τῶν ὄντων* n'est qu'une première étape. L'objet de la contemplation est la *θεωρία τῶν νοητῶν*. Le mot appartient à la langue philoso-

phique. Albinos écrit que «la contemplation (*θεωρία*) est l'activité de celui qui connaît les intelligibles (*νοητά*)» (*Epit.* II, 2). Grégoire mentionne la *θεωρία τῶν νοητῶν* après la *φιλοσοφία τοῦ ὄντος* dans son énumération des inventions de la *παιδεία* profane (*Eun.* II, 18). Mais dans sa transposition spirituelle le mot désigne les réalités de la foi. Nous avons vu que Grégoire en faisait le synonyme d'*ἀπόρρητα*, pour désigner la vision de Paul (*H. x.* 121 A). La *θεωρία τῶν νοητῶν* se situe entre la *θεωρία τῶν ὄντων* et l'entrée dans la ténèbre dans l'ascension du Sinaï (*Mos.* II, 156). Le mot *νοητόν* est souvent associé à *κάλλος*. On remarquera que c'est principalement le cas dans le *D: Virginitas* où l'influence plotinienne est plus marquée. Il est question «de la contemplation (*θεωρία*) de la Beauté intelligible (*νοητοῦ*)» (XI, 1. Voir V, 20–21). Mais des expressions analogues se retrouvent dans *An.* 89 B; *Eccl.* 6; 374. Le mot *νοητά* est souvent associé à *ἀσώματα*, comme le P. Aubineau l'a noté (*Virg.* X, 2, 9). On trouve aussi *δόγματα* (*Eccl.* 1; 293; *P.* I, 7; 44; *Virg.* VI, 7–8; *Plac.* 889 B), *ὕψηλά* (*Macr.* 330), *ὑπερκόσμου* (*Eccl.* 6; 386).

Mais cette vision des réalités divines reste toujours limitée. Ici a nouveau nous rencontrons un parallélisme avec la théorie de la connaissance. «La vision (*θεωρία*) des choses cachées (*ἀπόρρητα*) échappe aux prises» (*Mos.* II, 181) et «la saisie des insaisissables lui est refusée» (*Cint.* 3; 137). Ce n'est pas que la *θεωρία* des choses divines ne soit réelle. L'âme progresse sans cesse dans cette *θεωρία τῶν ἀθεωρήτων* (*Cint.* 11; 326)¹. Mais cependant toutes ses ascensions ne donnent pas à l'âme «la vision (*θεωρία*) et la saisie immédiate (*ἐναργής*) de la réalité» (5; 138). Car l'*οὐσία* divine reste toujours au-delà de ce que l'esprit peut saisir. «Plus il avance et cherche par une application plus grande à cerner et à saisir les réalités, plus il s'approche de la vision (*θεωρία*), plus il voit l'invisibilité de la nature divine» (*Mos.* II, 162). La nature divine reste toujours transcendante (*ὑπερκειμένη*) (*Mos.* II, 153; *Eun.* II, 153; *Cint.* 5; 137).

La vision de Dieu pour Grégoire est donc une participation croissante à la vie de Dieu, mais qui ne peut jamais épuiser son objet. Moïse comprend que «la contemplation (*θεωρία*) de la face de Dieu est la marche sans repos vers lui, qui se réalise par le fait de marcher à la suite (*ἀκολουθεῖν*) du Verbe» (*Cint.* 12; 326). C'est là une affirmation qui revient souvent chez Grégoire: «Suivre (*ἀκολουθεῖν*) Dieu, c'est là voir Dieu» (*Mos.* II, 252). Nous retrouvons le verbe *ἀκολουθεῖν*. Il est certain qu'il relève ici d'une autre origine que l'*ἀκολουθία* philosophique. Il s'agit du thème biblique de la sequela Christi. Mais il est possible qu'il y ait chez Grégoire un lien entre les deux thèmes. En effet la morale stoïcienne consistait à se conformer à l'*ἀκολουθία*, au sens de développement, de la réalité. C'est l'expression *ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν*. C'est cette conception que Grégoire transpose au plan chrétien. La perfection ne consiste pas à suivre «la nature», mais à suivre «le Verbe», c'est-à-dire

¹ Voir aussi *Cant.* 10; 313, 12; 369, 14; 404.

vivre selon le sens que le Verbe donne au monde, selon le dessein salvifique¹.

La mystique de Grégoire apparaît donc davantage comme une transformation de la volonté par l'amour que comme une contemplation intellectuelle de la vérité. Elle semble d'ailleurs sur ce point présenter une évolution. Le premier des ouvrages de Grégoire, le *De Virginitate*, donne une place importante à la *θεωγία*. Grégoire y est très fortement sous l'influence de Plotin. Par contre le mot *θεωγία* n'apparaît jamais dans les traités de spiritualité de la dernière partie de la vie de Grégoire, le *De perfectione*, le *De perfecta christiani forma*. Grégoire donne en ce sens une place beaucoup plus réduite à la *θεωγία* mystique que Grégoire de Nazianze ou Evagre. La *θεωγία* est donc moins chez lui dans ce domaine une expérience caractéristique de la mystique que l'application au domaine de la mystique d'une catégorie générale de sa pensée.

Reste un dernier domaine où Grégoire présente le terme *θεωγία*: c'est celui de l'exégèse. La question à nouveau est intéressante, car on sait que le terme est à l'époque objet de discussion. Il désigne chez Origène le sens caché, concernant les réalités spirituelles, qu'il découvre derrière la lettre dans la totalité de l'Écriture. Eusèbe, d'abord disciple d'Origène, s'oriente vers une conception plus historique où la *θεωγία* concerne l'économie chrétienne préconvenue dans les prophéties de l'Ancien Testament². C'est cette *θεωγία* eusébienne qui est à la fois à l'origine de celle de Cyrille d'Alexandrie et de celle de Diodore de Tarse, mais très étendue chez le premier, très réduite chez le second. Grégoire de Nazianze, Apollinaire de Laodicée, Acace de Césarée, les grands exégètes du milieu du IV^e siècle, chacun avec leurs caractères propres, s'en tiennent à des conceptions du même ordre. Seul Didyme d'Alexandrie maintient l'allégorisme origénien.

Qu'en est-il de Grégoire de Nysse? Ici, encore, il faut en revenir à son propre usage du mot *θεωγία*. La seule différence est qu'il est appliqué non à des réalités, mais à des textes. Ainsi la *θεωγία* peut désigner la recherche, l'examen du sens du texte: c'est un sens extrêmement fréquent (*Ps.* II, 1, 169). Elle peut désigner aussi l'intelligence proprement dite du sens du texte. Par ailleurs la *θεωγία* s'oppose essentiellement au sens purement matériel du texte. Il y a *θεωγία*, dès qu'il y a effort pour le comprendre plus profondément. Mais cette compréhension peut être de nature diverse. Elle peut être simplement l'intelligence du sens littéral lui-même. Grégoire parle ainsi d'une *ιστορικὴ θεωγία* (*Ps.* II, 2, 72), qui est la saisie du sens des événements et non leur simple constatation. De même l'interprétation du récit de la création pour en découvrir l'ordre est une *νοητὴ θεωγία*

¹ Voir J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, Deuxième éd. Paris 1953, 291–307.

² Voir C. Sant, *Interpretatio Veteris Testamenti in Eusebio Caesariensi*, *Vie Spirituelle* 45, 1967, 78–90.

(*Eun.* II, 222, 227, 232).¹ Il y a *θεωρία* dès qu'il y a interprétation. La *θεωρία* est proprement l'herméneutique.

Il serait donc entièrement faux d'identifier la *θεωρία* exégétique grégorienne au sens spirituel ou typologique, de même que sur le plan des réalités nous avons montré dans notre première partie que le mot désigne toute espèce de connaissance scientifique et non seulement la connaissance mystique. Et cela constitue certainement chez lui une différence avec les exégètes qui l'ont précédé. Je note toutefois que ce type d'exégèse, qui cherche une interprétation scientifique du texte de l'Écriture, se trouve chez Acace de Césarée, le successeur d'Eusèbe à l'école de Césarée. Or on sait qu'Acace de Césarée appartenait avec Mélèce d'Antioche au groupe des théologiens homéens et que c'est à ce milieu que se rattachent originellement Basile et Grégoire de Nysse. Aussi bien l'*Hexaméron* de Basile est-il typique de cette exégèse qui s'efforce d'accorder le texte de la Bible aux données de la science. C'est aussi le cas de l'*Hexaméron* et du *De Opificio* de Grégoire.

Par ailleurs Grégoire transpose cette *θεωρία* au plan des réalités chrétiennes. La *θεωρία* consistera alors à dégager le sens spirituel derrière la lettre de l'Ancien Testament. Grégoire dans ce domaine reste dans la tradition d'Origène. La *θεωρία* n'est pas seulement, comme pour les Antiochiens, la vision prophétique des auteurs de l'Ancien Testament. Elle est un système général selon lequel les réalités visibles sont symboles des réalités spirituelles. Elle étend cette exégèse à tout l'Ancien Testament. Dans cet emploi, très fréquent, la *θεωρία* est diversement qualifiée: *ἡ κατὰ τὸν νοῦν θεωρία* (*Cant.*, Prol.; 6); *ἡ διὰ τῆς ἀναγωγῆς θεωρία* (*Cant.*, Prol.; 5); *ἡ κατὰ διάνοιαν θεωρία* (*Cant.*, Prol.; 12); *ἡ λεπτοτέρα θεωρία* (*Cant.*, Prol.; 12); *ἡ μυστικὴ θεωρία* (*Cant.*; 15); *ἡ πνευματικὴ θεωρία* (*Cant.*, 15; 436); *ἡ βαθεῖα θεωρία* (*Beat.* 7; 1284 A); *ἡ τροπικωτέρα θεωρία* (*Mos.* II, 43). En second lieu, sous ses divers aspects l'objet de la *θεωρία* est l'*ἀκολουθία*. Ce lien est explicite dans le texte de l'*Hexaméron*: L'objet de la *θεωρία* est de dénouer l'enchaînement de la nature» (124 B). Grégoire y revient plusieurs fois dans ce texte. Il est question de «la suite (*εἰρμός*) de l'interprétation (*θεωρία*) donnée» (77 C), de «l'enchaînement (*ἀκολουθία*) de l'interprétation selon laquelle l'exposé (*θεωρία*) se développe à travers les images» (100 B. Voir 104 A). Il s'agit de dégager (*θεωρία*) l'enchaînement (*ἀκολουθία*) dans les faits (117 C). De même dans la *Vie de Moïse* il s'agit de «l'enchaînement (*ἀκολουθία*) de ce qui est étudié (*θεωρηθέντων*) analogiquement» (II, 149). Il faut donner des interprétations «qui ne rompent pas la cohérence (*εἰρμός*) de l'exposé (*θεωρία*)» (II, 18)³. C'est «en regardant le contexte (*ἀκολουθία*) de la spéculation (*θεωρία*) que nous comprenons» le sens de cet épisode (II, 208). Il serait facile de citer des exemples dans le *Commentaire sur le Cantique* (3; 83).

¹ Voir Hex., 124 B. «Sans rien transposer de la lettre en allégorie spirituelle nous avons suivi l'enchaînement de la nature par l'examen (*θεωρία*) approfondi du texte».

² Voir aussi *ὕψηλότερα θεωρία* (Hex. 81 C); *ἐξεταστικὴ θεωρία* (Mos. II, 310).

³ Voir Mos. II, 178, 180, 219.

Tantôt il s'agit d'une *φυσική* ou d'une *ιστορική θεωρία*, qui ont pour objet de dégager l'enchaînement (*ἀκολουθία*), des phénomènes de la nature ou des événements de l'histoire, au-delà de la simple matérialité du texte. Le plus souvent l'objet de la *θεωρία* est de dépasser les événements historiques et de saisir l'enseignement spirituel. C'est en particulier le cas dans la *Vie de Moïse* où Grégoire expose d'abord l'*ιστορία* et donne comme objet à la *θεωρία* l'interprétation du texte comme enseignant les étapes de la vie spirituelle. De même dans le *Traité sur les Psaumes*, Grégoire explique que l'Écriture n'a pas seulement pour objet de nous faire connaître des événements passés, mais de nous donner un enseignement sur la vertu, «l'interprétation historique (*ιστορική θεωρία*) étant transposée à une signification plus élevée» (II, 2, 72).

Le problème qui pourra se poser alors est celui de la relation entre l'ordre historique, chronologique, et l'ordre spirituel. Grégoire pose la question dans la *Vie de Moïse*: «Que personne ne pense qu'il y ait un entier parallélisme (*παρατεθείσθαι*) entre le récit historique et l'ordre (*εἰρμός*) de l'interprétation spirituelle (*ἡ τοῦ νοῦ θεωρία*), en sorte que, si le détail ne concorde pas, il en prenne prétexte pour rejeter le tout» (II, 49). Un cas éminent est celui des Psaumes, car ici c'est le texte lui-même qui ne respecte pas l'ordre historique. «On peut se demander pourquoi la suite (*τάξις*) du psautier ne correspond pas à l'ordre (*ἀκολουθία*) historique» (II, 11, 115). La question est déjà soulevée par Eusèbe dans son *Commentaire sur les Psaumes* (P. G. XXIII, 445 C).

La réponse de Grégoire s'inspire des mêmes principes dans les deux cas. Il faut, dit-il dans la *Vie de Moïse*, «se souvenir du but (*σκοπός*) vers lequel nous avons les yeux tournés dans notre exposé et que nous avons énoncé dans l'introduction. Si un des événements rapportés par l'histoire ne peut cadrer avec le contexte (*εἰρμός*) de l'interprétation spirituelle, nous le sauterons comme inutile à notre objet» (II, 49). De même pour le Psautier: «Nous disons, en remontant au premier but (*σκοπός*) de notre discours, que notre maître ne se soucie pas de ces choses (l'ordre historique). Et c'est le Saint-Esprit qu'il faut appeler notre maître. Son but est d'arracher à l'erreur et de tourner vers la vraie vie. En effet à celui qui poursuit un but (*σκοπός*) s'impose un ordre naturel et nécessaire qui réalise progressivement (*δι' ἀκολουθοῦ*) ce qui est poursuivi» (II, 115).

Ainsi pour Grégoire les livres saints sont-ils d'abord des livres historiques, en ce qu'ils rapportent des événements réels dont l'*ιστορική θεωρία*, la science historique dégage la chronologie. Mais dans ces livres, l'Esprit-Saint donne aussi un enseignement spirituel, concernant les étapes de la vie spirituelle. Cet enseignement spirituel comporte aussi une *ἀκολουθία*, qui peut diverger de l'*ἀκολουθία* historique, de la chronologie. Elle n'est pas arbitraire, car elle correspond à l'intention de l'Esprit-Saint, qui inspire l'Écriture. La *νοητή θεωρία* est la recherche de cette *ἀκολουθία*. C'est elle qui fait l'objet des commentaires de Grégoire sur les Psaumes, sur l'Écclésiaste,

sur la *Vie de Moïse*, sur le *Cantique des Cantiques*. L'ordre du texte, la τάξις, correspond dans certains cas à cette ἀκολουθία spirituelle, manifestant ainsi qu'elle est l'intention de l'écrivain sacré.

Mais l'objet propre de l'interprétation, de la θεωρία, reste de montrer l'ἀκολουθία. «C'est en suivant l'enchaînement (ἀκολουθία) de ce qui a été expliqué auparavant que nous sommes parvenus à l'intelligence (ὑπόνοια) de la spéculation (θεωρία) concernant ce passage» (*Mos.* II, 219). L'ἀκολουθία, la cohérence, l'enchaînement deviennent un critère de l'interprétation du texte. De même ailleurs: «L'enchaînement (ἀκολουθία) de ce qui a été expliqué auparavant conduit notre discours à l'intelligence (θεωρία) de ce passage» (*Cant.* 2, 45). Ou encore: «Tel est le sens que me paraît contenir ce passage, tel que l'enchaînement (ἀκολουθία) des explications données auparavant le suggère» (13; 179). La répétition même des expressions montre bien qu'il s'agit ici chez Grégoire d'une méthode à laquelle il revient sans cesse.

Le problème va être de faire correspondre le texte à la spéculation: «Il faut mettre en parallèle (παράθεσις) le texte scripturaire pour le faire coïncider avec le développement (εἰρμός) de la spéculation (θεωρία) exposée» (*Hx.* 77 C). C'est la question de la παράθεσις (*Hx.* 61 A): «Il est temps de mettre en parallèle (avec la doctrine) les paroles divines dans leur texte même, afin d'adapter les mots à ce qui a été enseigné (θεωρηθεῖσιν)» (6, 185). Le principe est posé au début du discours 6: «Il faut, je pense, exposer d'abord le sens contenu dans les paroles, pour adapter les paroles inspirées à ce qui a été auparavant exposé (προτεθεωρηθεῖσιν)» (6; 173)¹. Il arrive ainsi continuellement que Grégoire commence par exposer une doctrine (θεωρία) et ensuite se préoccupe de l'appliquer au texte: «Comment trouver dans le texte les pensées exposées (τεθεωρηθεῖσιν) spéculativement (δογματικῶς)» (6; 175). C'est la προθεωρία (*Eccl.* 5; 364). Cette προθεωρία est souvent un exposé spéculatif: «Selon la doctrine exposée antérieurement (προεξεστασθεῖσα), le texte philosophe sur les réalités (τὰ ὄντα)» (*Eccl.* 7; 728 A).

Il convient ici de bien situer l'originalité de Grégoire. Elle ne porte pas sur l'existence d'un sens spirituel, objet de la θεωρία. Nous avons dit que sur ce point il dépendait d'Origène. Elle ne porte pas non plus sur le principe général de l'ἀκολουθία. Déjà Eusèbe de Césarée lui avait donné une place importante. Très particulièrement, il «fait précéder l'explication de chaque Psaume d'une ἀκολουθία et il rejette toutes les explications qui n'y sont pas conformes»². C'est déjà le principe de l'εἰς σκοπός. Mais d'une part Grégoire associe le principe eusébien de l'εἰς σκοπός et l'exégèse allégorique d'Origène. En second lieu il étend le principe de l'ἀκολουθία et de l'εἰς σκοπός à des livres bibliques pris dans leur intégralité: ce n'est pas chaque psaume en

¹ *Mos.* II, 136; *Eccl.* 2; 307.

² Voir Carmel Sant, *Interpretatio Veteris Testamenti in Eusebio Caesariensi*, *Vie Spirituelle* 45, 1967, 86.

particulier, c'est le psautier qui présente une *ἀκολουθία* (I, 2; 27; II, 10, 115). Il en est de même pour l'*Hexaméron* (124 B), pour la *Vie de Moïse* (II, 49). Enfin il donne la recherche de cette *ἀκολουθία* comme objet à la *θεωρία*, ce qui ne se trouve pas chez Eusèbe, donnant ainsi à *θεωρία* un sens différent de ce qu'il avait chez les Alexandrins comme chez les Antiochiens.

Il semble qu'en tout ceci Grégoire soit influencé par la rhétorique de son temps. Nous constatons que dans ses ouvrages les plus construits, le *De mortuis*, le *De infantibus*, le *De perfectione*, l'exposé implique un but (*σκοπός*) clairement défini vers lequel la pensée procède par une suite (*ἀκολουθία*) logique. Il conçoit de même la structure des Livres Saints, en cherchant leur intention et la manière dont ils la poursuivent méthodiquement. Or l'application de la théorie de l'*εἰς σκοπός* et de l'*ἀκολουθία* avait été faite aux dialogues de Platon par Jamblique et elle persistera dans le néo-platonisme de l'école d'Athènes. Nous le voyons appliqué par Hiéroclos aux *Vers d'Or* pythagoriciens. Hiéroclos est postérieur à Grégoire, mais ils paraissent se rattacher à une même forme de néo-platonisme. Ainsi apparaît sur un point nouveau la dépendance de l'exégèse chrétienne par rapport aux méthodes d'explication littéraire de la culture de leur temps.

L'étude de *θεωρία* chez Grégoire montre d'une part qu'il reprend l'usage du mot dans les divers domaines de la science, de la mystique et de l'exégèse. Mais en même temps il met l'accent sur la *θεωρία*, en tant qu'elle représente un effort pour dégager l'*ἀκολουθία*, c'est-à-dire la loi intérieure du développement en chacun de ces domaines. La *θεωρία* manifeste à la fois le développement de l'univers matériel à partir des principes séminaux, la croissance de la vie spirituelle selon le Verbe, la suite progressive des livres de l'Écriture. Cet usage atteste à la fois une influence aristotélicienne et une influence stoïcienne. Mais il atteste surtout le dessein originel de Grégoire de donner une vision d'ensemble du monde dans la lumière de la foi, qui constitue son dessein propre et commande l'ensemble de son œuvre.

¹ Voir A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament*, pp. 87-94.

The Expectation of the Second Coming of Christ in Tertullian

V. C. DE CLERQ, Worthington, Ohio

Throughout the writing of Tertullian, the references to the second coming of Christ abound, and in all three passages where he describes the content of the *regula fidei* this belief is included: *venturum iudicare vivos et mortuos*¹. In contrast to the first coming of Christ *qui iam expunctus est in humilitate condicionis humanae*, his second coming will be *in sublimitate paternae potestatis acceptae et divinitatis exsertae*², *cum claritate*³, *cum plurima virtute*⁴. In this distinction between the two comings of Christ, Tertullian sees the key to the understanding of the messianic passages of the Old Testament. Because the Jews ignored this distinction, he says, they refused to accept Christ⁵.

Regarding the time of this glorious return of Christ, there is no doubt that Tertullian to a certain extent shared the conviction of the early christians that the Day of the Lord was not far off. Thus, in *De Spectaculis*, after condemning all profane shows and amusements, he invites the Christians rather to enjoy the shows provided by the Lord, *spectacula christianorum sancta, perpetua, gratuita*⁶, and among these the most glittering of all and the one coming up soon:

*Quale autem spectaculum in proximo est adventus Domini iam indubitati, iam superbi, iam triumphantis? Quae illa exultatio angelorum, quae gloria resurgentium sanctorum? Quale regnum exinde iustorum? Qualis civitas nova Hierusalem? At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus dies iudicii . . .*⁷.

Also, one of Tertullian's arguments against remarriage in *Ad Uxorem* reveals the same conviction. Commenting on the text *Vae praegnantibus et nutricantibus* of the eschatological discourse in the synoptical gospels⁸, he points out that widows will have none of the burdens of married women: *ad primam angeli tubam (viduae) expeditae exsiliunt . . . nulla in utero, nulla in uberibus sarcina nuptiarum*. To have succumbed to the necessities of

¹ De Praescr. haeret. 13, 5; Adv. Praxeum 2, 1; De Virgin. velandis 1, 2.

² Apolog. 21, 15.

³ De Praescr. haeret. 13, 5.

⁴ Adv. Marcionem IV, 39, 10.

⁵ See Apolog. 21, 15-17; Adv. Marcionem III, 7.

⁶ De Spectaculis 29, 3.

⁷ Ibid. 30, 1-2.

⁸ Matt. 24, 19; Luke 21, 23; Mark 13, 17.

married life once is enough, he feels, or "shall we marry daily and thus be caught by that day of terror like Sodom and Gomorrah?" After all, their blindness could be excused because it occurred *longe a saeculi finibus*, but we, Christians, today no longer have this excuse: *si quae olim detestabilia sunt penes Deum, ab iis nunc nos arceat tempus — tempus, inquit, in collecto est*¹. A similar argumentation from the fact that the time is short until the end of the world is used by Tertullian in *De Exhortatione Castitatis* 6, 1–2 and 9, 5, and in *De Monogamia* 7, 4 and 16, 4–5.

Again, Tertullian begins his apology *Ad Scapulam* with the statement that he writes this *non nobis timentes sed vobis et omnibus inimicis nostris*: we, Christians, know what is going to happen, daily we see the signs of the impending wrath of God and therefore we feel that we must warn you:

Qui ergo dolemus de ignorantia vestra et miseremur erroris humani et futura conspiciamus, et signa eorum cotidie intentari videmus, necesse est vel hoc modo erumpere ad proponenda vobis ea quae palam non vultis audire.

and:

*Omnia haec signa sunt imminantis irae Dei quam necesse est quoquo modo possumus, ut et nuntiemus et praedicemus et deprecamur interim localem esse*².

Similarly, in *De Paenitentia* 1, 3, he deplores the fact that the pagans do not know the true meaning of *paenitentia*: they know not God and consequently not the things of God. Going through life without the rudder of reason, they know not how to escape *imminentem saeculo procellam*.

However, Tertullian's expectation of the *παρουσία*, when compared with that of primitive Christianity, presents several significant differences. First of all, his writings do not bear witness to the sense of immediateness and imminence regarding the Day of the Lord, nor do we find in them the vibrant expressions of the passionate longing of the early Christians for the return of the Lord, as the Aramaic *maranatha*³. Only once does Tertullian express a prayer for the hastening of the *παρουσία* (it is also one of the very rare instances where he addresses the Lord directly). When commenting on the *adveniat regnum tuum* of the Lord's Prayer, he concludes:

*Quam celeriter veniat, Domine, regnum tuum, votum christianorum, confusio nationum, exultatio angelorum, propter quod conflictamur, immo potius propter quod oramus*⁴.

This is all the more significant as, from ca. 207 A. D. on, he became more and more committed to the tenets of Montanism, one of which was the imminent return of Christ and the establishment of the millennium. In spite of this there are no references to an imminent millennium in his later writings, from *De Fuga* and *Adversus Praxean* down to *De Ieiunio* and *De Pudicitia*. The texts on the millennium are found in earlier writings

¹ *Ad Uxorem* I, 5.

² *Ad Scapulam* 1, 2–4, and 3, 3.

³ In 1 Cor. 16, 22; Apocal. 22, 20; Didache 10.

⁴ *De Oratione* 5, 4.

as *De Spectaculis* 30; *Adversus Hermogenem* 11; *Adversus Marcionem* III, 24; and *De Resurrectione Mortuorum* 25.

Although the above quoted passages of Tertullian show that he believed the *παρουσία* to be near – *in proximo, in collecto* – other texts prove that he was by no means convinced this meant the immediate future. More than once he reminds the Christians of the sayings of Jesus and of Saint Paul regarding our absolute ignorance of “the day and the hour” of the Lord’s return. Thus he refers to Mt. 24, 36 – or Mk. 13, 22 – in *De Anima* 33, 11:

Deus itaque iudicabit . . . semel et in eum diem quem solus Pater novit, ut pendula sollicitudo fidei probetur, semper diem observans, dum semper ignorat, cotidie timens quod cotidie sperat. and in *De Resurrectione Mortuorum* 22, 2:

. . . ad diem Domini magnum, diem irae et retributionis, diem ultimum et occultum nec ulli praeter Patri notum, et tamen signis atque portentis et concussionibus elementorum et conflictationibus nationum praenotatum.

And speaking of these signs preceding the *παρουσία*, Tertullian points out that, according to Lk., 21, 28, the Lord said that when these things would happen, our redemption would only be approaching: *et tamen adpropinquare eam dixit, non adesse iam*. He then goes on, in his usual sarcastic vein, to demolish the doctrine of the Gnostics who claimed the resurrection had already taken place:

Quis ergo Dominum tam intempestive, tam acerbè excitavit iam a dextra Dei ad confringendam terram secundum Esaiam, quae, puto, adhuc integra est? Quis inimicos Christi iam subiecit pedibus eius secundum David, quasi velocior Patri, omni adhuc popularium coetu reclamante ‘Christianos ad leonem’? Quis caelo descendentem Iesum talem conspexit qualem ascendentem apostoli viderunt secundum angelorum constitutum? Nulla ad hodiernum tribus ad tribum pectora ceciderunt, agnoscentes quem pupugerunt, nemo adhuc excepit Heliam, nemo adhuc fugit antichristum, nemo adhuc Babylonis exitum flevit? Et est iam qui resurrexit, nisi haereticus?¹

In chapter 24 of the treatise, Tertullian quotes at length the passages of 1 Thess. 4–5, and 2 Thess. 2, where Saint Paul warns the Thessalonians against the belief that the Day of the Lord is near at hand. Referring to the voice of the archangel and the trumpet of God that will announce the coming of Christ, he again sarcastically asks: *Quae vox archangelì, quae tuba Dei audita iam nisi forte in cubiculis haereticorum?²*

It appears then that Tertullian makes a distinction among the signs that will precede and announce the return of Christ. Some of them are already operative: *signa eorum cottidie intentari videmus* (*Ad Scapulam* 1, 4) and *haec omnia signa sunt imminentis irae Dei* (*ibid.* 3, 2), viz. *concussiones elementorum et conflictationes nationum* (*De Resurr.* 22, 2) or *concussiones mundi et orbis, elementorum et nationum* (*Adv. Marcionem* IV, 39, 10). Other signs, however, will immediately precede the coming of Christ, viz. the return to earth of Elias, the fall of Babylon, the rise of the Antichrist and

¹ *De Resurr. Mortuorum* 22, 5–11.

² *Ibid.* 24, 7.

his battle with the saints and his defeat, then the voice of the archangel and the trumpet of God, the return of Christ to earth, and the establishment of the New Jerusalem. Of these, says Tertullian, we have seen nothing yet, and therefore the *apogovola* is not for tomorrow.

Indeed, in Tertullian's view, the Antichrist is still being restrained, and what restrains him is the stability of the Roman Empire: only when this will fall apart into ten kingdoms, will the Antichrist be revealed and begin the final persecution against the saints. In *De Resurrectione* 24, 18, while quoting verbatim 2 Thess. 2, 1-10, he adds his own interpretation; thus where Saint Paul says: *tantum qui nunc tenet, teneat donec de medio fiat*, Tertullian explains: *quis nisi Romanus status cuius abscissio in decem reges dispersa antichristum superducat?* Similarly, in *Apologeticum* 32, 1, he asserts that the Christians knew that *vim maximam universo cili imminentem, ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu retardari*.

This peculiar interpretation of 2 Thess. 2, 6-7, brings us to another aspect of Tertullian's expectation of the *apogovola*. In the above-mentioned passage of *De Oracione* 5, he takes to task those Christians of his day who prayed for the prolongation of this world: *quomodo quidem prechactum quendam saeculo postulant, cum regnum Dei, quod ut adveniat oramus, ad consummationem saeculi tendat? Optamus maturius regnare et non diutius servire*. The establishment of the Kingdom of God is inseparably linked up with the consummation of the world; therefore, to pray for the prolongation of this world is to pray against the coming of the Kingdom. But elsewhere in his writings, Tertullian admits the very thing he condemns in *De Oracione*. In the *Apologeticum*, for instance, in order to refute the accusation of lese majesty (ch. 28ff.), he stresses the fact that the Christians pray for the empire and the emperor, not only because they are commanded to do so by their sacred books¹, but also because the final cosmic catastrophe is delayed by the stability of the Roman Empire. Since they dread the horrendous calamities connected with the end of the world, they pray that they may be deferred, and thereby they support the longevity of the Roman State:

*Est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus et ita universo orbe et statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem, ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem, Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri et dum deprecamur differri, Romanae diuturnitati favemus*².

And a few chapters down, he repeats:

*Oramus pro imperatoribus, pro ministeriis eorum ac potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis*³.

¹ Apolog. 31, 1-2: *Inspice Dei voces, litteras nostras . . . scitote ex illis, praeceptum esse nobis . . . etiam pro inimicis Deum orare et persecutoribus nostris bona precari*.

² Ibid. 32, 1.

³ Ibid. 39, 2; also Ad Scapulam 3, 3: *et deprecamur interim localem esse*.

While it is difficult for us to determine to what extent Tertullian's statement represents the common attitude of the Christian communities of his day, there is no doubt that it reveals an outlook on the *παρουσία* greatly different from that of the first Christian generations. To these, the Day of the Lord was *the* event to look forward to, to long for, to pray for its hastening, because to them it meant the public exaltation and triumph of Christ the Redeemer, the full realization of the Kingdom, the completion of the salvation wrought by his death and resurrection.

But, as time went on, and the Lord tarried, the sense of immediacy faded away; some even began to doubt – as witnessed by 2 Peter 3 – and, what is even more significant, the perspective in which the Day of the Lord was seen changed radically. Instead of seeing in this day the desirable glorification of the Lord and the establishment of the Kingdom, later generations began to look to it as a day to be dreaded and to pray no longer for its hastening, but for its postponement. First of all, because their attention was drawn mainly to the aspect of judgment day for a sinful mankind, of reckoning for life's deeds, of final and irrevocable separation of blessed and doomed; and secondly, because of the terrifying happenings that would precede the *παρουσία*: wars, pestilence, famines, dissolution of the elements and conflicts of nations, the persecutions and dangers of the era of the Antichrist, the final conflagration of the universe. All this is reflected in Tertullian's writings. There are numerous references to the final judgment of God or Christ¹. In fact, one of his main arguments for the resurrection of the body is precisely the need of a plenary and perfect judgment: *haec erit tota causa, immo necessitas resurrectionis, congruentissima sc. Deo: destinatio iudicii*². He speaks about the *dies Domini magnus, dies irae et retributionis*³, and *dies ille timoris*⁴; Christ will return, he says, *cum totius mundi motu, cum orbis horrore, cum planctu omnium, sed non christianorum*⁵, and *in flamma ignis*⁶; the end of times will be marked by *vim maximam, acerbitates horrendas, formidines et prodigia de caelo*⁷.

There is one passage in which Tertullian deviates even further from the original concept of the Day of the Lord, viz. the already mentioned thirtieth and final chapter of *De Spectaculis*, which C. Mohrmann calls "a literary counterpart of Michel Angelo's Last Judgment"⁸. There he rejoices in the

¹ E. g. Ad Nationes I, 7, 29–33, and 19, 6; Apolog. 8, 1–5; 18, 3; 45, 7; 47, 12–14; 48, 10ff.; De Testim. Animae 4, 1; De Praescr. Haeret. 13, 5; 44, 1; De Spectaculis 30; De Paenitentia 3, 6; 12, 1–5; De Patientia 4, 1; Adv. Marcionem I, 27; 28, 1; IV, 30, 3; 34, 15; V, 16, 1ff.; De Resurr. Mort. 35, 6–8; 22, 1–2.

² De Resurr. Mort. 14, 8.

³ Ibid. 22, 2. ⁴ Ad Uxorem I, 5, 3.

⁵ Apolog. 23, 12.

⁶ Adv. Marcionem V, 16, 1.

⁷ Apolog. 32, 1; Adv. Marcionem IV, 39, 3.

⁸ Tertullianus Apologeticum en andere geschriften . . ., Utrecht – Brussels 1951, p. 239, note b.

prospect of the approaching return of Christ, not so much because of the glorification of the Lord and his saints, but because of the revenge and punishment overtaking the enemies of Christ and of his Church. After mentioning the triumph of Christ, the glory of the risen saints, the splendor of the New Jerusalem in the millennium, he invites his Christian readers to enjoy other spectacles, and in particular that Judgment Day:

Quae tunc spectaculi latitudo? Quid admirer? Quid rideam? Ubi gaudeam, ubi exultem, spectans tot ac tantos reges . . . in imis tenebris congemescens? Item praesides persecutores dominici nominis, saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra Christianis liquescentes. Quos praeterea? Sapientes illos philosophos . . . etiam poetas . . . tragoedi . . . histriones . . . auriga . . . zystici . . .

But above all he wants to gorge on the sight of the punishment of those who raged against the Lord Himself:

. . . malim ad eos potius conspectum insatiabilem conferre qui in Dominum desaevierunt. Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuariae filius, sabbati destructor, Samarites et daemonium habens; hic est quem a Iuda redemistis, hic est ille harundine et colaphis diverberatus, sputamenti dedecoratus, felle et aceto potatus . . . Ut talia spectes, ut talia exultes, quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit? Et tamen haec iam quodammodo habemus per fidem spiritu imaginante repraesentata.

Again, the question may be asked to what extent these revengeful sentiments of Tertullian are representative of the Christian mentality of his day. At any rate, his writings are a witness to the changed outlook on the Day of the Lord and the expectation of the *παρουσία*. At the same time, these same writings have undoubtedly influenced later generations, to whom the *Dies Domini* has become the *Dies iudicii*¹.

¹ In St. Cyprian, for instance, *dies iudicii* is mentioned more than 30 times and, more often than not, is used as a motive of fear for good moral conduct.

Verbum sive Sermonem Dei in Veteris Testamenti theophaniis semper visum fuisse

E. EVANS, Scalby

Verbum sive Sermonem Dei, Dominum et Salvatorem nostrum Iesum Christum, patriarchis in nomine Dei visum, in prophetis semper auditum fuisse, eos qui prisca religionis Christianae aetate fidei stabiliendae posterisque tradendae studerent scriptores paene universos credidisse exemplisque Veteris Testamenti confirmasse, vix unum atque alterum arbitror esse quin sciat. Paulo maiorem eorum suspicor esse numerum qui Novi Testamenti ea loca ubi eadem subiacere videatur doctrina, sive sua incuria sive per exegetarum dissimulationem praetermissa atque oblivioni tradita, ad ecclesiasticorum scriptorum defendendas rationes adhiberi posse raro vel nunquam perceperint. Tria igitur hoc brevi mihi temporis spatio proposui facienda: primo ut quam solidis ea doctrina nitatur fundamentis ipsis priscorum scriptorum verbis demonstrem: deinde – quod opus mihi iam provectionis aetatis homini nunquam perficere licebit – eam natu minori alicui fortasse persuadeam ut investigandam suscipiat quaestionem, num bono iure effectum fuerit ut quae tot tamque praeclaris ingeniis sacrae scripturae interpretandae placuerit ratio, ea omnino quantum videtur iamdudum ex hominum evanuerit memoria: postremo, nisi quidem tempus mihi defecerit, ut unum praecipue ab interpretibus diu vexatum Novi Testamenti locum eum in modum explicari posse doceam quem ipsarum scripturarum sensui haud incongruum spero futurum.

Ergo ut a Tertulliano incipiam, qui totam eam rem ita quidem exponendam exemplisque illustrandam duxit tanquam ab omnibus iam pridem accepta sit et comprobata, ipsius haec verba citari possunt:

*Nec putes sola opera mundi per Filium facta, sed et quae a Deo exinde gesta sunt.*¹

Qui mox singulas res a Filio gestas hunc in modum rettulit:

Filius itaque est qui ab initio iudicavit, turrem superbissimam elidens linguasque disperdens², orbem totum aquarum violentia puniens, pluens super Sodomam et Gomorram ignem et sulphurem Dominus a Domino. Ipse enim et ad humana semper colloquia descendit, ab Adam usque ad patriarchas et prophetas, in visione in somnio in speculo in aenigmate ordinem suum praestruens ab initio semper quem erat persecuturus in finem. Ita semper ediscebat et Deus in terris cum hominibus conversari, non alius quam Sermo qui caro erat futurus.

¹ Tert. Adv. Prax. 16.

² Quaero an legere possis *dispergens*, ubi LXX Gen. 11, 8 *διέσπειρεν*.

Neve quis suspicetur raro eum scriptorem et solummodo ad nova quaedam sustentanda argumenta eas adhibere rationes, audite quae adversus Marcionem scripserit:

*Nam et profitemur Christum semper egisse in Dei Patris nomine, ipsum ab initio conversatum, ipsum congressum cum patriarchis et prophetis, Filium Creatoris, Sermonem eius, quem ex semetipso proferendo Filium fecit, et exinde omni dispositioni suae voluntatis praefecit*¹.

et quae adversus Iudaeos:

*Nam qui ad Moysem loquebatur ipse erat Dei Filius qui et semper videbatur: Deum enim Patrem nemo vidit unquam et vixit; et ideo constat ipsum Dei Filium esse locutum*².

Quin etiam per totum illud adversus Marcionem quod conscripsit opus, et praesertim libro quarto, id sibi proponit demonstrandum, Christum eum qui in Evangelio appareat, qui multa discipulis multa Iudaeis locutus fuerit, eundem esse qui in Paradiso cum Adam sit conversatus, qui per totum Vetus Testamentum in Dei nomine et in sua ipsius persona patriarchis regibus prophetis fuerit revelatus: immo eundem esse quocum in secessu montis Moyses sit collocutus, quem et in caelesti suggestu sublimem atque excelsum Esaias aspexerit, audieritque a potestatibus invicem sibi respondentibus Dominum ter sanctum nuncupatum.

Quam sententiam ne quis adventiciam suoque ipsius sensui a Septimio nostro accommodatam existimet, in ipsa fidei regula recensenda haec scribenda censuit:

*Id Verbum Filium eius appellatum in nomine Dei visum esse a patriarchis, in prophetis semper auditum*³.

Attamen ante forsitan sexaginta annos sanctum martyrem Iustinum in eundem sensum ea Veteris Testamenti loca explicasse invenimus. Qui in Apologia priore⁴ Iudaeos coram imperatoribus inculpat qui usque adhuc Deum illum innominabilem in rubo cum Moyse collocutum arbitrentur: quamvis re vera λόγος fuerit ille sive Verbum Dei, qui cum Filius eius sit, et angelus vocetur et apostolus Patris a quo nuntius emissus fuerit. Idem Iustinus cum Tryphone Iudaeo de tribus eis viris disputans⁵ qui ad quercum Mambre Abrahami hospitio usi fuerant, neque homines eos neque angelos Tryphoni assentitur affirmanti fuisse: unum enim eorum esse quem patriarcha Dominum nominet, ceteros angelos: angelis mox ad Lot ex urbis incendio eripiendum Sodomam profectis, Dominum apud Abraham moratum deprecationi eius animum intendere: postero autem die angelis circa Loti salutem filiarumque eius occupatis, super flagitiosas civitates ignem et sulphurem e caelo deduxisse Dominum a Domino, Filium scilicet a Patre.

¹ Tert. Adv. Marc. II 27.

² Tert. Adv. Iud. 9.

³ Tert. De Praesc. Haer. 13.

⁴ Iust. Apol. I 63.

⁵ Iust. Dial. 56 sqq.

Filium igitur fuisse qui cum Abraham colloqueretur, Filium qui civitates everteret: angelos sine Domino solos in nequissimam descendere civitatem non dedignatos esse. Eundem Filium et Verbum Dei Iustinus fuisse docet qui Iacobo de ovibus generandis consilium dederit, quocum is tota nocte sit luctatus, qui ei et in somnio apparuerit: eundem ex rubo cum Moyse collocutum, in secessu Sinai montis gloriae eum ac bonitatis suae in transitu compotem fecisse, eundem tanquam principem exercitus Domini in Iordane fluvio Iesum bar Nun ad fortitudinem fiduciamque corroborasse.

Ineffabilis enim inquit Pater et universorum Dominus neque alicubi venit neque in Paradiso ambulavit, sed ibidem semper manet: neque igitur patriarchae nec quisquam alius ex hominibus ineffabilem Patrem et universorum Dominum videre potuit: eum autem eos videri manifestum est qui secundum eius voluntatem Filius eius sit et Deus, qui et dum dispositioni ministrat Patris angelus aliquando vocari videatur.

Sane fatendum est haud sine periculo eas iniri rationes, si quis ita eas proferat ut Patrem tanquam alterius atque Filium status Deum superiorem quique a nullo praeter seipsum nosci possit effingat, Filium vero alterius ac Patrem inducat naturae, qui solus apud homines quicquam agere, solus a quoquam cognosci valeat: illud enim gnosticis sapere poterat, hoc arianismum. Quod periculum cum sanctus martyr vix animadvertisse videatur, Tertullianus et percepit et habili quadam sensus sui immutatione dissimulavit¹.

Quibus de rebus quid Theophilus censuerit Antiochenus, quid Lugdunensis Irenaeus, invitus enarrare supersedeo, siquidem ad ea mihi properandum esse sentio quae quarti quibusdam saeculi placuerunt scriptoribus.

Bina praecipue illius aetatis testimonia ideo citanda ducebam ut manifestum fieret eas de quibus disputamus res et in oriente et in occidente, non modo apud Graecos verum etiam apud Latinos, tam profundas id temporis demisisse radices ut sine ulla demonstratione et quasi corrente calamo ad aliarum rerum probationem usurpari possent. Eusebius enim Pamphili, ut eis responderet qui Christianismum tanquam nuper inventum ideoque contemnendae novitatis cavillabantur, Dominum Deum adducit qui cum Abraham colloquitur, qui totius orbis terrarum iudex esse agnoscitur, qui super Sodomam et Gomorram sulphurem atque ignem de caelo pluit, Dominus a Domino: usitata ea adhibet testimonia ubi sub hominis forma Deus cum Iacobo luctatur, ubi Iesu bar Nun obviam is venit qui Exercitus Domini Principem se profitetur: quae omnia hunc fere in modum interpretanda existimat:

*Si enim ingenua ea atque immutabilis Dei Omnipotentis substantia nullo modo rationi consentaneum sit ut in hominis speciem demutari potuerit . . . Deus ille et Dominus, totius terrarum orbis iudex, si quando sub humana videatur forma, quoniam nullo modo fas est ut primaria ea universarum rerum causa fuisse dicatur, quomodo quisquam alius fuisse putandus est nisi Verbum eius et Filius qui ante omnia genitus fuerit?*²

¹ Tert. Adv. Prax. 16.

² Euseb. H. E. I 2.

Quibus mox, post alia complura eius rei exempla, haec addit:

Itaque in primordio Christum fuisse et quibusdam, ne dicam omnibus, Verbum divinum apparuisse, haec in compendio dicta sint.

Talia ex oriente. Ex occidente Prudentius, vir Hispanus et laicus, in eo versuum contextu quem vix bono iure Apotheosin appellat – re vera enim nullo modo de homine in deum mutato, ceterum de Verbo Dei homine facto, contra Sabellianos aliosque disputat – ducentis ferme quibus orditur versibus paene omnia ea commemorat quae Tertullianus, mirabile dictu, multo magis perspicue adversus Praxeum litteris mandavit: nec mihi dubitandum videtur quin Prudentio cum versus eos faciebat opus illud Septimianum unaque is quem de anima conscripserat liber praesto et intra manus fuerint. De quibus autem disputamus rebus perpauca citasse satis fuerit.

*Nam Filius hoc est
quod de Patre micans se praestitit inspiciendum
per species quas possit homo comprehendere visu.
nam mera maiestas est infinita, nec intrat
obtusus aliquo nisi se moderamine formet.
hoc vidit princeps generosi seminis Abram,
iam tunc dignati terras invisere Christi
hospes homo, in triplicem numen radiasse figuram.
hoc colluctantis tractarunt brachia Iacob.
ipse dator legis divinae accedere coram
iussus, amicitiae collato qui stetit ore
cominus, et sacris coniunxit verba loquelis¹.*

Idem mox post alia quibus tanquam pressis vestigiis Tertullianum secutus est, hunc in modum concludit:

*Quid apertius, absque aliena
quam sumat facie, Verbum non posse videri?
posse tamen cum malit idem, nunquam Patre viso,
terrenis oculis habitu se ostendere nostro:
saepe et in angelicas vel mortales moderatum
induci species, queat ut sub imagine cerni?*

Quibus statim haec adiungit:

*Hoc Verbum est, quod vibratum Patris ore benigno
sumpsit virgineo fragilem de corpore formam.*

Hilarius Pictaviensis² satis perspicua quae in hanc sententiam conscripsit necessario pratermitto: ad quintum enim saeculum scriptoremque omnium praestantissimum oportet transire.

Sanctum Augustinum – Hipponensem dico, non Cantuariensem nostrum – totam hanc rationem subvertisse neque ullo modo assentiri Christum in sua persona patribus apparuisse, utrum dictum a quopiam audierim an alicubi scriptum invenerim iam non recorder. Quod vereor ut verum sit. Perpauca

¹ Prud. Apoth. 23 sqq.

² Hil. De Trin. XII 36, 37.

enim ea de re inter eius scripta reperire potui, nisi quod uno tantummodo loco¹ ubi de tribus eis viris quaestio est sive angelis in quibus ad quercum Mambre Abrahæ Dominum apparuisse legimus, multo credibilius esse existimat Abraham in tribus, Lot in duobus viris, ipsum Dominum agnovisse, quem etiam cum adhuc homines eos esse putarent, per singularem numerum Dominum appellare potuerint: fuisse profecto aliquid quo hospites ei ita excellenter ut in eis eodem modo atque in prophetis esse assoleat Dominum fuisse quivis hospitio eos acciperet dubitare non posset: ideo aliquando pluraliter eos viros, aliquando singulariter Dominum nominatum. Quin etiam scripturam ipsam in epistula ad Hebraeos angelos eos fuisse docere, ubi cum hospitalitas laudetur, *Per hanc, inquit, etiam quidam nescientes angelos hospitio receperunt*².

Verumtamen et alibi idem sanctus pater cum in Vetere Testamento Deus inferatur iudicaturus, haud evidenter Christi monstrari personam censet, attamen ex testimoniis quibusdam ubi Dominus Deus loqui dicatur Christum esse qui locutus sit haud dubium esse profitetur. Praeter duo haec loca numquid aliud scripserit quod ad hanc rem pertinere potuerit nescio: forsitan autem conicere possis sanctum patrem neque fortiter premendum hoc argumentum neque conceptis verbis impugnandum duxisse: cuius incuria sive dissimulatione factum esse potuerit ut inter discipulos eius, qui sumus paene universa Christiana posteritas, res ac rationes toti Christiano orbi olim comprobatae iam ex hominum memoria evanuisse videantur.

Quod utrum recte ac vera ratione factum fuerit aliis relinquo investigandum. Id tamen non silentio praetermittendum duxi, duobus fortasse Novi Testamenti locis eiusmodi aliquid subintellegi posse.

Primum, ubi Dominus noster, *Abraham, inquit, pater vester exultavit ut videret diem meum, vidit et gavisus est*³: et paulo post, *Antequam Abraham fieret ego sum*: manifeste ad eum locum animadvertit ubi Abram sacrificio facto, ipso Domino in sopore noctis conspecto, promissiones atque foedus accepit⁴. Item ubi sanctus apostolus, *Bibebant autem, inquit, de spiritali consequente eos petra, petra autem erat Christus*⁵, Israelitas in deserto comitem viae Christum habuisse videtur asseverare. Quibus locis et illum coniecti posse suspicor ubi idem apostolus Christum scripsit cum in forma Dei esset non rapinam arbitratum fuisse esse se aequalem, vel paria, Deo⁶. Saltem enim quantum ego video, si haec ad theophanias, haud unam tantum sed omnes, pertinere putentur, in illo vocabulo ἀρπαγμός, quod recte vertitur rapina (anglice 'robbery'), falso ἐρμαιον (anglice 'prize'), vix ulla postea latebit difficultas: siquidem haec iniectio sine ullis ambagibus ad divinam

¹ Aug. De Civ. Dei XVI 29.

² Heb. 13, 2.

³ Ioh. 8, 56.

⁴ Gen. 15, 7–21.

⁵ I Cor. 10, 4.

⁶ Phil. 2, 5–11.

Christi gloriam atque dignitatem pertinebit, quam ut pristino eo aevo patribus monstraret non rapinam arbitratus fuerit: id est, cum se patribus visibilem faceret, Dominumque vocari pateretur, nullo modo de Patris sui honore atque gloria quicquam surripiendi sibi conscius fuit, sed eius quæ semper sua fuerat divinae dignitatis compotes eos homines faciebat: quapropter tanto magis insignis ea futura erat humilitas qua postea accepta forma servili semetipsum exinanivit, factus et obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, tantoque magis praeclarum nomen illud a Deo accepit quod est super omne nomen, una cum totius generis humani totiusque coetus caelestis laudibus et observantia.

The Ray, the Root and the River

A Note on the Jewish Origin of Trinitarian Images

JOSEPHINE MASSINGBERD FORD, Notre Dame, Indiana

The great controversy over the text of the fourth chapter of Cyprian's *De Unitate Ecclesiae* may have distracted scholars from considering in detail another interesting feature in this treatise, namely, the perspicacity whereby Cyprian took the analogies traditionally used to illustrate unity and plurality in the Trinity and applied them to the unity and plurality within the Church. Before remarking on the important theological implications of this it would seem well to trace the origin of these analogies, that is, of the Sun, the Tree and the Stream.

Cyprian must have been fully aware that he had taken these three similes from his master Tertullian's thesis, *Adversus Praxean*, in which Tertullian defends both the distinction of persons in the Trinity and also their unity. It is convenient to place the germane texts of Tertullian's *Adversus Praxean*¹ and Cyprian's *De Unitate*² side by side.

Tertullian, Adv. Prax. 8:

... quia Ego et pater unum sumus. haec erit *πρὸς βολή* veritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus filium a patre sed non separatum. protulit enim deus sermonem, quemadmodum etiam paracletus docet, sicut *radix fruticem et fons fluvium et sol radium*: nam et istae species *πρὸς βολαί* sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt. nec dubitaverim filium dicere et radicis fruticem et fontis fluvium et solis radium, quia omnis origo parens est et omne quod ex origine profertur progenies est, multo magis sermo dei qui etiam proprie nomen filii accepit: nec frutex tamen a radice nec fluvius a fonte nec radius a sole discernitur, sicut nec a deo sermo. igitur secundum horum exemplorum formam profiteor me duos dicere deum et sermonem eius, patrem et filium ipsius: nam et radix et futex duae res sunt sed coniunctae, et fons et flumen

Cyprian, De Unitate 5:

... episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur, quomodo solis multi radii sed lumen unum, et rami arboris multi sed robur unum tenaci radice fundatum, et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine. auelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit. ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit: a fonte praecide riuum, praecisus arescit. sic et ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos

¹ Text: Tertullian's Treatise against Praxeas, edited by Ernest Evans London 1948.

² Text: CSEL 3, 1, Cyprian, Opera, ed. G. Hartel, Vienna 1868. Where the English translation is quoted the citations are taken from St. Cyprian, The Lapsed, The Unity of the Catholic Church, translated and annotated by Maurice Bévenot S. J., London 1957.

duae species sunt sed indivisae, et sol et radius duae formae sunt sed cohaerentes. omne quod prodit ex aliquo secundum sit eius necesse est de quo prodit, nec ideo tamen est separatum. secundus autem ubi est, duo sunt, et tertius ubi est, tres sunt. tertius enim est spiritus a deo et filio, *sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio:* nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit. ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et oeconomiae statum protegit.

porrigit: unum tamen lumen est quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur. ramos suos in uniuersam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter riuos latius pandit: unum tamen caput est et *origo una et una mater* fecunditatis succosibus copiosa: illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur.

Here one finds the same analogies and *mutatis mutandis* the same principle, unity in plurality, expressed.

Cyprian clinches his argument and brings his similes to a climax, interweaving them with the mystery of the Trinity, when he states: . . . *ego et pater unum sumus. et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: et tres unum sunt. et quisquam credit hanc unitatem de divina firmitate venientem, sacramentis caelestibus cohaerentem scindi in ecclesia posse et voluntatum confidentium divortio separari?* (*De Unitate* 6, lines 4-9).

In this passage the important phrase *hanc unitatem de divina firmitate venientem* places the origin of the unity in plurality of the Church in the unity and plurality of the Godhead, declaring, it would seem, an "ontological" union between them. The next phrase *sacramentis caelestibus cohaerentem* Bévenot¹ translates 'welded together after the celestial pattern' and he adds the explanation 'i. e., the oneness of the Trinity'². Poukens translates 'resting on divine precepts'³. But perhaps the unity is closer than either of these translations suggest. *Cohaerere* may be used in the sense of 'adhering to' (with the dative) or 'to depend upon, be vitally connected with' (with the ablative). If this is so then Cyprian's thought progresses from the origin of the unity (*venientem*) to the cause of the preservation of that unity (*cohaerentem*). The unity of the Church is not able to be broken just as the Word cannot be severed from the Father (compare *Adversus Praxean* 8, lines 35ff.) and Christ is the agent through whom this quality of the Trinity is inherited and possessed by the Church.

This idea is expanded in *De Unitate* 7 when Cyprian takes another figure, namely, the seamless tunic of Christ, to illustrate this unbreakable unity of the Church. The tunic appears to signify the twofold nature of Jesus, the upper part referring to His divinity, and it is from this upper part (*de superiore parte*) that there emanates the power of unity which He brings to the Church. The passage reads as follows: *Hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ostenditur quando in evangelio*

¹ Bévenot, op. cit., p. 49.

² Ibid. note 55, p. 109.

³ Ibid. note 55, p. 109.

tunica Domini Jesu Christi non dividitur omnino nec scinditur . . . unitatem ille portabat de superiore parte venientem id est de caelo et a patre venientem quae ab accipiente ac possidente scindi omnino non poterat, sed totam simul et solidam firmitatem inseparabiliter obtinebat . . . (lines 11–13 and 19–23).

In this way Cyprian sees the heavenly nature (the divinity) of Christ as the concrete link between the unity and plurality of the Trinity and the unity and plurality of the Church.

This profusion of similes and their similarity to Tertullian's methodology for understanding the Trinity requires us to seek more precisely into their ultimate origin and thereby perhaps to gain a greater insight into the truths of this doctrine.

It is well-known that the similes of sun, the tree and the river are found in Tertullian and then in Hippolytus, who shows that the Noetians used similar analogies but interpreted them in a different way, in the Apologists. Justin Martyr refers to God appearing to Moses in the burning bush and then speaks of the generation of the Son from the Father¹: *καὶ ὅποιον ἐπὶ πυρὸς ὁρῶμεν ἄλλο γινόμενον, οὐκ ἐλαττωμένον ἐκείνου ἐξ οὗ ἡ ἀναψις γέγονεν, ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ μένοντος, καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀναφθὲν καὶ αὐτὸ ὄν φαίνεται, οὐκ ἐλαττώσαν ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἀνήφθη.*

Later in the *Dialogue* he links the deity of Christ with the appearance of God in the burning bush and in the same chapter speaks of the inseparableness of Christ from the Godhead: *. . . ὅνπερ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου φασὶ φῶς ἐπὶ γῆς εἶναι ἀτμητον καὶ ἀχώριστον ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ· καὶ διὰ τὴν δύσιν, συναποφέρεται τὸ φῶς. . . καὶ παραδείγματος χάριν παρειλήφειν τὰ ὡς ἀπὸ πυρὸς ἀναπτόμενα πυρὰ δ' ἕτερα ὁρῶμεν, οὐδὲν ἐλαττωμένον ἐκείνου ἐξ οὗ ἀναφθῆναι πολλὰ δύνανται, ἀλλὰ ταύτου μένοντος* (128).

Such a strong tradition for the use of these similes allows one to ask whether they were chosen at random or whether, especially in the case of Justin, they were chosen for a particular reason, for example, if they happened to be familiar to the opponents. In short, one may ask whether it is possible to trace them back to a precedent for describing a *certain type* of unity and plurality connected with the deity in this way. Might also the "heresy" of the Noetians lie in this origin?

It is possible that the similes of the sun, tree and stream may have originated from Jewish symbolism portrayed by the *menorah*, the seven branched candlestick, which was popular from the time of the temple of Zerubbabel and which was used to describe or symbolise the unity of the deity and of Israel as a nation. The *menorah* is a frequent symbol on Jewish tombs and elsewhere and there is some evidence that it was used by Christians².

¹ Justin, *Dialogus* 60–61 (PG 6, cols. 613–616).

² *Ibid.* 128, cols. 773–6.

³ For a full discussion see E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. 4, New York 1954, pp. 71–98. See also *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 3, pp. 215–223, where the Christian usage is discussed.

However, the point which is important for the present discussion is found in the fact that the *menorah* was originally a tree, the tree of life, the bearer of lights rather than fruits¹. Thus in the *menorah* the symbol of both light and its rays and tree and its branches are combined. This is suggested by the very description of the candlestick in Exodus 25, 33.

... three cups made like almonds, each with capital and flower, on one branch, with three cups made like almonds ...

שלשה גבעים משקדים בקנה האחד כפתור ופרח ושלשה גבעים משקדים

Both the "branches" and the "flowers" suggest that the candlestick was designed to represent a tree to the people.

But the *menorah* appears also to have been a symbol of fire². Goodenough refers to an inscription over a *menorah* at Venosa in Apulia which probably means "of fire"³. The combination of fire and tree may originate in the burning bush. Now the latter was the symbol of God "who dwelt in the bush"⁴. There is, therefore, support for the fact that the *menorah* was the symbol of the one God of Israel and inscriptions appear to confirm this. Goodenough cites several examples. There is a fragment of a column in Henchir Fuara in Algeria and written on the *menorah* is "Deus Abraham. Deus Isaac"⁵. Other inscriptions read

"I am Jehudah, the (am) I"⁶ — אנה יהודה ה? אנה.

Another inscription may read "Image of God who sees"⁷.

This one appears to recall Zechariah 4, 10 where the seven lights of the *menorah* are explained in the LXX:

"These seven are the eyes [of the Lord] which look upon all the earth . . ."

The seven lights make up the image of God. Thus Goodenough concludes "... various inscriptions lead us to believe that the *menorah* was the symbol of God and that it symbolised God by virtue of its lights."⁸

It would seem that this type of symbolism is the background to Revelation 1, 12-17.

"Then I turned to see the voice that was speaking to me, and on turning I saw the seven golden lampstands and in the midst of the lampstands one like a son of man, clothed with a long robe . . . his eyes like a flame of fire . . . in his right hand he held seven stars, from his mouth issued a sharp twoedged sword, and his face was like the sun shining in full strength."

¹ Ibid. p. 73 and plates 2-4. Compare Geo Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Uppsala 1951, pp. 61-67 and also S. A. Cook in the *Palestinian Exploration Fund*, 1903, pp. 185f.

² Goodenough, op. cit., p. 81.

³ Ibid., p. 81 and plate 7.

⁴ Ibid., p. 73.

⁵ Ibid., p. 82.

⁶ Cook, op. cit., p. 185.

⁷ Goodenough, op. cit., p. 79. Spyridiakes supposed this to be Christian.

⁸ Ibid., p. 82.

It would appear that the Apocalypse of John places this Son of Man amidst the symbolism of the deity.

In view of this evidence one may ask whether it was the *menorah* and its symbolism which invited Justin to explain the Christian Trinitarian beliefs to his Jewish opponent. Just as the *menorah* was connected with the burning bush and the unity of the deity, so Justin began his argument from the burning bush and then proceeded to argue from the analogies of light from light *et cetera*.

This interpretation may be confirmed by a consideration of Philo's allegorical explanation of the candlestick. Philo sees the Logos of God as the central shaft of the *menorah*:

"The same (the Word) is clearly shewn, I think, in the holy candlestick also, which is wrought with six branches, three on each side, and itself in the middle makes the seventh, dividing and separating the threes . . . For the One, alone and absolutely pure, has begotten the Seven, whom no mother bore . . ." (*Heres* 216)¹. In the next paragraph, still in the same context, he speaks of the Logos as the outflowing of God's nature and sees the function of that Stream to permeate all things as a creative and cohesive force in the universe. In this section Philo sees the central planet, symbolised by the central shaft of the candlestick, to symbolise both the sun and the Logos both of which give light to the earth. This theory as a whole is, of course, the basis of the Logos theory of the early Greek Fathers but for the present discussion it is interesting that the image of the sun has now been added to that of light and tree.

But when Philo sees the *menorah* as the image of God, Light from Light, he sees it also as the presence of God in the world at once as its ruler and as the priest leading the world back to God. The Logos is the true High Priest and Saviour of men and it does not matter that there is no longer a human priest in the Temple. In the idea of "ruler" one hears an echo of the idea of *monarchia* in Tertullian (*Adversus Praxean* 3 and 4). However, over and above this "the Holy One . . . was constrained to dwell with mortals in the light of the lamp" . . . and so a "pure *menorah*" came down from heaven . . .² It would seem that here we have sufficient material with which the Christians could express the theological implications of the historical event of Jesus, the Light of the World, the *menorah* which came down from heaven³. Indeed, Clement of Alexandria sees the *menorah* as the sign of Christ: "Ἐκεῖ δέ τι καὶ ἄλλο αἶνιγμα ἢ λυχνία ἢ χρυσὴ τοῦ σημείου τοῦ Χριστοῦ, οὗ τῷ σχήματι

¹ Loeb Translation, F. H. Colson and G. H. Whitaker, Cambridge, Mass. 1958.

² Goodenough, *op. cit.*, p. 91.

³ One *menorah* from Carthage shows Christ with the *menorah* in reverse at His feet (Goodenough, *op. cit.*, vol. 3, plate 957). Tertullian and Cyprian could have been influenced by this symbol even if they had not known the Apologists. The present writer has suggested that Tertullian may have been influenced by Jewish thought, 'Was Montanism a Jewish-Christian Heresy?', *Journal of Ecclesiastical History* 17, 1966, 145-158.

μόνω, ἀλλὰ καὶ τῷ φωτεμβολεῖν . . . (Stromata V, 5, 35, 1; GCS 52 [15], p. 349, 9–11).

But the philosophical reflection on the *menorah* may not have been influential only with regard to Trinitarian teaching but also with regard to ecclesiology.

The *menorah* while, apparently, primarily a symbol of the unity and sovereignty of God was also of cosmic significance. We have referred to the *menorah* symbolizing the sun with two groups of three lights on each side, an idea which also occurs in Josephus¹. The seven lights are taken to represent the seven planets. Further the *menorah* has greater significance in that the structure of the *menorah* reflects the fact that the heavens themselves are a unit, though containing so many members². Thus here we have returned to a certain type of unity in plurality.

The most striking sentences are:

“(Ex. 25, 30b [Heb. 31b]) Why is it that the shaft and the branches and the bowls (and) the knops and the lilies were all “of that” (of one piece)? (Since) the theologian was all-wise, he clearly knew in his wisdom that the heaven itself is a harmony and union and bond of all those things which are in heaven, just as the limbs which are arranged in the body are all adapted (to one another) and grow together” (paragraph 74), and:

“For nothing sublunary (stands) by itself but everything small or large is wont to be elastic, as if (affected) by the wonderful artificer, the invisible Logos in heaven. And the talent is likened to unity (because) the heaven is one and is not like anything else in its shape or powers . . .” (paragraph 81).

Here we have a thought, which is similar to St. Paul's idea of the cosmic influence of Christ (e. g., Colossians 1, 15–19) and also to the Church as the Body of Christ (1 Corinthians 12, 12–26).

It is not a difficult transition from this idea to Cyprian's view of the Church as a heavenly reality, one yet many. As the Logos, the central shaft of the *menorah*, is the cosmic unity, so Christ for Cyprian is the agent of unity for the Church. Yet there is one further interesting link between what Philo says of the Logos and Cyprian's method of describing the unity of the Church.

We have mentioned the seamless tunic of Christ and the fact that Cyprian sees this as the source or symbol of unity. There is a similar thought in Philo. In a passage concerning the high priesthood and the Logos one reads: “... ‘He does not tear his garments’ for the Logos of God (ὁ τοῦ ὄντος λόγος) is the bond of all things, as has been said, and holds together all the parts, and prevents them by its construction from breaking apart and becoming separated.”³

¹ Josephus, Bell. Jud. V 217 and Ant. III 144f. ² Philo, Quaestiones in Exod. II 73–81.

³ E. R. Goodenough, By Light, Light, London 1935, p. 102f.

The "highest" Logos put on the four elements as a garment¹, and became the binding force within them. Indeed, he performs a function similar to the upper part of the seamless tunic, that is, the heavenly nature of Christ, which makes the unity of the people of God: *at vero quia Christi populus non potest scindi, tunica eius per totum textilis et cohaerens divisa a possidentibus non est: individua, copulata, conexa ostendit populi nostri qui Christum induimus concordiam cohaerentem, sacramento vestis et signo declaravit ecclesiae unitatem.* (*De Unitate* 7, lines 9-14).

The seamless robe of Christ in John 19,23 may reflect the robe of the high priest in Exodus 31,10; Leviticus 21,10 and Ecclesiasticus 50,11 which according to Josephus (*Ant.* III 179-187) had cosmic significance. Compare John 17,19 and Apocalypse 1,13 to which we have already referred.

Thus, to sum up, when Cyprian speaks of the sun, the tree and the stream and then speaks of the robe of Christ he may be using similes all of which were associated with the Logos.

There is one last point. Cyprian refers to the Church as a woman and spouse (*De Unitate* 5) and curiously mingles this metaphor with those of the sun, the branch and the stream. These, too, may be influenced by the *menorah*. In the *Zohar* the *menorah* is compared to a bridegroom illuminating his bride (compare *De Unitate* 6). But added to this in *De Congressu* 8, where Philo speaks of the heavenly pattern of the *menorah*, he refers to Sarah who is compared to the *menorah* "whose light in the proper sense, and in the ideal form of the *menorah* shines only to God." As Goodenough comments "... the menorah has temporarily ceased to stand for the planets, and is a symbol of the saving 'female principle'"². The "saving female principle" for Cyprian is the Church, hence he says: "You cannot have God for your Father if you have not the Church for your mother" (*De Unitate* 6).

For the writers of the *Zohar* and other Jewish and some Christian mystics the saving principle and the feminine aspect of the deity is the *Shekinah*, the celestial Mother, who is intimately associated with the matriarchs: for Cyprian it is the Church perhaps modelled on Mary, the antitype of Sarah.

Thus Cyprian in *De Unitate* 4-8 appears to reflect on the reality of the unity of the Church as portrayed in St. John's Gospel, namely, that the Church may be one "... even as thou, Father, art in me, and I in thee" (John 17: 21 compare *De Unitate* 6) and on the cosmic Christ of St. Paul "in whom all things hold together" (Colossians 1, 17 compare Ephesians 1, 10 *et cetera*). It might also be suggested that Cyprian regarded Peter as akin to Abraham who by proclaiming the unity of God's name is said to

¹ The garment of God is a fairly frequent feature in Jewish thought, compare L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 3, Philadelphia 1911, p. 35 and also vol. 1, 1909, p. 8.

² Goodenough, *op. cit.*, p. 85

have united the whole world together "like a person who sews a rent together."¹

Such an exalted idea of the unbreakable unity of the Church is a source of wonder to Cyprian and can be so to us, as Cyprian says: . . . *magna Dei propter salutem nostram benignitas pariter et pietas, ut non contentus quod nos sanguine suo redimeret adhuc pro nobis amplius et rogaret. Rogantis autem desiderium videte quod fuerit, ut quomodo unum sunt pater et filius, sic et nos in ipsa unitate maneamus: ut hinc quoque possit intellegi quantum delinquat qui unitatem scindit et pacem, cum pro hoc et rogaverit Dominus volens scilicet plebem suam vivere, cum sciret ad regnum Dei discordiam non venire* (*De Dominica oratione* 30, compare 23 and *Epistula* 74,10).

Whether the origin of the Ray, the Root and the Stream² did lie in the symbolism of the *menorah* must remain a hypothesis, yet the fact that the Jews suddenly gave up using this symbolism³ and that there are few references in the later Jewish writings concerning it, might make this "borrowing" on the part of Christians to explain their Trinitarian beliefs not wholly improbable.

¹ This is more fully discussed in the author's *Thou art 'Abraham' and upon this rock . . .*, *Heythrop Journal* 6, 1967, 289-301.

² As well as the 'Stream' of the Logos the Tree of Life is connected with streams of waters, compare, *Rev.* 22, 1-2, *Geo Widengren*, *op. cit.*, 5, 15, 19 and also *Mircea Eliade*, *Patterns in Comparative Religion*, translated by Rosemary Sheed, 2nd. printing, New York 1965, 193 f. and 285 f.

³ Goodenough, *Jewish Symbols*, vol. 12, p. 82.

The Uses of History in the Church before Nicaea

R. M. GRANT, Chicago

According to the evangelist Mark, the Christian movement began with a reference to the historical situation. "The time is fulfilled, and the kingdom of God is at hand; repent, and believe in the gospel" (1,15). The Christians' sense of participating in significant historical events is clearly revealed in the synoptic gospels and in the rearrangements of tradition which their authors provided.

1. Luke-Acts

In this regard the work of Luke is especially important. He refers to the "many" who "have undertaken to compile a narrative of the things which have been accomplished among us," to the earlier "eyewitnesses and ministers of the word," and to his own "orderly account" (Luke 1,1-3). He dates the birth of Jesus by a census taken under Augustus Caesar when Quirinius was governor of Syria (2,1), and he says that Jesus' public ministry began soon after "the fifteenth year of Tiberius Caesar, when Pontius Pilate was governor of Judaea and Herod tetrarch of Galilee, and his brother Philip tetrarch of the region of Ituraea and Trachonitis, and Lysanias tetrarch of Abilene - in the high priesthood of Annas and Caiaphas" (3,1-2). Similarly in the Acts of the Apostles there are frequent references to Jewish and Roman authorities and some attempt is made to correlate Christian history with that of the world outside¹. For example, Luke says that a famine took place "in the days of Claudius" (Acts 11,28)² and explains the arrival of Aquila and Priscilla in Corinth as due to the expulsion of Jews from Rome by Claudius (18,2). The apostle Paul says nothing of an encounter with Gallio, proconsul of Achaia; but Luke mentions it (18,12-17), just as he speaks of Porcius Festus as the successor of Felix (24,27). He is evidently describing not only the progress of Christianity in the Roman empire but also its relation to prominent Romans, among whom we should also mention, as he does, Sergius Paulus, proconsul of Cyprus (13,7-12).

¹ Cf. H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, New York 1955.

² On the date cf. K. S. Capp, *Harvard Theological Review* 28, 1935, 258-65.

2. Paul

The apostle Paul too is deeply concerned with history, although for him its framework is provided by the history of salvation, that of the Christian people (in relation to the Old Testament and to Christ) and his own as well. He holds a traditional apocalyptic-eschatological view of the history of salvation in general, and has obviously devoted much thought to the displacements made in it by the coming of the Christ. He knows a good deal of the tradition about the life, teaching, death, and resurrection of Jesus – tradition which he mentions only in passing because he has already set it forth for his converts (1 Cor. 11,23; 15,3). He also has a picture of his own history which he can set forth as occasion demands. Thus he insists upon three basic aspects of his own career. (1) He was zealous for Jewish ancestral traditions and advanced beyond many of his contemporaries; he was a devout Jew of the tribe of Benjamin, blameless in regard to legal observance. His zeal led him to persecute the church. (2) Then came the revelation of Christ, which changed him completely, except in his determination to work – and to suffer – more than anyone else did. (3) He brought other apostles to recognize the validity of his mission to gentiles, even though they did not always understand its implications as clearly as he did. This picture may be related to his understanding of the mission of Christ, who “became a servant to the circumcised to show God’s truthfulness, in order to confirm the promises given to the patriarchs, and in order that the gentiles might glorify God for his mercy” (Rom. 15,8–9); in Paul’s case, too, the churches of Christ in Judaea, he says (Gal. 1,24), “glorified God because of me.”

Paul refers to a government official only once in his letters. After listing the various dangers to which he has been exposed he mentions his escape from the ethnarch of King Aretas at Damascus (2 Cor. 11,32–33) – an escape which Luke, in Acts 9,23–25 turns into an escape from a Jewish plot.

The function of Paul’s history is fairly obvious. At least consciously, he is not concerned with it *as such*. In the angry letter of 2 Corinthians 10–13 he recognizes that his own life-story can be viewed as “boasting”, and he tries to keep from boasting – without success. He has worked harder than any of the other apostles (1 Cor. 15,10); he is still “pressing on toward the goal of the upward call of God in Christ Jesus” (Phil. 3,14). But as far as the mission is concerned he tells his story simply so that others may learn what is involved in imitating him. To the Corinthians, for example, he describes his apostolic sufferings and then urges them to “be imitators of me” (1 Cor. 4,16); indeed, they are to imitate him because he imitates Christ (11,1). So in Philippians he first narrates his life-story, then says, “Brethren, join in imitating me” (3,17; cf. 4,9; 2 Thess. 3,9).

3. 1 Clement

The "exemplarist" function of history we have found in Paul is even more clearly expressed in 1 Clement, a generation later. Indeed, one might take as a text for the whole letter a sentence found toward the end. "It is fitting to respect so many and so great examples, and to bow the neck and assume the position of obedience" (63,1). Clement has provided examples from the Old Testament, from popular philosophy and rhetorical themes, and even from Christian history in order to discourage wrangling in the church at Corinth. For this purpose he could provide a glowing and not altogether convincing picture of a golden age in the church there, an age succeeded by jealousy, envy, strife and sedition, persecution and disorder, war and captivity (1-3). He could also describe how "because of jealousy and envy the greatest and most righteous pillars were persecuted and contended up to death." These pillars were "the good apostles" Peter and Paul. Presumably from Roman tradition Clement offers a rather stylized description of how jealousy led to the sufferings of the apostles; they gave their testimony and went to heaven (5). In addition, there were Christian martyrs, including especially the women who suffered as Danaids and Dircae, presumably killed in the mythological spectacles of which Nero was so fond. Since Clement adds that "jealousy has estranged wives from husbands" (6,3) we may assume that he is referring to the breakup of families under persecution, though he gives no details.

The story of the apostles and martyrs is thus an exemplary one: all Christians "are in the same arena, and the same struggle is before us" (7,1). It is exemplary also in regard to works of Christian charity. "We know that many among ourselves have given themselves into bonds in order to ransom others; many have delivered themselves into slavery and have fed others with the price" (55:2).

In addition there is the story of the apostolic succession. The apostles proclaimed the gospel and appointed their first converts as bishops and deacons for future believers (42,4); later they provided for successors to these officers - who in turn appointed others (44,2-3). Clement also provides an example at this point, the example of Moses who provided for the future of the priesthood (43), but his account of the apostles is intended not as an example but as a statement of the way in which God's authority came down from Christ through the apostles to their successors.

4. Justin

What we may call the Lucan concern for connections with world history comes back in the writings of Justin Martyr, who as he says is writing

150 years after the birth of Christ (A 46, 1). He apparently relies on Josephus for his biblical chronology and on compendia for his ideas about the history of philosophy¹. Somewhere in the remote past lived the prophetic Sibyl and Hystaspes². Musonius Rufus (B 7, 1), like Antinous, the favorite of Hadrian (A 29, 4), lived "in our times" as does the heretic Marcion (A 26, 5). The revolt under Bar Kochba took place only recently (A 31, 6).

On the other hand, long ago a certain Ptolemy, king of the Egyptians, requested Herod, king of the Jews, to send him the writings of the Hebrew prophets (A 31, 2-3). It is quite a surprise to find Herod mentioned here. Moses Hadas suggested that "to a second-century Christian Herod would be the Jewish ruler par excellence," or that the error was made by Justin's informants.³ W. Schmid preferred to delete the word "Herod" as an interpolation, thus letting the error arise at any date before 1364³. It is hard to tell how reliable Justin would have been. Certainly he could be misled by Roman Simonians who told him that an inscription dedicated to Semo Sancus had actually been erected by Claudius and the Senate in honor of "holy Simon" (A 26, 2) and, on the basis of this error, ask for the destruction of the statue (56, 4).

Once more the historical discussions are based on the needs of Christian apologetic. The Sibyl and Hystaspes confirm Christian teachings; Musonius Rufus was a martyr on behalf of the Logos. Antinous is falsely regarded as divine; Marcion is not a genuine Christian; Bar Kochba persecuted Christians. The Greek translation of the Bible made for Ptolemy is extant among "all the Jews," even though they do not understand what it really means.

To say that Justin is basically concerned with history or even with a "theology of history" is to make him more modern than he was. The only items pointing in that direction seem to be his argument that demon-inspired heresy arose only after the ascension of Christ (A 26) and his claim that after the destruction of the temple the Romans ruled over the Jews, thus fulfilling Old Testament prophecies (A 32, 3).

5. Later Greek Apologists

In the generation after Justin the chief historical concern of Christian writers was with the relative antiquity of Moses and Homer and the priority of Moses to all Greek culture. These themes were developed by Tatian and Theophilus, both of them in reliance upon Hellenistic Jewish models. Another kind of historical-apologetic concern is reflected in the apologetic fragments of Melito of Sardis and Apollinaris of Hierapolis. Melito was

¹ Apol. 1, 31, 8; cf. Josephus, C. Ap. 1, 1, also 36 and 39. On philosophy see the Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume, Jerusalem 1965, 365-69.

² Apol. 1, 20, 1; 44, 12.

³ Aristeas to Philocrates, New York 1951, 74-75; W. Schmid, ZNW 40, 1941, 121-23.

arguing for the acceptance of Christianity as the official "philosophy" (i. e., religion) of the Roman state. It had originated with the empire, and good emperors had always protected Christians. Only bad emperors – Nero and Domitian – had ever been persecutors (Eusebius, *H. E.* IV 26, 7–10). Melito refers to a rescript of Hadrian which Justin had quoted (*A* 68, 5–10) but refrains from mentioning the less favorable letter of Trajan to his legate in Bithynia. Apollinaris, unlike Melito, is concerned primarily with more recent events. Probably writing during or after the revolt of Avidius Cassius in 175, he insists on the help that Christian soldiers have given the emperor. A whole legion of Christians prayed for victory at the Danube (in 172) and the ensuing storm put the enemy to flight (*H. E.* V 5, 1–4). It may be hard for us to see how Apollinaris could make this claim, but the importance of the victory is attested by the column of Marcus at Rome.

6. History Against Heresy

In this period the use of history against heresies within the church became important. We have already seen Justin's insistence on the point that Simon and other heretics arose only after the ascension. What he is obviously emphasizing is the chronological priority of apostolic orthodoxy to deviations from it. By his time, however, his claim would not have meant much to such a critic of orthodoxy as Marcion, who was insisting that the authentic gospel of Jesus had been corrupted by the apostles when they preached to Jews in Jewish terms. Indeed, he claimed, the authentic gospel had to be reiterated to the Apostle Paul as a universal gospel intended for gentiles. There was thus a complicated alternation of truth and falsehood. First came the true gospel, then its corruption; next came Paul's gospel, as set forth in the epistles and a de-judaized Luke; then came the church's gospels, full of interpolations, and the corrupted Pauline epistles; finally Marcion himself restored the authentic originals. One might suppose that one was reading an account of the tradition by a more modern critic. His orthodox opponents found his claims difficult to answer. Justin ignored his New Testament criticism but perhaps, like Irenaeus, traced his theology back through a certain *Cerdo* to Simon Magus¹. Irenaeus more acutely argued that since Luke wrote Acts as well as the Gospel both volumes have to be taken into account. He points out that since the apostles addressed gentiles by telling them that their gods were idols there is no reason to suppose that they were accommodating their doctrine to Jewish hearers when they recognized the Creator as the Father².

The importance of heresy and schism as giving impetus to historical study is clear in the fragments of Hegesippus, who wrote against heresies

¹ Adv. haer. I 27, 1.

² Ibid., III 10–12.

probably at Rome, during the episcopate of Eleutherus¹. Hegesippus viewed the church as a "pure virgin", uncorrupted by heresy, until the death of James – an event which occurred in 62 but is placed by him immediately before Vespasian's siege of Jerusalem in 70². The chronological displacement shows how important the theme was to him. Within the church a certain Thebuthis, who failed to be elected bishop, permitted the seven Jewish sects to introduce heretical developments.

Perhaps Hegesippus took his starting point from what he learned during a visit to Corinth, where 1 Clement was read in church³. From the picture of the golden age in the church there he would have learned that heresy and schism were later than orthodoxy; from 2 Corinthians presumably preserved at Corinth, he could learn that Paul viewed the Corinthian church as a "pure virgin" (11,2). He could also have learned something from the letters of the bishop Dionysius, if he encountered them. In writing to the Athenians the bishop had drawn a picture of a golden age at Athens during the episcopate of Dionysius the Areopagite, appointed by the apostle Paul (cf. Acts 17,34), then a decline leading almost to apostasy during the episcopate of Publius; after Publius' martyrdom, however, the new bishop Quadratus revived their faith. Since Eusebius describes Dionysius' letter as inciting faith and "the *πολιτεία* in accordance with the gospel"⁴ we may suspect that it was largely concerned with the relationship between episcopal order and orthodoxy.

To sum up what we have learned of the uses of history to this point, we should say that history could be used in relation to the world outside the church to create links between what Richard Niebuhr called "Christ and culture." Within the church, history first provided examples for imitation, then supplied a structure of thought in relation to (1) the transmission of authority and, related to this authority, (2) the priority of orthodoxy to heresy. In both instances the contemporary Gnostic view was being opposed.

7 Hippolytus

At this point we are going to neglect the writings of Irenaeus, Clement, and Origen, on the grounds that while in varying ways they are all concerned with theologies of history, the theology is not clearly related to the kinds of history which, like most Greeks and Romans, we have in view. For this kind of history we turn to the work of another chronographer, Hippolytus; we are going to discuss not his chronography but his use of history in controversies with his opponents. First we take a passage from the so-called

¹ Eusebius, H. E. IV 22, 3.

² Ibid. IV 22, 4; II 23, 18.

³ Ibid. IV 22, 1–2; 23, 7.

⁴ Ibid. IV 23, 2–3.

"Little Labyrinth" in which he is arguing against the Roman Adoptianists. These heretics were claiming that their view had been held by all Christians from the apostles up through the time of Victor, thirteenth bishop from Peter at Rome. In the time of his successor Zephyrinus the truth was counterfeited¹. This is an interesting idea, and one which at least later would have appealed to Hippolytus, who regarded Zephyrinus as – to put it bluntly – an avaricious nitwit. He is no enthusiast for the Adoptianists, however, and he offers historical evidence to prove the falsity of their claims. Both scripture and tradition are against them. Justin, Miltiades, Tatian, and Clement all speak of Christ as God; Irenaeus and Melito refer to him as God and man². Liturgical usage, reflected in Christian psalms and odes, "hymns Christ, the word of God."³ Furthermore, Victor excommunicated Theodotus the leather-worker, who held the view they are advocating. The claims of heretics have led Hippolytus toward historical research.

A little later in the same treatise his concern for "economic history" comes to the fore, when he states that a certain Natalis was paid 150 denarii a month as bishop of the Adoptianist sect. All one night, however, Natalis was lashed by angels, with the result that he begged forgiveness and communion from Zephyrinus. If an episode like this had occurred in Sodom, says Hippolytus, perhaps it would have proved instructive⁴. He obviously implies that this example has not convinced Adoptianists of the error of their ways.

What I have called "economic history" is at least latent in Hippolytus' story of the life of his archenemy Callistus, bishop of Rome, a story which in many ways illuminates the history of the church at the end of the second century and the beginning of the third. Callistus was a slave when he seemed to exhibit considerable ability in financial matters and, under his Christian master's auspices, opened a bank near the Piscina Publica in Rome. Christian widows and brethren supplied most if not all of the capital; perhaps the Roman church's endowment (if it had one) was deposited too. Unfortunately the bank soon failed. Mazzarino has tried to excuse Callistus' on the grounds of price inflation and a plague at Rome toward the end of Commodus' reign⁵, but since the aureus and the denarius stayed fairly steady under this emperor⁶ one may prefer to admit that Callistus was only a novice in the banking business. He himself seems to have claimed that Jewish debtors had refused to pay either principal or interest on loans.

¹ Ibid. V 28, 3.

² On this see *The Early Christian Doctrine of God*, Charlottesville, Va. 1966, 122–23.

³ Perhaps an allusion to John.1, 1–18?

⁴ Ibid. V 28, 8–12.

⁵ *The End of the Ancient World*, New York 1966, 150–52.

⁶ L. C. West, *Gold and Silver Coin Standards in the Roman Empire*, New York 1941, 108–112.

After Callistus had provoked a riot in a synagogue he was brought before the urban perfect, Seius Fuscianus, a judge notorious for his severity¹. According to Callistus' claim, his troubles were due to his being a Christian; although his master immediately disavowed him, it was as a Christian that he was sent to the mines in Sardinia.

Now our scene shifts to the imperial palace in Rome, where Marcia, the pre-Christian concubine of the emperor Commodus, suggested to Eleutherus her bishop, that she might do something for the church. The bishop proposed that she should obtain the release of the confessors in Sardinia and, when she obtained an imperial rescript to this effect, provided her with a list of names which did not include that of Callistus. The aged presbyter who took the list to Sardinia was so favorably impressed by the ex-banker, however, that on his own he added his name. When Callistus returned to Rome he was given a monthly pension by Eleutherus, but sent away from the city to Anzio. A decade later when Zephyrinus became bishop he called Callistus, now older and perhaps wiser, back to Rome and put him in charge of the church's cemetery and, indeed, of all the urban clergy. He also took his advice on theological matters and in Hippolytus' view thus confirmed his own lack of education and tendency to take bribes. Worst of all, he started Callistus on his way to the episcopate.

Zephyrinus became bishop about 199 and Hippolytus' view of him must be reflected in the *Commentary on Daniel* which he wrote perhaps about 203. In that book he regales us with several stories of stupid oriental bishops (IV 23–24) and, more important, bitterly complains about his own situation. "When a man is worthy of receiving grace from God and is found to be wiser than the others, at once all converge to hate him, persecute him, insult him, dishonor him, revile him, disdain him – so that thus they may seem to be something when they are nothing" (III 16). What we have called economic history (and in view of Eleutherus' conversation with Marcia we should also call it social) must obviously be called personal as well. This story is important not only for whatever economic and social facts it contains but also for indicating how such facts happen to be recalled in early church history. Indeed, such facts are exceedingly rare. We know of the size of the Roman community in the year 251 only because Cornelius of Rome warned Fabius of Antioch about the Novatianist schism and sent copies of his letters to the church of Caesarea². We learn of the administrative career of Paul of Samosata only from the dossier which his enemies collected and circulated³. If we had to rely on Eusebius alone we should know of Maximus and Theonas of Alexandria only that they were bishops for eighteen and nineteen years,

¹ Tertullian (Ad nat. I 16) naturally tells a story of Fuscianus' severity; see also Script. Hist. August., Pertinax 4, 3 (*homo severus*).

² Eusebius, H. E. VI 43, 3–6 and 11; cf. P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, Paris 1961, 143–56.

³ Cf. H. de Riedmatten, *Le dossier de Paul de Samosate*, Freiburg 1952 (Paradosis 6.).

and that Maximus was a leading presbyter in the time of Dionysius¹. The chance discovery of a third-century papyrus and its interpretation by Harnack and Deissmann revealed that during Maximus' episcopate both he and Theonas were also engaged in the banking business².

8. "Church History"

The trouble with early church history is that it was strictly ecclesiastical. From Dionysius of Alexandria we learn that Aemilianus, deputy-prefect of Egypt, cross-examined him rather mildly³, but the purpose of the information is to refute the accusation that Dionysius avoided martyrdom in the time of Valerian. All judgments made upon Roman governors and emperors are based on their attitudes toward the church. For Dionysius, the emperors Decius and Gallus stumbled on the stone of the gospel (Luke 20,18); Valerian was the beast of Revelation 13,5; but Gallienus, who restored the church's rights, was holy and God-loving⁴.

This kind of historical approach, reiterated early in the fourth century by Lactantius in his pamphlet *De mortibus persecutorum* and by Eusebius in the *Church History*, is obviously not unique. Other historians of their time and other times have had axes to grind, and have ground them. Josephus, who influenced many Christian writers from Justin to Eusebius⁵, was certainly an apologist for Judaism and an opponent of such sects as that of the Zealots. Critics have often drawn attention to the senatorial bias of Roman historians. We need not go all the way with the Marxists in order to recognize that historians, even annalists, write from particular points of view, and with particular concerns in mind. The concerns of Eusebius are explicitly stated at the beginning of his *Church History*. He intends to describe (1) the successions from the holy apostles along with the periods of time from the Savior to his own period, (2) events and leaders in ecclesiastical history, especially in the most famous churches, (3) leaders of heretical movements, (4) the disasters which came upon the whole Jewish people because of the plot against the Savior, and (5) the persecutions and martyrdoms caused by the warfare of the gentiles against the divine Word. He also plans to provide excerpts from some of the ancient writers he is using; in other words, this will be a documentary history.

His history, as he says, was a pioneering venture. In the church libraries at Caesarea and Jerusalem he and his assistants had found no universal

¹ H. E. VII 32, 30-31; VII 11, 3. 6. 24. 26.

² A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, London 1911, 192-201.

³ H. E. VII 11, 8-10.

⁴ Ibid. VII 1; 10, 2-3; 23, 4.

⁵ Cf. G. Bardy, *Le Souvenir de Joseph chez les Pères*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 43, 1948, 179-91.

church history but only incomplete accounts of brief periods. What he did was to provide the first account of the church's life up to the year 302–303, although the account of events after the deposition of Paul of Samosata is rather hurried and the long excerpt from Anatolius' *Paschal Canons* does not adequately fill in the gaps. Books VI and VII, marking the end of Eusebius' first edition, are chiefly concerned with Origen and Dionysius of Alexandria and thus reflect the author's concern with the vindication of Origen and the presence of Alexandrian materials in the libraries. When Eusebius comes to write contemporary history, adding Books VIII in 311 and Books IX–X at a later date, he still leaves the period between 270 and 300 practically untouched, beginning Book VIII with a very general prologue which, as I am arguing elsewhere, goes back to 1 Clement for its inspiration and some of its language. It has even been suggested that the sequence of events in much of Book VIII is based on a typological interpretation of some verses from Psalm 88 (89) which Eusebius explicitly quotes (VIII 1, 9)¹. Such concern for the fulfillment of prophecy would not be surprising in the case of an author who was writing *Prophetic Eclogues*, was to produce the *Demonstratio Evangelica*, and had already discussed fulfilment at the beginning of his *History*. It marks one more difference between his view of history and that of modern historians.

Even an ancient historian, however, would find gaps in his work. As has often been noted, he knows practically nothing about the church in the west. He apparently thinks that Tertullian was a Roman (II 2, 4) and has read only one letter of Cyprian, included in a dossier he has found (VI 43, 3). When he says that Hippolytus was a bishop "somewhere" (VI 20, 2) he may be ignorant of the location – or he may be practicing tactfulness. In addition, he makes many surprising chronological errors and even confuses Antoninus Pius with Marcus Aurelius.

The basic difficulty, however, lies in the fact that he shares with his contemporaries a completely static view of the Christianity he is describing. What is now is what has been handed down from the beginning. There is orthodoxy, what the church has always maintained, and there is heresy, i. e., innovation. Admittedly there are heroes and villains within the church itself (thus Origen is a hero, while Demetrius of Alexandria is a villain), but basically the good are the orthodox and the bad are the heretics. Relying on Justin and Irenaeus, Eusebius traces heresy back to Simon Magus, and in order to fill in the gaps in the history of Alexandrian Christianity he first claims that in the reign of Claudius Philo went to Rome to converse with the apostle Peter (II 17, 1), then argues that the Therapeutae described in the treatise *On the Contemplative Life* are really Christians, preoccupied with liturgy, asceticism, and allegorical exegesis. In this way he is able to claim that there was an unbroken succession of orthodox

¹ R. E. Somerville, *Vigiliae Christianae* 20, 1966, 91–97.

teachers at Alexandria long before the time of Pantaenus (V 10, 1), who was succeeded by Clement, who was succeeded by Origen (VI 6). This is certainly not history.

In addition, Eusebius' horizon is limited by his own ideas about Christian concerns. His views of the Jewish revolt of 66-70 are certainly conditioned by what he read in Josephus, but it is odd that he does not notice the similarities between the Roman treatment of the Jews and the Roman treatment of Christians. Similarly he does not mention the important fact that a rescript of Diocletian in 297 inflicted the death penalty on Manichees and provided for the burning of their books. Of course this event occurred during the "gap" we have noted in his history between 270 and 300, and in his view Mani was inspired by Satan anyway (VII 31, 1). It remains odd that he speaks of poison from the Persians as coming to "our world" in precisely the language of the rescript¹.

It is more difficult, however, to account for his complete failure to explain why the Roman state persecuted the Christians. The basic reason for this failure, we suggest, is that Eusebius' ideas are derived from the second-century apologists, especially Melito of Sardis. Melito had taught him that Christianity and the empire arose together, and though he does not repeat the notion in the *Church History*, he develops it further in the first book of the *Praeparatio*. Before Augustus there had been polyarchy among the Romans but he became sole ruler at the very time of our Savior's epiphany; thereafter cities did not war against cities or nation against nation. This is "the greatest proof of the divine and ineffable power of our Savior." (*P. E.* I 4, 4-5)². Given the essential goodness of Roman rule, one must account for the persecutions. From Melito as well as from Tertullian and the whole Roman historical tradition, Eusebius knew that Nero and Domitian, persecutors, were depraved and cruel³. Trajan's persecution of Jewish Christians was due to Jewish heretics, according to Hegesippus, while he instructed Pliny not to search for them⁴. Melito, like Justin, had shown that Hadrian was no persecutor⁵; similarly a forged rescript ascribed to Antonius Pius confirmed the view that this emperor too was pro-Christian⁶. Marcus Aurelius, a philanthropic philosopher, cannot have persecuted the Christians⁷.

It would appear likely that Eusebius' confusion of Marcus with Antoninus is not due simply to the state of his sources. He confuses them because he is

¹ Cf. A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlin 1954, 82-83 ("our world" and "poison", p. 83, 32-33; cf. Eusebius, p. 716, 11-12 Schwartz).

² As L. G. Patterson notes (*God and History in Early Christian Thought*, New York 1967, 84), a similar theme is developed in H. E. X 9, 6-9.

³ H. E. II 25 (Tertullian); III 17 (Hegesippus), III 20, 7 (Tertullian).

⁴ Ibid. III 32 (Hegesippus); III 33 (Tertullian).

⁵ Ibid. IV 8, 6-9, 3 (Justin).

⁶ Ibid. IV 13.

⁷ Ibid., IV 26, 11; V 5, 4 (Apollinaris); V 5, 5-7 (Tertullian).

reluctant to admit that either one persecuted the church, especially since Tertullian had implied that a rescript of Marcus favored Christianity¹.

In Commodus' time there was peace (Eusebius knows nothing of the Scillitan martyrs or of the events described by Hippolytus), although the devil produced the martyrdom of Apollonius (V 21). Admittedly Septimius Severus was a persecutor, for Origen's father and some of his pupils had been executed during his reign (VI 1-5). The mother of Alexander Severus was "very religious" and favored Origen (VI 21, 3); his successor Maximinus persecuted the church because he hated the house of Alexander (VI 28). Philip the Arabian was actually a devout Christian (VI 34) but again Decius persecuted the church because of hostility toward Philip (VI 39, 1). We need give no further examples. The only "explanation" Eusebius gives lies in the personal character of various emperors; in regards to Decius he even neglects the quotation he makes from Dionysius of Alexandria, who ascribed anti-Christian sentiment to pagan religious leaders (VI 41).

This is to say that history has become little more than apologetic. We can readily agree with Momigliano that Eusebius does quote from documents and does not invent speeches, that he is concerned with the authentic history of a "nation with a transcendental origin." We cannot agree that he was justified in creating ecclesiastical history by leaving political history alone.

Momigliano also observes that among his models is the history of philosophical schools. "But he did away with all that was anecdotal and worldly in the pagan biographies of philosophers. This is why we shall never know whether Clement of Alexandria was fond of eating green figs and basking in the sun; which are established points in the biography of Zeno the Stoic."²

But what is "anecdotal and worldly" can also be called human. If one is going to explain persecutions as due to the human weaknesses of the emperors, one should say something about the humanity of a Demetrius of Alexandria; one should not suppress the all too human letters of Origen, full of selfjustification and criticism of the bishop. One should enter into a real dialogue with one's historical materials and at least sometimes let them speak for themselves.

It will be seen that I do not agree with the judgment of R. L. P. Milburn that "the most serious defect in the Ecclesiastical History [is] a certain lack of easy continuity, caused, in particular, by the way in which the biographies are interrupted."³ Milburn does admit that "Eusebius writes in his somewhat annalistic fashion without making any minute search into the complexities of causal connexions."⁴ But Eusebius not only makes no

¹ Tertullian, *Apol.* 5, 6.

² A. Momigliano, *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 89-92.

³ *Early Christian Interpretations of History*, London 1954, 63

⁴ *Ibid.* 71.

minute search; he obstinately refuses to see the implications of the materials he has found or assembled, and for this reason, though in some respects his work is epoch-making, the epoch which it inaugurates is one which, we may hope, has come to an end.

The basic flaw we have found in Eusebius' writing is one which we can already find in the Acts of the Apostles, where the humanity of Paul, so evident in his letters, practically disappears. Only the writings of Hippolytus, the letters of Origen and Cyprian (including the famous letter of Firmilian, vehemently defending Cyprian against Roman criticisms), and such further writings as those of Tertullian could have given real historical life to Eusebius' history. We do not accuse his history of being theological. We accuse it of being inadequately theological and of failing to do justice to the humanity of the visible church. According to D. S. Wallace-Hadrill, "he attempted to apply the principle of Incarnation to the society in which he lived."¹ In our view, this is just what he did not do. Perhaps this is only to say that he was a man of the third and fourth centuries, not a man of today. What his work lacks, however, is life – a life adequately represented only in his accounts of the deaths of the martyrs. It is such life and, for that matter, liveliness which the modern historian of the ancient church can hope somehow to recreate.

¹ Eusebius of Caesarea, London 1960, 199.

Early Episcopal Succession

R. M. GRANT, Chicago

It is difficult to say anything both new and true about the episcopate in early Christianity, and we shall avoid the question of origins almost entirely, laying emphasis only on the practical problems involved in the transfer of authority from one generation to the next. To some extent, it must be admitted, such problems are reflected in the first two chapters of Galatians. The apostle Paul, something of a second-generation Christian, was entrusted with the gentile mission and the mission fields were roughly divided on what was to prove an experimental basis. Like other experiments in early Christianity, this one was not altogether successful.

In Christian literature after the New Testament we can differentiate four types of episcopal succession.

1. Jerusalem and Jewish Christianity

We begin with Jerusalem, the church from which, as Irenaeus says, *habuit omnis ecclesia initium* (*Adv. haer.* III 12, 6). According to Hegesippus – who wrote late in the second century but presumably reflected older traditions – James the Just, the Lord's brother, governed the church¹ until his death in the year 62; he was succeeded by Symeon, son of a certain Clopas who was the brother of Joseph (Eusebius, *H. E.* VI 22, 4; 3, 11). A certain Thebuthis, who had expected to become bishop, produced a schism at this point, but even later on Palestinian churches were governed by grandsons of Judas, "the Lord's brother after the flesh" (III 20). Obviously, as many scholars have pointed out, the basic idea at Jerusalem was that of a "caliphate."

This idea was essentially Jewish. Hegesippus says that only James could "enter the holy place"; in other words, he was recognized at least by Christian Jews as holding the position of high priest. The basis on which he did so was presumably the fact that he was the brother of Jesus – just as the archetypal high priest Aaron had been the brother of Moses (Exod. 4, 14). Epiphanius, probably following Hegesippus, even says that James wore the high-priestly breastplate (*Pan.* 29, 4, 4).

¹ Cf. Acts 12, 17; 15, 13; 21, 8; also 1 Cor. 15, 7; Gal. 1, 19; 2, 9, 12.

In contemporary Judaism, as A. A. T. Ehrhardt noted¹, strong emphasis had been laid upon the continuity of the high priest's office²; and from the time of Aristobulus to the fall of Jerusalem nearly every holder of the office belonged to one or another of four important families. The kings and Roman governors who deposed high priests chose successors from these families. It is also significant that when Josephus describes succession he uses the terms which we find in Christian discussions. The key words are *διαδοχή*³, *καθίστημι*⁴, *ἀποδεύκνυμι*, *ἀποφαίνω*, *παράδίδωμι*, and *ἐγχειρίζω*⁵. The ideas of the Jerusalem church about succession are therefore based on Jewish models.

Similarly, as Lohse has observed, the Quartodecimans of Asia Minor owed much to Jewish precedents⁶. In listing his predecessors, Polycrates of Ephesus referred to two apostles, Philip and John (John wore the high-priestly breastplate), and to five Asian bishops from Polycarp to Melito. "Seven of my relatives," he wrote, "were bishops, and I am the eighth" (*H. E.* V 24, 6). Since he was concerned with a chain of tradition it would appear not unlikely that his relatives were the seven he has listed. In any event, family relationships and episcopate were closely connected.

Elsewhere, it should be noted, this emphasis on family ties was neglected or rejected. Writing from Alexandria, Clement tells us only that Peter, James, and John chose James the Just to be bishop of Jerusalem (*H. E.* II 1, 4), and that the apostle John appointed bishops near Ephesus after Domitian's death (*Quis dives* 42, 2). Later on, Origen took as a model not Moses and Aaron but Moses and Joshua, with *nulla consanguinitatis ratio* (*Num. hom.* 22, 4).

2. Syria and Antioch

Another type of succession is clearly depicted in the *Didache*, probably from Syria. Originally the ministry consisted of itinerant apostles (11, 4–6), prophets (itinerant or resident; 11, 7–12; 13), and teachers (11), but now a new situation is depicted as arising. The communities are to appoint bishops and deacons "who also minister the ministry (*λειτουργοῦσι τὴν λειτουργίαν*) of the prophets and teachers" and are to be honored (and recompensed) along with their predecessors (15, 1–2). Nothing is said about the transfer of authority, though it obviously existed. Ministers old and new are *οἱ τετιμημένοι ὑμῶν* — like the bishop of Ignatius (*Smyrn.* 9, 11).

¹ The Apostolic Succession, London 1953, 35–61.

² Josephus, *Ant.* XX 224–251.

³ *Ibid.*, XX 16. 103. 197. 213 (cf. 229).

⁴ *Ibid.*, XVII 78. 164; XVIII 95.

⁵ *Ibid.*, XVIII 34. 125.

⁶ B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner*, Gütersloh 1953.

Ignatius himself insisted that episcopal office comes from God (*Eph.* 1, 3), not "through men" (*Philad.* 1, 1; an echo of Gal. 1, 1). His use of Pauline language suggests that like Paul he does not accept succession ideas. The bishops are linked not to the apostles but to Jesus Christ. They *resemble* the apostles in that they have been sent by the Master (*Eph.* 6, 1). Indeed, they have been appointed throughout the world with the approval of Jesus Christ (*Eph.* 3, 2), who "established them in security according to his own will by his Holy Spirit" (*Philad.* inscr.).

Neither in the *Didache* nor in Ignatius is there any trace of a notion of apostolic succession, and as von Campenhausen has pointed out, the same situation obtains in the *Didascalia apostolorum*, from Syria about 200¹. The emphasis there, as in Ignatius' letters, is laid on episcopacy, not on succession.

Speaking symbolically, we should relate Syria (though not the *Didache*) to the apostle Paul, just as Jerusalem was related to James, Asia to John

3. Alexandria

For many years it was believed that the organization of the church of Alexandria was much like that in other communities, but in an incisive article Dr. Telfer demonstrated that Jerome's description of the Alexandrian situation was correct². From the beginnings of the non-Gnostic community and, indeed, to the time of Nicaea, *presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradum collocatum, episcopum nominabant* (*Ep.* 146). There is no need to go through the evidence again, for it is clear that the bishops of Alexandria were presbyters, appointed and consecrated by their colleagues. Presumably this practice was maintained in the second century because (1) the bishop of Alexandria was the only Christian bishop in Egypt, and (2) the presence of a Gnostic majority meant that open elections were impossible. Perhaps a situation like that at Alexandria also obtained in Gaul, where Irenaeus seems to have been the only bishop³. On the other hand, Irenaeus' emphasis on the succession, though essentially on a continuity of doctrine, as Professor E. Molland pointed out, may possibly suggest that, commended to Eleutherus of Rome by the surviving martyrs of Lyons, he *may* have been consecrated at Rome itself. This would help explain his emphasis on the *potentior principalitas* of the Roman church.

4. Rome in the second century

From 1 Clement, probably at the end of the first century, we first obtain a clear picture of episcopal succession. (1) There is a definite succession of

¹ Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, Tübingen 1953, 265-86.

² Journal of Ecclesiastical History 3, 1952, 1-13.

³ Ibid. 1, 1950, 12-28.

mission: God — Christ — the apostles (cf. John 17, 18; 20, 21). (2) Under the guidance of the Holy Spirit the apostles proclaimed the coming of the kingdom of God (cf. Luke, 19, 11 and Acts 20, 24–25; 18, 31)¹. (3) They preached in country districts and towns (cf. Acts 20, 23) and there appointed their first converts (*ἀπαρχάς*; cf. 1 Cor. 16, 15; Rom. 16, 5) as bishops and deacons, testing them (cf. 1 Tim. 3, 10) by the Spirit. “Through our Lord Jesus Christ” the apostles had foreknowledge (cf. 2 Pet. 1, 14) that there would be strife over episcopal rank², and this is why they appointed officers in the churches. They later gave the commandment³ that if they (apostles or bishops) died, other approved men should succeed to their ministry (*διαδέξωνται . . . τὴν λειτουργίαν αὐτῶν*) over the flock of Christ.

The resemblance between Clement’s ideas and those expressed in Paul’s farewell address at Miletus (Acts 20, 17–35) is striking. (1) In Acts as in 1 Clem. 54, 2 the church is a sheep-fold (*ποίμνιον*) governed by presbyters. (2) in Acts as in 1 Clem. 44, 3–6 the presbyters are also called bishops. (3) In Acts as in 1 Clement discussion of the ministry is set in the context of apostolic foreknowledge. (4) The call to remember the words of the Lord Jesus (Acts 20, 35) recurs in 1 Clem. 13, 1 and 46, 7, while the saying about giving and receiving is echoed in 1 Clem. 2, 14.

From these parallels we conclude that while Clement is describing the ministry as it is — or ought to be — in his time he is drawing on the language of Acts. There is thus a succession of ideas about succession from Acts to 1 Clement; this will be important later on.

Three recent articles in the *Journal of Theological Studies* have shown that Irenaeus’ list of Roman bishops is not as simple as it appears⁴. We prefer to bypass the question of historical accuracy by turning to Irenaeus’ language (*Adv. haer.* III 3, 3). The apostles Peter and Paul “entrusted the ministry of the episcopate” (*τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν*) to Linus; Anencletus was his successor (*διαδέχεται αὐτόν*). “After him, in the third place from the apostles, Clement held the office of bishop” (*τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται*). Euaerestus succeeded him . . . “After Soter succeeded Anicetus; now in the twelfth place Eleutherus holds the office of the episcopate from the apostles.”

In this context Irenaeus explicitly speaks of Clement as the bishop in whose time the Roman church wrote a letter (1 Clement) to the Corinthians. This letter, as we have seen, contains most of the terminology which Irenaeus uses, especially to describe the situations of Linus and Anencletus. We therefore conclude that Irenaeus used the letter for describing the situation

¹ Also Acts 1, 3; 8, 12; 14, 22; 19, 8.

² Predictions of strife in general: 1 Tim. 4, 1–5; 2 Tim. 3, 1–10; Acts 20, 29–30.

³ Reading *ἐπινομήν* (Alexandrinus) with Latin *legem*.

⁴ On Clem. and Acts cf. also M. Smith, *New Testament Studies* 7, 1960–61, 86–88.

⁵ W. Ullmann in Vol. 11, 1960, 295–317; M. Bénéot in Vol. 17, 1966, D. F. Wright in Vol. 18, 1967, 144–54.

before Clement's time. It is possible, of course, that Irenaeus was relying on Hegesippus; but whereas we do not know that Irenaeus was acquainted with Hegesippus' work (there is no trace of it, for example, in his discussion of heresies) we do know that Hegesippus knew 1 Clement (*H. E.* IV 22, 1). Either way, then, we claim 1 Clement as Irenaeus' source.

It is unlikely that either Irenaeus or any earlier writer possessed a document (or tradition) describing exactly how Clement was made bishop. In Acts 1, 17, however — a verse which Irenaeus certainly had read¹ — he could find a reference to "the office of this ministry" (τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης), an office defined as ἐπισκοπή in Acts 1, 20. (In Acts 1, 25, as in 1 Clem. 44, 5, the office is called τόπος). From this parallel we conclude that Irenaeus, or a predecessor, is relying on Acts for the terms he uses of Clement. Hence he concludes that just as Matthias was a witness to the life and resurrection of Jesus, so Clement was a witness to the life and teaching of the apostles.

We agree with W. Ullmann and M. Bévenot that there is a break between Clement and his predecessors, but we ascribe it to Irenaeus' sources, or lack of them, not necessarily to a historical discontinuity. In his view Linus was the first bishop of Rome. Succession is *from* the apostles, *of* bishops and churches, as Wright noted².

Irenaeus, like Clement, tends to identify bishops with presbyters, even though in summarizing Acts 20, 17–35 (in which presbyters = bishops) he differentiates the two (*Adv. haer.* III 14, 2). To some extent his language depends on his situation. In writing to Victor, he was trying to promote peace, not insisting upon episcopal dignity; he therefore spoke of the bishops of Rome from Xystus to Soter as πρεσβύτεροι οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας (*H. E.* V 24, 14; cf. V 20, 7: Polycarp as a presbyter). With this fluid usage we may contrast Polycrates' letter to Victor, in which ἐπίσκοπος or ἐπισκοπή occur six times (*H. E.* V 24, 2–8)³.

5. Variety and cross-currents

Our findings may be summarized as follows. (1) Both at Jerusalem and at Alexandria there was a restricted group of candidates for office. At Jerusalem only members of the Lord's family were eligible. Thebuthis, not a relative, thought that the rules could be changed, and after 135, if not sooner, they certainly were changed (*H. E.* IV 5, 2–5). At Alexandria only presbyters were eligible. At Jerusalem it appears that all Christians were voters, while at Alexandria only presbyters had such rights. (2) Both at Antioch and at Rome, it would appear, all Christians were eligible for

¹ *Adv. haer.* III 12, 1.

² An unusual exception in *Adv. haer.* III 3, 1.

³ Gnostic succession ideas seem to be secondary; cf. Ptolemaeus in Epiphanius, *Pan.* 33, 7, 9.

18 Cross. Studia Patristica XI

episcopal office. When Hegesippus states that Eleutherus was Anicetus' deacon (*H. E.* IV 22, 3) he is apparently reporting an exceptional case. The difference between Antioch and Rome lies in the Roman emphasis on succession.

Over a period of time Christian travels and correspondence inevitably led toward uniformity. The circulation of 1 Clement, known to Ignatius, Polycarp, Dionysius of Corinth, Hegesippus, and Irenaeus, inevitably reinforced emphasis on succession. By the time Polycarp visited Anicetus he naturally spoke of his own learning from the apostles, living with many who had seen the Lord, and having been appointed bishop at Smyrna by apostles (Irenaeus, *Adv. haer.* III 3, 4). Presumably Anicetus replied by mentioning apostolic succession. Again, the language of Dionysius certainly reflects 1 Clement. Dionysius the Areopagite was "entrusted with the episcopate" (τῇ ἐπισκοπῇ ἐγγέλυστο) at Athens, presumably by the apostle Paul, and after Publius, called both "bishop" and "president", Quadratus was appointed (καταστάνας) bishop there (*H. E.* IV 23, 2-3).

The statement of Hippolytus in the *Apostolic Tradition*, to the effect that presbyters lay hands on a bishop at his consecration, but are simply indicating their approval, presumably reflects a contemporary situation rather than either meditation on 1 Timothy 4, 14 or some archaic survival. The contemporary situation is presumably that found in the church at Alexandria, whose custom Hippolytus rejects. Full uniformity in agreement with Rome was achieved only after the Council of Nicaea published its fourth canon.

We therefore conclude that when Hegesippus tells us that his ideas about episcopal succession prevailed everywhere (*H. E.* IV 22, 3) he is right as far as the future was to be. He was not aware, or preferred to forget, the real diversity in existence before his time and still in existence in some churches.

Einige Bemerkungen zur Darstellung des Manichäismus bei Simplicios

Isaëtraut HADOT, Parmain, France

Die Widerlegung des manichäischen Systems hat im Kommentar des Simplicios zum Encheiridion des Epiktet ihren Platz in der Erörterung über die Existenzweise und Herkunft des Bösen¹. In der Abweisung des ontologischen Charakters des Bösen ist sich der Neuplatoniker Simplicios mit dem Stoiker Epiktet einig², wie ja im allgemeinen der Neuplatonismus und auch das Christentum sich bei der genannten Problematik und in der benachbarten Frage der Theodizee häufig stoischer Argumente bedienen. Der Kommentar des Simplicios beschränkt sich aber nicht wie die Abhandlung des Proklos zum gleichen Thema³ auf eine positive Wiedergabe dessen, was ihm an Aussagen Früherer darüber als richtig erscheint, und insbesondere auf die Verarbeitung platonischen Gedankengutes⁴, sondern ähnelt in seiner polemischen Färbung mehr dem Traktat des Neuplatonikers Alexander von Lykopolis oder der christlich-apologetischen Schrift etwa eines Titus von Bostra oder Epiphianos gegen die Manichäer. Nachdem Simplicios nämlich im ersten Abschnitt⁵ eine grundsätzliche und allgemein gehaltene, ganz dem philosophischen System der *Στοιχειώσις θεολογική* des Proklos entsprechende⁶ Widerlegung der Lehre von den zwei Urprinzipien

¹ Simplicios, In Epict. Ench. c. 27, S. 69ff. Dübner.

² Nach stoischer Auffassung wirkt Gott, d. h. der Logos, nur Vernünftiges und daher Gutes. Die physischen sogenannten Übel wie Hagelschäden und Krankheiten lägen nicht im Plane der Vorsehung, seien aber eines gewissen Widerstandes der Materie wegen als Begleiterscheinungen (*κατ'επακολούθησιν*) unvermeidlich. Das sittliche Übel, d. h. das Laster, das einzige wahre Übel nach stoischer Ansicht, sei die natürliche Folge der Willensfreiheit des Menschen und außerdem der notwendige Kontrast zur Tugend. Vgl. H. v. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 1168ff.

³ Proklos, *De malorum subsistentia*, Böse (Procli Diadochi tria opuscula, Berlin 1960).

⁴ Proklos, *De malorum subsistentia*, 1, 1ff., Böse. (Ich zitiere jeweils in der lat. Übersetzung von Moerbeke, da diese vollständiger ist als der griech. Text): *Nihil autem deterius etiam nos aliterque et vacationem habentes scribere breviter que horum [scil. qui ante scripserunt] singuli dicunt recte, et ante hos que divino Platoni de malorum essentia speculata sunt: nam illorum dicta intelligemus facilius et comprehensioni quæditorum propinquius semper erimus, Platonis invenientes intelligentiam et velut lumen accedentes nobis hiis que inde questionibus.*

⁵ Simpl., In Epict. Ench. c. 27, S. 69, 46–70, 27 Dübner.

⁶ Man vergleiche u. a. die folgenden Stellen: Simpl., In Epict. Ench. c. 27, S. 70, 15 Dübner: "Ετι δέ, εἰ ἀνάγκη πρὸ πάσης ἰδιότητος ἀρχικὴν εἶναι μονάδα, ἀφ' ἧς πᾶσα ἡ ἰδιότης ἢ ἐν πολλοῖς μεμερισμένη ὑφίσταται. (ἀπὸ γὰρ τοῦ θεοῦ καὶ ἀρχικοῦ καλοῦ πάντα τὰ καλὰ προέεισι· καὶ ἀπὸ τῆς πρώτης θείας ἀληθείας πᾶσα ἀλήθεια·) ἀνάγκη οὖν καὶ τὰς πολλὰς ἀρχὰς εἰς μίαν

unternommen hat, geht er im folgenden dazu über, die Unstimmigkeiten in dieser von ihm bekämpften Lehre selbst aufzuweisen.

Dieses Vorgehen gehört zur guten Tradition philosophischer Polemik. Inkohärenzen in der Lehre des Gegners ausfindig zu machen oder wenigstens zu unterstellen, wenn man objektiverweise keine entdecken konnte, gehörte schon zu den Hauptbeschäftigungen der hellenistischen Philosophenschulen, wovon wir uns aus den philosophischen Schriften Ciceros ein gutes Bild machen können; und die Widersprüche in der stoischen Lehre, die *repugnantia Stoicorum*, macht Plutarch zum Gegenstand einer seiner bekanntesten Schriften. Überflüssig zu sagen, daß auch die christliche Apologetik sich dieses Verfahrens bediente. Ein solches Vorgehen bedingt ganz selbstverständlich ein Eingehen auf Einzelheiten der gegnerischen Lehre, aber diese Einzelheiten werden nicht im Rahmen einer systematischen Darstellung des gegnerischen Systems dargeboten, sondern erscheinen gewissermaßen als Pointen der Polemik. Aus dem Zusammenhang gerissen, werden Grunddogmen neben unwichtigen Details erwähnt, und nur der Leser, der von vornherein über den Gegenstand der Polemik gut informiert ist, vermag diesen kleinen, Mosaiksteinchen gleichenden Andeutungen ihren richtigen Platz im Gesamtbilde zuzuweisen.

So verhält es sich nun auch mit den Mitteilungen des Simplicios über das manichäische Religionssystem, deren fragmentarischer Charakter besonders im Zusammenhang mit der manichäischen Welterschöpfungslehre schmerzlich ist, da wir in diesem Falle keine anderen Quellen besitzen, die uns sichere und erschöpfende Auskunft über die damit verbundenen Fragen liefern könnten. Wegen der Schwierigkeit ihrer Interpretation möchte ich allein diese Stelle in den Vordergrund rücken, die folgenden Wortlaut hat¹: „Was sagen sie (scil. die Manichäer) nicht alles auch über die Welterschöpfung! Sie erzählen von gewissen Säulen, nicht von solchen, die Erde und Himmel auseinander halten“² – denn sie lehnen es ab, etwas von dem Gesagten im mythischen Sinne zu verstehen –, sondern wie mir einer ihrer Weisen kundtat (so lautet mein neuer Text im Gegensatz zu dem der alten Editionen³): aus gewaltigem Stein und oben skulptiert fassen sie sie auf. Und sie sprechen von zwölf Türen, von denen stündlich eine sich öffnet.“ Bei dem Versuch einer

ἀρχὴν ἀνατείνεσθαι, οὗ τινος μερικὴν ἀρχὴν οὖσαν ἐκείνην, ὥσπερ τῶν ἄλλων ἐκάστην, ἀλλ' ἀρχὴν ἀρχῶν ὑπάρχουσαν πασῶν, καὶ ἐξηρημένην, καὶ πάσας εἰς ἑαυτὴν συναιρούσαν, καὶ πάσας ἀφ' ἑαυτῆς τὸ ἀρχικὸν ἀξίωμα παρεχομένην ὁμοφυῶς, μετὰ τῆς ἐκάστη προσηκούσης ὑφέσεως— Proklos, *Στοιχείωσις θεολογική* 21, S. 24, 1ff. Dodds: Πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῇ μονάδι σύστοιχον, καὶ πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα. Prokl., *ibid.*, 97, S. 86, 8ff. Dodds: Πᾶν τὸ καθ' ἐκάστην σειρᾶν ἀρχικὸν αἷτιον τῇ σειρᾷ πάσης τῆς ἑαυτοῦ μεταδίδωσιν ιδιότητος· καὶ ὃ ἐστὶν ἐκεῖνο πρῶτως, τοῦτό ἐστιν αὕτη καθ' ἑφ' ἑσιν.

¹ Simpl., In Epict. Ench. c. 27, S. 71, 44ff. Dübner.

² Hom., Od. 1, 54.

³ Textherstellung nach Vaticanus gr. 2231: ἀλλ' ὡς ἐμοί τις τῶν παρ' αὐτοῖς σοφῶν ἐξέφηγε, καὶ κραταίου λίθου καὶ ἀνω <ἀνα>γλύφους (καὶ ἀνωγλύφους codd.) αὐτὰς νομί ζουσι.

Interpretation dieser Stelle ist es vielleicht geraten, mit den Toren anzufangen, denn Tore als solche werden in den manichäischen kosmogonischen Texten recht häufig erwähnt. Beginnen wir mit einer Stelle aus dem *Fihrist*¹: „Und es befahl, lehrt Mani, der König der Lichtwelt einem seiner Engel die gegenwärtige Welt zu schaffen und sie von diesen gemischten Theilen zu bauen, um jene Lichttheile von den dunklen Theilen zu befreien. Er baute also zehn Himmel und acht Erden, betraute einen Engel die Himmel zu tragen und einen anderen die Erden in der Höhe zu halten. Jedem Himmel gab er zwölf Thore mit ihren Vorhallen groß und weit. Jedes einzelne von den Thoren befand sich seinem Hüter gegenüber, und an seiner entgegengesetzten Seite an jeder einzelnen von den Vorhallen waren zwei Flügelthüren. In diesen Vorhallen machte er an jedem von ihren Thoren sechs Stufen und auf jeder einzelnen von den Stufen dreißig Gänge und auf jedem Gange zwölf Reihen (Plätze), und legte die Stufen, die Gänge und die Reihen von den obersten Punkten der Vorhallen aus² in der Höhe der Himmel an.“

Wir haben hier in diesem kurzen Abschnitt aus dem *Fihrist* eine Beschreibung des manichäischen Kosmos mit besonderer Berücksichtigung der Einrichtung der Himmel vor uns, und man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß dieses kunstvolle, terrassenartige und somit irgendwie an die babylonische Ziqqurat erinnernde Gebäude mit seinen Toren, Stufen, Gängen und Reihen in der Vorstellung der Manichäer nicht bloß dekorativen Zwecken dienen sollte, sondern einen astronomischen Hintergrund hatte. Den Ansatz zu einer entsprechenden Deutung kann vielleicht ein mittelpersisches kosmologisches Fragment bieten, das ich in der deutschen Übersetzung von Andreas-Henning zitiere³: „Und als Gott Mihr⁴ jene vier Schichten, das Gefängnis der Dämonen, und vier Erden⁵ mit Säule(n),

¹ G. Flügel, Mani. Seine Lehre und seine Schriften, Leipzig 1862, S. 89.

² Zur Veranschaulichung gebe ich die Anm. 126, S. 223 von G. Flügel, Mani, wieder: „Man hat sich demnach jede einzelne Stufe als eine große Ebene oder Fläche zu denken, auf welcher jene dreißig Alleen oder Gänge so geräumig angebracht sind, daß auf jedem zwölf Sitze Platz finden. Es bilden also jene sechs Stufen ebensoviel Terrassen, die sich von der Höhe der Vorhallen allmählich herabsenken.“ Die Textänderung von 'Vorhallen' in 'Punkten' habe ich nach Flügels Anm. 127, S. 224, vorgenommen.

³ Andreas-Henning, Mittelpersische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I, Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. d. Wiss., Berlin 1932, X, Frgm. R I, 177.

⁴ Nach Anm. von Andreas-Henning, *ibid.*, hat Mihrjazyd „hier, wie immer (?) in südwestiranischen Manichaica, die Funktion des *δημιουργός*“.

⁵ Vgl. F. W. K. Müller, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, II, Abh. d. Königl. Preuss. Akad. d. Wiss., Berlin 1904, Frgm. M. 98 u. M. 99 (kosmologisches Fragment von 4 Seiten); die 'Schichten' lassen sich anhand dieses Fragments als schützende Hüllen von einem tödlichen Stoff, Wasser, Feuer und Wind erklären, die bei der Welterschöpfung eine über die andere über das Reich der Finsternis gelegt wurden, um schädliche Ausstrahlungen zu verhindern. Ferner werden erwähnt eine „große Erde“ mit einer Mauer und 3 Säulen, die auf den genannten 4 Schichten aufruh, dann noch eine „große und feste Erde“ mit 12 Toren, die „den Himmelstoren entsprechen“, 4 Mauern und 3 Gräben, in deren mittelstem die Dämonen gefesselt werden und die der Gott Manbed irgendwie auf

Anordnung(en) (?), Tor(en), Mauer(n), Gräben, Hölle(n), und dem . . . , das in den Höhlen der Erde ist, und Berg(en), . . . Quelle(n), Fließ(en) und Meer(en), und (als er) zehn Himmel mit Weltteil(en), Ort(en), Provinz(en), mit Häus(ern), Dörf(ern), Stämm(en)¹, Länd(ern), Grenze(n), Grenz-wache(n) und Tor(en), mit Schwelle(n), Umdrehung(en), Doppelstunde(n) und Mauer(n) [geschaffen hatte], und (als er) zwei Schiffe, das der Sonne und das des Mondes, mit Häus(ern), Ort(en), (Thronen?), Toren und Torwächterführen, und (als er) . . .“ usw.; das Folgende ist für unseren Zusammenhang nicht mehr wichtig.

Dieses Fragment ist in doppelter Hinsicht interessant: Einmal, weil wir im Zusammenhang mit der Konstruktion der Erden Säulen erwähnt finden, worauf ich später noch zurückkomme, zum anderen, weil ich in den Toren, Schwellen, Umdrehungen und Doppelstunden der Himmel die Tore, Stufen, Gänge und Reihen des *Fihrist* wiederzufinden meine. Den Begriff „Schwelle“ nämlich erklären Andreas-Henning anläßlich der Interpretation anderer Fragmente wie folgt²: „Die Schwellen erklären sich vielleicht am besten durch die Annahme, daß die manichäische Astronomie den Himmelsraum zwischen dem größten und dem kleinsten Tagbogen der Sonne in sechs Streifen („Schwellen“) einteilte, so daß die Breite der einzelnen Streifen auf dem Mittagskreis durchschnittlich 7° 53' betrüge. In der ersten, obersten „Schwelle“ befände sich die Sonne in der Zeit vom 21. 5. bis 23. 7., in der zweiten „Schwelle“ in der Zeit vom 20. 4. bis 21. 5. und 23. 7. bis 23. 8., in der sechsten, untersten „Schwelle“ in der Zeit vom 22. 11. bis 20. 1. . .“ Von sechs Stufen vor jedem Tor spricht nun auch der *Fihrist*, und die 30 Gänge auf jeder dieser Stufen oder Schwellen würden den 30 Umdrehungen oder Tagen entsprechen, die auf Grund eines mittelliranischen Fragments den Schwellen zugerechnet werden, und die je 12 Reihen oder Plätze auf jedem Gang wären dann die räumlichen Fixierungen der 12 Doppelstunden, die jeder Tag enthält. Diese Stufen, Gänge und Reihen sind nun, wie der *Fihrist* sagt, von den obersten Punkten der Vorhallen aus, deren es ja 12 gibt entsprechend den 12 Toren, in der Höhe der Himmel angelegt, so daß man den Eindruck erhält, daß sie sich in einem terrassenförmigen Aufbau wie bei der Ziqqurat am äußeren Rande der Himmel befinden, während die Dörfer, Gaue und Länder innerhalb liegen. Allem Anschein nach handelt es sich bei dieser Darstellung um den Versuch, den Jahreslauf der Sonne in allen seinen Etappen zu verbildlichen bzw. die kosmogonische Lehre im Einklang mit den astronomischen Beobachtungen zu gestalten. Somit wären

7 Säulen und 2 Mauern aufrufen läßt. Danach werden noch zwei „andere Erden“ erwähnt, und von einer dieser beiden, wahrscheinlich der obersten, wird ausgesagt, daß sie von einer Mauer mit vier Toren eingefaßt sei und daß in den 4 Himmelsrichtungen auf ihr 4 Engel stünden, die den „untersten Himmel halten“.

¹ Vgl. F. W. K. Müller, a. a. O., Frgm. 472, S. 18: „... und ein Ruf wird gerufen werden und die Götter, welche in jedem Himmel und jeder Erde Haushüter, Dorfhüter, Stammhüter, Gauhüter, Wachthüter . . .“ sind etc.

² Andreas-Henning, a. a. O., S. 188 Anm. 3.

die Stufen, Gänge und Plätze des *Fihrist* astronomisch erklärt; es harren nur noch die Tore selbst einer entsprechenden Interpretation. Hier bin ich nun geneigt, die Aussagen des Simplicios heranzuziehen, der von 12 Toren spricht, von denen pro Stunde, d. h. pro Doppelstunde nach heutigen Begriffen, eines sich öffnet. Daß es sich bei Simplicios um Himmelstore und nicht um Tore auf der Sonne, dem Mond und der Erde¹ handelt, die ebenfalls in dem eben besprochenen kosmologischen Fragment erwähnt werden, möchte ich allerdings auf Grund ihrer Verbindung mit einer Zeitangabe annehmen, und ich sehe mich daher versucht, sie mit den Toren des *Fihrist* zu identifizieren. Ich habe daher an die Möglichkeit gedacht, sie vielleicht mit dem Tageslauf der Sonne zusammenzubringen – 12mal 2 Doppelstunden ergeben einen Tag –, so daß man dann in der manichäischen Schilderung des Himmelsgebäudes eine Konstruktion vor sich hätte, die Jahreslauf und Tageslauf der Sonne zugleich im Bilde zu berücksichtigen versucht.

Nicht weniger Schwierigkeiten als die Deutung der zwölf Tore bereitet nun die Einordnung der von Simplicios erwähnten skulptierten Steinsäulen in den Zusammenhang der manichäischen Kosmogonie. Einige wenige einschlägige Fragmente aus Turfan, deren Wortlaut stellenweise sehr lückenhaft und damit unklar ist, erwähnen drei Säulen auf einer „großen Erde“, womit vielleicht die unterste gemeint ist, da von ihr gesagt wird, sie ruhe auf den vier über dem Reich der Finsternis liegenden Schutzschichten auf. Ferner erwähnen sie sieben Säulen, auf denen eine vermutlich zweite „große Erde“ ruht². Ich zitiere die deutsche Übersetzung von Müller unter dem deutschen Satzbau entsprechender Umstellung der Wörter³: „Und er hat eine Mauer von der Lichterde (scil. vom Reich des Guten) aus östlich, unten (südlich) und westlich entlang aufgeführt und zurück mit der Erde des Lichts vereinigt. Er machte eine andere große Erde und legte sie über den Niederschlägen (scil. den Schichten aus Wasser, Feuer, Wind und einem tödlichen Stoff über der Finsternis-Erde, dem Reich des Bösen) nieder und er machte als befehlenden Gott oben den Manbed (Hausschützer) und auf derselben Erde (machte er) innerhalb eine andere Mauer jenseits? Osten, Süden und Westen (und) in denselben drei Weltteilen drei Säulen und fünf Kronen (Gipfel, Zinnen?) . . .“ Der Rest ist leider zerstört. Im folgenden anschließenden Fragment⁴ ist dann wieder von diesen drei Säulen die Rede, aber in völlig dunklem Zusammenhang, und gegen Ende hin erfolgt die Erwähnung von sieben Säulen: „ . . . sieben Säulen hat er innen hingestellt und sie, die große Erde (die aber m. E. dem Zusammenhang nach eine andere sein muß als die ersterwähnte), hat der Gott Manbed auf die Säulen und Zinnen und die zwei Mauern niedergelegt.“ Aus anderen Fragmenten wissen wir zwar im großen über die Anordnung der 8 manichäischen Erden Be-

¹ Vgl. S. 187, Anm. 5.

² Vgl. S. 187, Anm. 5.

³ F. W. K. Müller, a. a. O., Frgm. M. 98, S. 40.

⁴ F. W. K. Müller, a. a. O., Frgm. M. 99, S. 42.

scheid¹: Die 4 untersten lagen als ‚Niederschläge‘ oder ‚Befestigungen‘ über der Finsternis-Erde. Danach kam als fünfte von unten die Erde, auf der der Omophoros (*Atlas laturarius*) und der Windheraufleitungsgott (*gloriosus rex*) standen. Weitere 3 Erden ruhten auf der Schulter des Omophoros. Die Aufsicht über die 5 unteren Erden oblag dem Omophoros, die ‚Wache‘ über die 3 oberen sowie die 3 Räder von Wind, Wasser und Feuer dem Windheraufleitungsgott. Auf der obersten Erde standen 4 Engel, die den untersten der 10 Himmel hielten, von dem noch ein sich drehendes Rad, an dem der Zodiak befestigt war, herabhing. Die Himmel waren jeweils durch Luftschichten von je 10000 Parasangen Dicke voneinander getrennt und wurden jeweils von 4 Engeln getragen, aber über die Anordnung der 3 über dem Haupte des Omophoros befindlichen Erden besitzen wir, soweit ich sehe, keine klaren Angaben; lediglich, daß Säulen dabei eine Rolle gespielt haben müssen, geht aus zwei oben zitierten Fragmenten wie aus einigen anderen Bruchstücken hervor, ebenso, daß 7 Säulen in einem großen Meer stehen, das die Welt umgibt.

An eine ähnliche, d. h. Erden oder Himmel tragende Funktion der Säulen in der manichäischen Kosmogonie hat Simplicios wohl gedacht, denn auch seine gleichzeitige Erwähnung der Säulen des Atlas in der Odyssee, die Himmel und Erde auseinanderhalten – was von ihm freilich ganz im Sinne der Mythenanalogie aufgefaßt wird –, läßt auf einen derartigen Zusammenhang schließen. Eine andere Frage ist es, warum Simplicios ausgerechnet bei der Erwähnung der Säulen auf eine bestimmte persönliche Informationsquelle hinweist, aber darauf näher einzugehen ist hier nicht der Platz. Ferner, in welcher Umgebung hat man den manichäischen Weisen zu suchen, dem Simplicios seine Information über die manichäische Kosmogonie verdankt? Stammte diese Bekanntschaft aus der Zeit seiner Studien in Alexandrien, oder hatte Simplicios mit dem Manichäer anläßlich seines Aufenthaltes in Persien bei dem philosophisch interessierten König Chosroes sprechen können, der ja für seine Diskussionsveranstaltungen u. a. über die Frage, ob man ein oder zwei Prinzipien aller Dinge anzunehmen habe, bekannt war?² Wie Prächter aus philosophisch-dogmatischen Gründen auf eine frühe, d. h. vor der Übersiedlung des Simplicios nach Athen gelegene Entstehungszeit des Epiktetkommentars zu schließen³, besteht m. E. kein Grund, da keineswegs wichtige Differenzen zwischen dem Neuplatonismus des Epiktetkommentars und dem der athenischen Schule bestehen,

¹ Vgl. Keph. XLVII (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin I, S. 118) 23–25; Keph. LXX (a. a. O., S. 169 ff.); Frg. M 472 (F. W. K. Müller, a. a. O.); Frg. M 178 (W. Henning, *A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 1948, S. 306–318). Keph. CXXI (A. Böhlig, *Aus den manichäischen „Kephalaia des Lehrers“*, Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 5, 1956, 1083, 2 f.)

² Vgl. Agathias, *Historiae* II 27.

³ Vgl. Prächter, Artikel ‘Simplicios’, Pauly-Wissowa RE 3 A 1, Sp. 206.

sondern im Gegenteil stellenweise ein starker Einfluß des Proklos nachzuweisen ist. Aus der Bemerkung des Simplicios, daß ihm die Gelegenheit, Epiktet zu kommentieren, unter den gegenwärtigen Zeitumständen der Diktatur sehr willkommen gewesen sei¹, glaube ich eher auf eine nach dem Edikt des Justinian gelegene Entstehungszeit schließen zu dürfen. Eine Begegnung mit manichäischen Lehren asiatischer Prägung und deren Aufnahme in den Kommentar lägen somit immerhin im Bereich des Möglichen. Mein Anliegen war es daher, diese teilweise aus der textlichen Veränderung noch deutlicher als vorher sich stellenden Probleme, auf die ich im Zusammenhang mit den Arbeiten zu einer Neuauflage des Epiktetkommentars gestoßen bin, wieder einmal aufzuwerfen und, wenn möglich, dem Interesse der Fachleute dieses so schwierigen Gebietes zu empfehlen.

¹ Simpl., In Epict. Ench. c. 53, S. 138, 17 Dübner.

Some Reflexions on St Cyprian's Doctrine of the Church

R. J. Halliburton, Oxford

The problem of how the One may be the source of the Many and yet remain One is a question which was once the exclusive concern of the philosopher¹. Yet those who in the early church had been converted from pagan ways and warned against philosophy and vain deceits² could not but help recognising that this philosophical issue was no mere academic exercise but had important bearings on theology; and their paying an adequate attention to this seemingly text book question ought to constitute an important part of their apologetic. For, indeed, unity and its relation to multiplicity was a theme frequently treated by the Fathers. They taught unity, for example in order to defend the faith against those who worshipped a pantheon of mythological deities and refused to recognize the one God³; they taught unity also in order to refute those who reduced the God of creation to the status of a demiurge and saw sometimes as many as thirty principles of divine activity in the universe whereas in fact there was only one⁴; and finally, they taught unity that they might correct the erroneous suppositions of those who implied that even though the christian religion had succeeded in considerably reducing the pagan and Gnostic cosmologies, its adherents still proposed three Gods and not One⁵.

Their teaching on unity, however, laid itself open to some uncomfortable questions from the pious pagan, the false Gnostic and the Trinitarian heretic alike. By seeing the whole of creation as stemming from a single principle, they were bound to give some explanation of, for example, the creation itself, the nature of the Second and Third Persons of the Trinity and of the problem of evil. It was here that philosophy came to their aid. For although on the one hand the opinion of antiquity was divided as to

¹ For a summary account of early Greek speculation on this question, see E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957, 17–24.

² Colossians 2, 8.

³ This is one of Clement of Alexandria's arguments in Book I of the *Protrepticus*, though it is true that already in pagan thought, the idea that the variety of deities was but the manifestation of the many-sided aspects of a single and supreme god was becoming increasingly current in the early years of the Empire. Cf. H. Chadwick, *Origen, Contra Celsum*, Cambridge 1953, xvii.

⁴ Cf. Irenaeus, *Adv. Haer.* I 1–21.

⁵ Tertullian, *Adversus Praxean* (ed. E. F. Evans, 1948, p. 91) 3.

whether the One was in fact a "simple" One or we could even say an "empty" One from which nothing save itself could be derived, or whether it could remain One and yet be the source of the Many; and although on the other hand the Fathers were scarcely more successful than the philosophers in providing a solution to this problem (for indeed by many it is deemed insoluble)¹, yet by opting for the second of these two alternatives, they equipped themselves with a philosophical principle which they applied readily and effectively to the task of illuminating a number of the apparent theological paradoxes which the pagan world found so difficult to understand. If, for example, the Pythagoreans had claimed that "The first principle of all things is the One" and that "from the One came an indefinite Two as matter for the One which is cause"; and further that "from the One and indefinite Two came numbers and out of them comes to be a cosmos"², then this in itself is a sufficient philosophical foundation for the christian doctrine that the whole of creation stems from a single principle, from a single cause which so to speak contains its effects within itself. This the christians call God, who as St Clement of Alexandria says, is the author "of all His own forces and works . . . the mind and vital power of the whole world . . . (and) the mover of all things"³.

Besides thus accounting for the unity and harmony of the creation and for the oneness of its origin the Fathers were also anxious to demonstrate the unity of the Godhead, not only in order to correct the errors of the docetic and adoptionist trends in the developing theology of the Trinity, but also to relieve the anxieties of converts from paganism who feared that they had but substituted polytheism for tritheism⁴. In this too, philosophical principles not unlike those which some had adopted concerning the One and the Many were of service. It is true that Tertullian, for example, who is so frequently accused of being tarred with the brush of Latin legalism does in one instance make use of metaphors which may well be forensic in order to explain the mystery of the unity of the Trinity⁵. But on the other hand, Tertullian, unlike some of his successors in the Latin west, was well versed in the thought and culture of the hellenistic world which was to prove as serviceable for his theology of the Trinity as (perhaps) the definitions of Roman law⁶. On one occasion, for example, he explains the equality of the

¹ Osborn, *op. cit.*, p. 17.

² Alexander Polyhistor. Diog. Laert. VIII 24, *cit.* Osborn, *op. cit.*, p. 59.

³ Protrepticus 6 (PG 8, 179 CD). Cf. Origen, *De Principiis* I 3, 3.

⁴ Cf. p. 192, note 5 above.

⁵ This is a view admitted by most writers on this aspect of Tertullian's thought, though most at the same time suggest that *substantia* should be viewed also in its philosophical sense. Cf. especially G. C. Stead, *Divine Substance in Tertullian*, *Journal of Theological Studies* N. S. 14, 1963, 46-66.

⁶ Cf. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1964, 97: "He (sc. Tertullian) is commonly accused by modern theological critics of having had the mind of a mere lawyer, and his thought is discounted as containing little more than a brilliant forensic presentation,

Son with the Father by means of the analogy of the king who delegates his powers to his son; so much so that it is clear that the son exercises the king's power which at the same time is his own; and though derived from his Father, his activity, purpose and will are identically the same as the source from which they are derived¹. Again, on another occasion, Tertullian sees the relationship of the Son to the Father as being analogous to that of the stream to its source or a ray to the sun; thus once more the Son derives from the Father, yet at the same time remains one and identical with Him². Finally Tertullian adapts the Greek concept of the *οικονομία* in order to explain once more that it is not the three Persons together who by process of mathematical association make up the Godhead; but rather that the Unity is "administered" (*administretur* – *οικονομηθῇ*) so that, one might say, out of this Unity, the triad is devolved without doing violence to the Unity Itself³. Thus it would seem perfectly clear that for Tertullian, there is nothing illogical about the fact (and he has much in antiquity to support him) that a Second and a Third can derive from a single source and yet can remain in all respects equal to that source whence they are derived⁴; and though in the Trinity the Persons are distinct, yet the Unity remains unimpaired, not by reason of the harmonious co-operation of the Persons with one another, but by the fact of their identity of being, will and activity, which identity together with the uniqueness of their derivation is in itself *the cause of their harmony and not its result*.

The defence of this unity against the tendency of pagan and heretic alike to diversify and scatter was to be the common task of the Fathers for some centuries to follow. But there arose also a further problem. For those who divided the Godhead and the first principle of creation also divided the Church. Nor did this disunity manifest itself simply as a mere variety of *θεολογούμενοι*; but on the more practical level, altar was set up against altar, christian congregations were divided and it became clear for all to see that the unity and charity which had been (so they understood) one of the hallmarks of the christian church seemed no longer the reality they had once supposed⁵.

clothed in supreme legalistic rhetoric. But, on a just appreciation, his place is secure as the last of the Greek Apologists. He was profoundly influenced by previous Greek speculation, and, unlike almost all of the Latin Fathers, he read Greek with facility, and actually composed his earliest works in that language."

¹ Tertullian, *Adversus Praxean* 3 (ed. E. F. Evans, p. 91).

² *Ibid.* 8, ed. cit. p. 96. This is a familiar metaphor found also Athenagoras, Epiphanius, Dionysius of Alexandria and Athanasius.

³ *Op. cit.* 3 (p. 91): *Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis, quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem non destruitur ab illa sed administretur.*

⁴ Cf. E. L. Mascall, *Via Media*, London 1965, 74: "... in spite of the difference in outlook (between West and East) that has been mentioned and of the popularity of the celebrated psychological analogy of St Augustine, the West no less than the East has held to the doctrine of derived equality without diverging into either modalism or tritheism."

⁵ See J. Daniélou, *The Fathers and Christian Unity*, *The Eastern Churches Quarterly* 16, 1964, 13.

The Fathers came to this problem of church unity direct from their other problems of unity. In fact they had been long exercised in speaking of unity, so much so that it is not to be wondered at if we find that they see a direct association in kind between that unity which was predicated of the Godhead and that which should characterise the Church. Already St Paul had associated the oneness of the Father and the oneness of the Son with the unity of the faith and the unity of Christians when he wrote to the Ephesians concerning the "one body and one Spirit . . . one hope of your calling, one Lord, one faith, one baptism one God and Father of us all"¹. He is echoed by St Irenaeus who in a well known and much quoted passage observes that those who hold the apostolic faith believe in "one and the same God . . . one and the same economy of the Incarnation of the Son of God", and have received 'one and the same gift of the Holy Spirit'. Hence, he continues, they keep the same commandments, are subject to the same ecclesiastical disciplines and are all living in the expectation of the same Second Coming and of a salvation which is common to all (*Adv. Haer.* V 20, 12.)². It is noticeable that St Irenaeus on no occasion uses the phrase *una et eadem ecclesia*; but there can be no doubt but that his commentators are correct in asserting that he would by no means have taken exception to this statement³. For clearly the Fathers believed that there was one Church and indeed only one Church, and could no more tolerate its being divided into many than they could the gnostic attempt to destroy the unity of the Godhead. Their teaching on the oneness of the Church has already been admirably described by Père Daniélou in two important articles (*Les Pères Grecs des Premiers Siècles*, in *L'Église et les Églises*, 1954; and *Les Pères de l'Église et l'Unité des Chrétiens*, in *Studia Patristica* VII, 1966)⁴. It will suffice here to add in support of this theme one quotation from St Clement of Alexandria, who writes that "the universal Father is one, and one the universal Word; and the Holy Spirit is one and the same everywhere, and one is the only virgin Mother – I love to call her the Church"⁵. It would seem then that for the Fathers, to speak of the unity of the Church is but the natural corollary to their convictions concerning the unity of creation and the unity of the Creator.

It was the peculiar genius, however, of the great North African theologian of the unity of the Church, St Cyprian, to relate somewhat more explicitly the manner in which the Church might be said to be one to earlier attempts to demonstrate the unity of the Trinity. To begin with, he transfers directly to the Church those analogies which earlier and later theologians had

¹ Ephesians 4, 3–5.

² PL 7, col. 1177.

³ G. Bardy, *La Théologie de l'Église*, Paris 1945, 167–251.

⁴ The first on pp. 129–139 of *L'Église et les Églises*, Vol. I; the second on pp. 23–32 of *Studia Patristica* VII, 1966.

⁵ *Paedagogus* I, 6.

applied and were to apply to the Trinity; that is to say that whereas Tertullian and St Athanasius explained that the Son derived from the Father and yet remained one with Him, much as a stream derives from its source or a ray from the sun; so St Cyprian maintained that the one Church becomes many (i. e. is dispersed throughout the world) by process of extension (*ecclesia una est quae in multitudinem latius . . . extenditur*); and that this extension is comparable to that of a branch from the root, a stream from its source and a ray from the sun¹. And the corollary to this argument would seem to be that at any point in this extension, the Church is, ontologically speaking, identical with the source whence it is derived.

Now this kind of reasoning implies that the Church has what we may perhaps call a starting point². In the beginning it is One, as the philosophers would say, from which the many derive; there is a source from which all extension proceeds. Not at all illogically, St Cyprian argues that if we want to find this beginning, this starting point for the whole church, then we should turn to Holy Scripture where we shall find explicitly stated that the Lord founded the Church on St Peter, "on one man" (as St Cyprian affirms on numerous occasions)³. And if we enquire about the status of the other founders of the ancient apostolic sees who appear at first sight to be 'sources' equal in importance to St Peter, then St Cyprian replies that certainly the other apostles were "all that Peter was"; but that the Lord deliberately gave a primacy to Peter in order to emphasise and demonstrate the unity, or we might say "uniqueness" of the Church⁴. Hence we can see that the Church is not only founded on one man, but so to speak "begins from one man", so that being founded on one and beginning from one it might effectively be caused to be one, remain one, and always be recognised to be one. *Exordium ab unitate proficiscitur*, he writes, *ut ecclesia Christi una monstretur*⁵.

It has been suggested by some that in this teaching, St Cyprian is appealing to the idea of a central and contemporary authority for the Church⁶. It would seem however that Fr. Maurice Bévenot, S. J. is right in suggesting that St Cyprian is proposing by no means so developed a theology⁷. Rather it appears that St Cyprian's teaching concerning the oneness of the origin of

¹ De catholicae ecclesiae unitate 5; CSEL III, p. 214.

² Cf. M. Bevenot's notes to his translation of the De Lapsis and the De catholicae ecclesiae unitate in Ancient Christian Writers XXV, p. 103; cf. also H. Koch, Cathedra Petri, Giessen 1930 (ZNTW Beiheft 11), pp. 40-42 who suggests that in Cyprian's writings as a whole, the terms *fundamentum* and *initium* are virtually synonymous. Hence if the Church is founded on St Peter, then this is tantamount to saying that it begins from St Peter.

³ E. Watson, The Style and Language of St Cyprian, Oxford 1896 (Studia biblica et ecclesiastica IV), 255 ff.; cf. Bevenot, op. cit. 105.

⁴ See M. Bévenot, Primatus Petro Datur, Journal of Theological Studies, N. F. 5, 1954, 19-35.

⁵ De catholicae ecclesiae unitate 4, CSEL III, p. 213.

⁶ B. C. Butler, St Cyprian's Doctrine of the Church, Downside Review 71, 1952/53, 1-13 and 258-272.

⁷ Bévenot, in Ancient Christian Writers XXV, p. 108.

the church and its present unity is to be directly compared with the Fathers' continual emphasis on the one source of all creation and the unity of the Godhead. For it would be as erroneous and indeed illogical to suggest that the Church begins from Twelve i. e. has twelve starting points, as it would be to say that there are thirty principles of divine activity in the universe, or that there is a God and under Him a demiurge; or indeed that there are three separate Gods, Father, Son and Holy Spirit. And it is therefore of cardinal importance for the sake of the unity of the Church to demonstrate that wherever the Church is found dispersed throughout the world, it always goes back to this one, common and single source. The corollary to this would seem to be that on account of the uniqueness of their generation the churches are (ontologically speaking) identical with one another; and that it is this identity which together with their common origin effects their unity and is the cause of their living in harmony with one another and not its result. There seems much truth in Pere Daniélou's assertion that "L'Église unique c'est l'église antique, celle qui existe depuis les *origines*, et non pas celle qui existerait seulement au terme"; so too his observation that "L'Église n'est pas le résultat mais la cause de l'union des chrétiens"¹.

It is, then, in the light of this theology that we should understand the attitude of St Cyprian, and indeed of St Optatus and St Augustine after him, towards those who sought to destroy the unity of the Church. St Cyprian's primary objection to the followers of Novatian was that they had created a new starting point; and they had done this not merely by teaching heretical doctrine, but primarily by setting up a bishop of their own choice in a see which was already occupied by someone else². It was not that Novatian had been invalidly consecrated (though to begin with there had been some doubt and scandal concerning the manner in which this had been performed)³; it was rather that he claimed to possess the *episcopatus* (which I translate with Bévenot, "episcopal authority")⁴ which, whether he liked it or not was already held in totality (*in solidum*)⁵ by the existing bishop of the see. It could not be shared; like the Creator, like the Godhead, like the Church it was indivisible. It derived as it were from a single source, epitomised in St Peter; and hence to oppose those who held it, or to depart from them was (as St Optatus was later to assert)⁶ tantamount to opposing St Peter or deserting St Peter. And I suggest that this same theology conditioned the outlook of both St Optatus and St Augustine towards the innovators and perpetrators of the Donatist schism.

¹ *Mia ἐκκλησία* dans les Pères Grecs des Premiers Siècles, in: *L'Église et les Églises* p. 138 (italics mine).

² Bévenot, *op. cit.*, p. 103.

³ Eusebius, *H. E.* VI 43, 7; PG 20, 618.

⁴ *Op. cit.*, p. 107.

⁵ *Op. cit.*, p. 107; see also *Journal of Theological Studies* N. S. 6, 1955, 244–248.

⁶ Optatus I 10; CSEL XXVI, 12.

It would seem then that St Cyprian taught unity as fervently and uncompromisingly in his theology of the church as the Fathers did in every other department of their thinking. But it is noticeable that he did not consider the Church to be one by process of the assembling together of all the local churches in a harmonious federation, any more others than believed the Trinity to be One by the joining together in concord of the three Persons, or indeed that the 'episcopate' was a synodical gathering of all the bishops. The One was, and is, from the very beginning, from which the Many proceeded and still proceed; and the Many are One both by virtue of their common origin and by reason of their identity with one another. So that just as the Father is God, the Son is God and the Holy Ghost is God; so too *a* church is in a sense *the* church; and perhaps we might even say *a* bishop embodies within himself all that appertains to the episcopate. It was to be the work of a later generation to dictate more precisely the terms of agreement which would link the churches in close association with one another, to, as it were, attempt to join them at the circumference – as Pere Daniélou would say “au terme” – and thereby to constitute them as a federation. This no doubt had its values; but perhaps sometimes we have allowed our anxiety for federation to obscure the Fathers' insights into the nature of the Church's unity; for even when from time to time the association between the churches breaks down, there remains always the possibility which not infrequently becomes a reality, that the churches retain their identity and therefore in one and a real sense, their unity.

Λόγος et νοῦς chez Athanase d'Alexandrie

C. KANNENGIESSER S. J., Paris

Le rapport entre le λόγος divin et le νοῦς humain évoque la relation ontologique de parenté entre l'homme et Dieu, une idée maîtresse de l'hellénisme, qu'il soit classique, juif, gnostique ou chrétien. Ce rapport, Athanase d'Alexandrie l'envisage plus nettement et d'une façon plus cohérente que ses prédécesseurs ecclésiastiques à la lumière du dogme de l'Incarnation du Verbe.

1. Dans son Anthropologie

Athanase conçoit le rapport du λόγος de Dieu et du νοῦς humain à partir de l'Incarnation salvatrice du Verbe, lorsqu'il paraphrase le récit biblique de la création de l'homme. Tous les éléments de son commentaire sont repris de la tradition fixée par Philon, Clément et Origène. De plus, ils sont teintés d'un certain mysticisme néo-platonicien. Mais ils sont surtout repensés par Athanase dans la perspective sotériologique qui lui est propre, et cela notamment sur quatre points.

Premier point: Le don de la béatitude originelle est compris par Athanase dans les termes d'une doctrine du salut. En effet, la création de l'homme manifeste par-dessus tout, non comme dans une lointaine préfiguration, mais directement et pour elle-même, la pitié rédemptrice de Dieu. Avant d'introduire le premier homme au paradis terrestre, Dieu le Père sauve cet homme de la mort inhérente à sa nature créée, en lui faisant don de son λόγος. Cette même pitié du Père, qui rend l'homme incorruptible à l'origine de notre race, aboutira un jour à l'Incarnation du λόγος. Il fallait souligner cette idée athanasienne sur le κατ'εἰκόνα originel, idée selon laquelle l'image et la ressemblance du λόγος en Adam n'est pas d'abord comprise en fonction de la double nature du composé humain (ce qui relèverait davantage d'une considération philosophique); mais cette image et ressemblance de Gn 1, 26 est entièrement définie comme un don gratuit de Dieu, offert à l'homme en fonction de sa finitude existentielle, et plus spécialement de sa mortalité (ce qui semble plus significatif d'une sotériologie tirée de la Bible).

Deuxième point caractéristique de l'anthropologie d'Athanase, quant au rapport entre λόγος et νοῦς: *Le don créateur et sauveur du λόγος, fait à*

l'homme des origines, béatifie cet homme dans son unité à la fois spirituelle et corporelle. Autrement dit, le don de ce Dieu-λόγος éminemment personnel en faveur de la personne humaine qui existe dans la condition corporelle dès le premier instant de sa création, ce don a beau former le privilège exclusif du νοῦς dans l'être humain, comme c'était aussi bien le cas chez les prédécesseurs d'Athanase depuis Philon, il n'en reste pas moins vrai que dans la perspective athanasienne ce don de la béatitude originelle signifie une communion immédiate de l'homme entier avec le λόγος créateur et sauveur. A cause de cette immédiateté ontologique de la grâce de participation au λόγος créateur, immédiateté qui jouera exactement de la même manière dans l'union des hommes avec le λόγος incarné, Athanase comprend κατ' εικόνα et καθ' ὁμολώσιν comme deux expressions synonymes. La sortie du νοῦς hors du sensible vers le λόγος, dans la spontanéité joyeuse de la perfection originelle, pas plus que l'exercice des vertus chez l'homme restauré par l'Incarnation du Verbe, n'apparaît dans cette conception athanasienne du salut comme préalable à la pleine ressemblance de l'homme avec le λόγος. L'union salvatrice du λόγος et du νοῦς ne suggère pas à Athanase l'idée d'une pédagogie de l'intellect en vue de la divinisation de l'homme, car l'unité du λόγος et du νοῦς est plutôt envisagée par lui comme l'expérience vécue d'une divinisation ontologique et immédiate.

Troisième point notable dans cette anthropologie fondée sur le rapport λόγος-νοῦς, et qui résulte d'ailleurs directement de ce que l'on vient de dire : *Athanase omet toute allusion à une double création de l'homme*, telle que Philon l'avait envisagée et telle que Grégoire de Nysse, qui retient pourtant la synonymie athanasienne du κατ'εικόνα et de l'ὁμολώσιν, en reprendra l'idée dans sa propre exégèse de Gn 1, 26 et Gn 2, 7. A ce troisième trait original de la compréhension du récit biblique selon Athanase, on rattachera le fait que cet auteur ne présente aucune doctrine des sens spirituels, comme on la rencontre chez Origène et dans la tradition origéniste. Mais ce fait pourra s'éclairer mieux dans un instant à la lumière de la christologie athanasienne.

Quatrième et dernier point touchant au rapport λόγος-νοῦς dans l'anthropologie d'Athanase : *La distinction du νοῦς et de la ψυχή s'y trouve accentuée et précisée par la visée sotériologique de l'Incarnation du λόγος.* L'acte originel du νοῦς apparaît dans cette visée comme l'acte d'une créature incapable de conserver les prérogatives de sa parenté spirituelle avec Dieu, si Dieu lui-même, c'est-à-dire le λόγος de Dieu, ne lui offre la possibilité d'exercer cet acte en y intégrant toutes les ressources de son être. C'est précisément ce que réalisera l'Incarnation du λόγος. Athanase exalte l'extase spontanée du νοῦς en Adam d'autant plus, qu'il insistera fortement par la suite sur le fait que cette extase ne doit ni ne peut se reproduire telle quelle en l'homme sauvé par le Verbe incarné. La sortie originelle du νοῦς hors de toutes les réalités sensibles ne sera jamais présentée par Athanase comme la norme du progrès spirituel des chrétiens, puisque l'Incarnation du λόγος opère à cet égard une modification totale des perspectives.

2. Dans sa Christologie

L'Incarnation du λόγος, et elle uniquement, permet la pleine réalisation du rapport ontologique de parenté entre l'homme et Dieu. Car cette *συγγένεια* noétique ne signifie pas que l'homme pourrait à la limite se sauver par la seule puissance de son νοῦς. Elle signifie que dans l'ordre concret du salut le λόγος assume les fonctions du νοῦς pour sauver l'homme des égarements de son âme et de la corruption de son corps.

L'acte de l'Incarnation salutaire se situe donc pour Athanase avant tout au niveau du νοῦς humain. Dans le système d'Origène, tout le drame du salut concernait les âmes, et en premier lieu l'âme du λόγος lui-même. Par une réduction de cette perspective origénienne à un point de vue borné, plus rationaliste que gnostique, c'est encore au plan de l'âme humaine qu'Arius situe le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu. Les Ariens assimilent par conséquent l'acte de l'Incarnation rédemptrice à l'identification du λόγος avec cette âme, et c'est pourquoi ils ne connaissent pas, semble-t-il, une âme humaine du Christ. Mais Athanase, de son côté, refusera de parler de cette même âme humaine du Christ, parce que pour lui le λόγος incarné assume les fonctions originelles du νοῦς humain, de telle sorte qu'il n'est pas besoin ni opportun d'invoquer encore son âme. Un même silence sur l'âme humaine du Christ s'expliquerait donc chez Arius et chez Athanase à partir de présupposés très différents.

Située dans la perspective sotériologique d'Athanase, d'où il ne faudrait jamais l'extraire, cette conception athanasienne du Verbe incarné signifie alors l'accomplissement parfait de la béatitude originelle d'Adam. Investi dans la condition humaine des prérogatives du νοῦς, le λόγος en personne assure désormais l'incorruptibilité de l'homme. Et cette incorruptibilité est définitive, parce que le λόγος — εἰκών, présent dans l'humanité selon l'analogie du νοῦς — κατ'εἰκόνα, intègre dans l'acte d'incarner sa transcendance divine toute la finitude psychique et corporelle de l'homme; il libère celui-ci physiquement de la φθορά qui s'était attachée à sa mortalité originelle. Mais dans ce mouvement du λόγος vers l'ultime profondeur de l'existence corporelle des hommes, la ψυχὴ du Christ n'a aucun rôle positif à jouer, tout comme elle n'en jouait aucun, selon Athanase, dans le mouvement du νοῦς originel d'Adam hors de tout ce qui est sensible et corporel. Ce mouvement idéal vers la transcendance est certes décrit dans la doctrine athanasienne du νοῦς adamique selon la compréhension traditionnelle du rapport entre le λόγος divin et le νοῦς humain; mais défini en termes chrétiens sur la base du récit biblique de la création, ce mouvement apparaît surtout chez Athanase comme renversé et retourné par le mystère de l'Incarnation du λόγος. L'homme, compris dans la réalisation actuelle de ce mystère, connaît donc à présent le λόγος d'une connaissance noétique qui est en même temps physique. La béatitude chrétienne du νοῦς définitive-

ment uni au *λόγος* incarné se réalise au contact de l'Écriture sainte et, plus encore en un sens, au contact de tout homme. L'acte noétique par excellence est acte de foi. L'expérience vécue de cet acte est charité joyeuse dans la lumière de la résurrection du Christ. La contemplation des pures réalités intelligibles, telle que pouvait la pratiquer Adam, se trouve engagée par l'Incarnation du *λόγος* dans la méditation des Écritures et le service du prochain, bref dans l'histoire actuelle du salut.

Saint Léon le Grand et le Manichéisme Romain

A. LAURAS S. J., Paris

Le *Chronicon* de Prosper relève, pour l'année 443, la découverte de Manichéens à Rome et la sévère répression dont ils furent l'objet de la part de saint Léon le Grand. La date de cette «affaire», malgré l'imprécision de Prosper, peut être assez facilement précisée: une lettre de Léon aux évêques de Campanie du 10 octobre 443 (*Epist.* IV) ne fait aucune allusion aux Manichéens de Rome; tout au contraire, en janvier 444 le même Léon adressera une lettre à tous les évêques d'Italie pour leur communiquer les *actes* du procès récent et les mettre en garde contre les membres de la secte (*Epist.* VII). Bien plus, le V^e sermon sur le jeûne de décembre (*Sermo* XVI) met en garde les fidèles contre les Manichéens qui viennent d'être découverts à Rome. On peut ainsi affirmer que l'affaire s'est produite dans les derniers mois de 443.

Si l'on ajoute que, outre cette lettre et ce sermon, nous possédons encore cinq autres sermons (*Serm.* XXIV, XXXIV, XLII, LXXVI, IX), une seconde lettre de Léon (*Epist.* XV, du 21 juillet 447, à l'évêque Turribius) et la *Constitution* de l'empereur Valentinien III du 19 juin 445, concernant cette crise manichéenne à Rome, nous pouvons affirmer que nous sommes particulièrement bien renseignés sur une forme du manichéisme à Rome au milieu du V^e siècle.

Parmi les nombreux problèmes que pose ce manichéisme vu à travers l'œuvre de saint Léon le Grand, je n'en voudrais retenir aujourd'hui que deux: avant tout celui des relations entre saint Léon et saint Augustin (et, accessoirement, du manichéisme romain avec le manichéisme africain), et — plus brièvement — celui de l'histoire et de l'évolution de la pensée de saint Léon.

1. Saint Léon et saint Augustin face au manichéisme

Faisant allusion aux textes de Léon concernant le manichéisme, P. Alfarié affirmait, dans ses *Écritures manichéennes* (tome I, p. 116): «Il emprunte tous ses renseignements soit à l'évêque d'Hippone soit à d'autres polémistes latins». Et parlant du procès instauré par Léon, il y voyait «un interrogatoire fort tendancieux qui, manifestement, visait à vérifier les dires d'Augustin» (*id.* p. 165, note 1). Le problème de la dépendance de Léon par rapport à Augustin est ainsi nettement posé!

Ce qui me paraît d'abord contestable, dans l'affirmation d'Alfaric, est ce qui concerne la connaissance personnelle du manichéisme de la part de saint Léon. A-t-on le droit de mettre en doute sa parole alors qu'il insiste, à plusieurs reprises, sur le sérieux de l'enquête et sur les révélations qui y furent faites? En particulier, on ne peut manquer d'être frappé par la qualité à la fois de ceux qui composaient le tribunal et de ceux qui furent interrogés quand il s'agit d'enquêter sur la doctrine et sur la liturgie manichéennes: *De sacris eorum . . . non tacemus, ne quisquam putet nos de hac re dubiae famae et incertis opinionibus credidisse. Residentibus itaque mecum episcopis ac presbyteris ac in eundem consessum christianis uiris ac nobilibus congregatis, Electos et Electas eorum iussimus praesentari. Qui, cum de peruersitate dogmatis sui et de festiuitatum suarum consuetudine multa reserassent, illud quoque scelus, quod eloqui uerecundum est, prodiderunt, quod tanta diligentia inuestigatum est ut nihil minus credulis, nihil obtrectatoribus relinqueretur ambiguum* (Serm. XVI 4; PL 54, 178). Léon dira encore dans le sermon XXIV: *proxima eorum confessione patefactum est* (Serm. XXIV 4; PL 54, 206), ou insistera dans sa lettre à Turribius: . . . *ne ullo modo posset dubium uideri quod in iudicio nostro . . . ipsorum, qui omne facinus perpetrarent, ore reseratum est* (Epist. XV 16; PL 54, 682).

Quels sont les points de la doctrine manichéenne que Léon a retenus des révélations faites par les accusés? Essentiellement ceux-ci: le rejet des livres de l'Ancien Testament, des altérations parmi ceux du Nouveau Testament, le recours à des écrits apocryphes attribués aux Apôtres, le dualisme avec toutes ses conséquences (le mal et la matière attribués au démon, le refus de l'Incarnation), l'affirmation que l'Esprit-Saint s'est incarné en Mani, un certain culte rendu au soleil et à la lune. Ce simple résumé nous fait immédiatement saisir que, tout en étant frappé par l'aspect déconcertant de la doctrine manichéenne — (*Quod in paganis profanum, quod in Iudaeis carnalibus caecum, quod in secretis magicae artis illicitum, quod denique in omnibus haeresibus sacrilegum atque blasphemum est, hoc in istos quasi in sentinam quamdam cum omnium sordium concretionem confluxit*. Serm. XVI 4; PL 54, 178) —, saint Léon ne voyait avant tout en celle-ci qu'une hérésie chrétienne. Or de récentes études ont justement montré que le manichéisme africain au temps de saint Augustin apparaissait lui aussi comme *eine christliche Sekte* (L. J. van der Lof, *Der numidische Manichäismus im 4. Jahrhundert*, dans *Studia Patristica* VIII, p. 118-128; cf. aussi: L. H. Grondijs, *Numidian Manichaeism in Augustinus' Time*, dans *Nederlands Theol. Tijdschr.* 9, p. 21-42). N'y aurait-il pas là une preuve que Léon a seulement cherché — pour reprendre l'expression d'Alfaric — «à vérifier les dires d'Augustin»? Il semble difficile d'en décider immédiatement. Ce qui est sûr c'est que, d'une part, lorsque le jeune professeur de Carthage, «Auditeur» de la secte, passa en Italie, il ne semble pas avoir relevé de différences majeures entre le manichéisme italien et le manichéisme numidien, et que, d'autre part, à la suite des invasions vandales en Afrique, nombre de manichéens passèrent de

ce même pays en Italie (*Hos homines . . . quos aliarum regionum perturbatio nobis intulit crebriores*. Leo Magnus, *Serm.* XVI 5; PL 54, 179). Autant de raisons qui peuvent aussi expliquer que le schéma des «erreurs» manichéennes soit le même chez Léon et chez Augustin.

Bien plus : un examen plus attentif nous permet de déceler une différence sur laquelle il nous faudra revenir. On ne peut manquer de remarquer, en lisant Léon, l'insistance avec laquelle celui-ci revient sur un point de la doctrine manichéenne : je veux parler de ce «docétisme» qui, partant du fait que la matière est mauvaise, affirme que Jésus n'a pu revêtir une chair humaine et développe la théorie du *Iesus patibilis* pour expliquer spécialement la passion et la mort de Jésus. Or, si cette question paraît d'une spéciale importance au regard de saint Léon, ceci ne semble pas vrai lorsqu'il s'agit de saint Augustin ; quand ce dernier donne un résumé du manichéisme dans le *De haeresibus* XLVI (œuvre que saint Léon semble avoir lue, nous allons le voir), il ne mentionne même pas ce trait de la doctrine en cause. Voilà, me semble-t-il, un premier point précis qui serait plutôt en faveur d'une certaine indépendance de Léon par rapport à Augustin en la matière qui nous concerne.

Il nous faut maintenant examiner de près les textes eux-mêmes.

a) Points de rencontre entre saint Léon et saint Augustin

Il est indéniable que, outre le schéma général de la doctrine manichéenne, nous trouvons plusieurs points communs à saint Léon et à saint Augustin.

Le premier est l'utilisation d'un même jeu de mots. Dans son *De haeresibus* Augustin avait raconté le scandale d'une étrange «eucharistie» manichéenne, très semblable à ce que découvrit le procès romain institué par Léon en 443 ; et il avait conclu ce récit par les mots suivants : *hoc non sacramentum, sed execramentum confessi sunt* (*De haeresibus* XLVI). A son tour, lorsqu'il fera allusion à ce scandale, Léon le désigne par le même mot *execramentum* : *patefactum est execramentum quod aures nostrae vix ferre potuerunt* (*Serm.* XVI 4; PL 54, 179). Mais, surtout, revenant dans un autre sermon sur les cérémonies sacrilèges des Manichéens, il les résumera ainsi : *ad illa non sacra sed execramenta perveniunt* (*Serm.* LXXVI 7; PL 54, 410). A moins d'une enquête sérieuse montrant que ce rapprochement verbal fut utilisé par d'autres auteurs et en d'autres circonstances, il semble bien qu'il y ait ici un véritable rapport de dépendance entre les deux textes.

Un second point de rencontre nous apparaît lorsque nos deux auteurs veulent montrer combien vaine est la défense manichéenne de manger certains aliments. C'est, d'abord, le même argument scripturaire qui est mis en avant. Augustin écrit, dans le *De moribus manichaeorum* II 14 : *Vos autem, manichaei, immunda esse obsonia dicitis cum dicat Apostolus omnia munda esse, sed ei malum esse qui per offensionem manducat*. De son côté Léon

dira, dans le *Sermon* XLII 4: *Nimietas edaces et bibaces dedecorat, non cibi neque poculi natura contaminat. Omnia enim, sicut Apostolus ait, munda sunt mundis. Coinquinatis autem et infidelibus nihil est mundum, sed coinquinatae sunt eorum mens et conscientia.* Je remarque seulement que la citation complète de Tit. 1, 15 ne se trouve que chez Léon. Par ailleurs, argumentant sur le fond même de cette défense, nos deux auteurs insisteront sur le fait que, de soi, la nature est bonne. Augustin écrira: *Videt qui potest videre omnem naturam – in quantum natura est – bonum esse (Contra Epist. Fundamenti 33);* et encore: *Quis non dubitet totum illud quod dicitur malum nihil esse aliud quam corruptionem? Quod si non invenitur in rebus malum nisi corruptionem et corruptio non est natura, nulla utique natura malum est (id. 35).* Et Léon, au *Sermon* XLII 4: *... cum nulla sit substantia mala nec ipsius mali sit ulla creatura. Omnia enim bona bonus auctor instituit et unus est universarum rerum creator.* Cependant, si l'argument est le même, il est typique que l'argumentation d'Augustin est plutôt de caractère philosophique alors que celle de Léon est davantage de caractère scripturaire.

Mais à côté de ces similitudes indubitables, nous trouvons des différences qu'il nous faut maintenant examiner.

b) Points de divergence entre saint Léon et saint Augustin

Je me contenterai de souligner deux divergences qui me semblent absolument typiques.

La première est, sur un même sujet, l'utilisation de textes scripturaire différents. Ce point me paraît d'autant plus révélateur qu'on sait l'importance des *catenae* scripturaires dans les controverses contre les hérétiques, et combien les mêmes textes sont indéfiniment repris par les divers auteurs affrontés aux mêmes genres d'opposants. Lors de ses discussions avec les Manichéens, Augustin a plusieurs fois utilisé un texte de saint Paul qui, selon lui, désignait et dénonçait à l'avance les fidèles de Mani, I Tim. 4, 1–4 (spécialement les deux derniers versets): *Spiritus autem manifeste dicit quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum, in hypocrisi loquentium mendacium et cauteriatam habentium suam conscientiam, prohibentium nubere, abstinere a cibis, quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus et iis qui cognoverunt veritatem; quia omnis creatura Dei bona est et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* C'est ainsi que nous trouvons ce texte cité dans le *Contra Faustum* XV 10, le *Contra Secundinum* 2, le *Contra Felicem* I 7. Or, lorsque voulant montrer, lui aussi, que l'Apôtre a désigné à l'avance les Manichéens, Léon utilise saint Paul, c'est Rom, 16, 17–18 qu'il cite: *Rogo autem vos, fratres, ut observetis eos qui dissensiones et offendicula, praeter doctrinam quam vos didicistis, faciunt, et declinate ab illis. Huiusmodi enim Christo Domino nostro serviunt, sed suo ventri; et per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium (cf. *Serm.* XLII 5).*

Cette différence dans l'utilisation de l'Écriture me semble d'autant plus significative que, nous l'avons vu, lorsque saint Léon a voulu réfuter l'affirmation manichéenne qu'il y avait des aliments mauvais par nature, il avait répondu : *omnia bona bonus auctor instituit* sans citer ni utiliser I Tim. 4, 4 : *omnis creatura Dei bona est*. Que ce texte de I Tim. paraisse si peu familier à Léon dans sa controverse antimanichéenne est un trait qui prend toute sa portée quand on sait qu'il avait déjà été utilisé par les *Acta Archelai* dans le même but. Or personne n'ignore l'importance de ces *Acta Archelai* dans la longue série des écrits antimanichéens. En définitive, ce fait précis tendrait à montrer que la documentation de Léon ne vient pas de la lecture des écrits antimanichéens traditionnels, mais bien des « relations » faites par les accusés lors du procès romain.

Cette première impression semble devoir être confirmée quand on examine un second point de divergence entre nos deux auteurs, point sans doute encore plus caractéristique. Il s'agit, à propos d'un même sujet, de l'utilisation d'un même texte scripturaire, mais d'une manière entièrement différente.

Voulant prouver l'inanité de l'affirmation : l'Esprit-Saint s'est incarné en Mani, Augustin dans le *Contra Faustum* XXXII 17 s'appuie sur le texte : *Spiritus nondum erat datus quia Iesus nondum erat clarificatus* (Ioan. 7, 39). Il en tire argument pour montrer que l'Esprit a donc été donné dès l'instant où le Christ a été glorifié, et non pas deux cents ans plus tard, lors de la naissance de Mani : *Si haec itaque causa erat ut non daretur quia non erat clarificatus Iesus, procul dubio clarificato Iesu iam causa erat ut statim daretur*. Et l'on retrouve la même argumentation dans *Contra Epist. Fundamenti* 10.

À propos de la même prétention, Léon cite le même texte de saint Jean, mais argumente d'une manière toute différente. Si le Christ, dit-il, n'a pas réellement souffert, comme l'affirment les Manichéens, son corps n'a donc pas réellement ressuscité et n'est pas réellement monté à la droite du Père. Dès lors, conclut-il, *dicente beato apostolo Ioanne: Spiritus nondum erat datus quia Iesus nondum erat clarificatus, Domini ascensio dandi Spiritus fuit ratio, quem ille necesse est ut neget datum qui consessum paternae dexteræ verum in Christo hominem negat esse proventum* (Serm. LXXVI 8). Même si Léon connaît les textes d'Augustin, il apparaît clairement que, loin de les suivre aveuglément, il a su s'en dégager pour développer des arguments personnels. Mais l'utilisation d'une même citation scripturaire sur une même question alors que cette utilisation est entièrement différente signifie bien plutôt, me semble-t-il, une ignorance de l'un par rapport à l'autre.

Cette ignorance paraît évidente lorsque nous nous arrêtons à une dernière comparaison entre les deux auteurs. Toujours à propos de la même question de l'Esprit incarné en Mani, Augustin avait encore usé d'un autre argument. Comment? dit-il. Les Manichéens refusent d'admettre que le Verbe se soit incarné; et ils l'affirment de l'Esprit? *Cur hominem susceptum a Spiritu Sancto Manichæum non putatis turpe natum ex utroque sexu prædicare,*

hominem autem susceptum ab unigenita Sapientia Dei, natum de Virgine credere formidatis? (*Contra Epist. Fundamenti* 7). Si Léon avait connu ce texte, comment n'aurait-il pas repris et développé cet argument, lui qui a tant insisté sur les inconséquences du docétisme manichéen?

En bref, ces quelques comparaisons de textes me semblent nettement aller dans le sens d'une indépendance de saint Léon par rapport à saint Augustin. Je n'insiste pas ici sur les conclusions à en tirer, aussi bien sur le sérieux de la documentation de Léon que sur la réalité d'un manichéisme vivant et organisé à Rome au milieu du Ve siècle.

2. Histoire et évolution de la pensée de saint Léon

Comme tant d'autres sermons, ceux de saint Léon nous sont parvenus classés selon l'ordre des fêtes de l'année liturgique : aussi est-il extrêmement difficile de leur assigner une date et, par voie de conséquence, de tracer une ligne d'évolution dans la pensée de notre auteur. Or, voici qu'avec cette crise manichéenne nous possédons un groupe de sermons faisant allusion à un fait précis et donc facilement datables. On peut, sans risque d'erreur, en donner la succession.

1. décembre 443 : *Sermo XVI, De ieiunio decimi mensis V.*
2. 25 déc. 443 : *Sermo XXIV, In Nativitate Domini IV.*
3. 6 janvier 444 : *Sermo XXXIV, In Epiphaniae solemnitate IV.*
4. Carême 444 : *Sermo XLII, De quadragesima IV.*
5. Pentecôte 444 : *Sermo LXXVI, De Pentecoste II.*
6. juillet 444 : *Sermo IX, De collectis IV.*

Nous sommes donc ici en présence d'un cas privilégié : dans l'ensemble des 96 sermons assignés à saint Léon, nous possédons six sermons qui nous permettent d'étudier et de préciser quelle était sa pensée et quels étaient les thèmes de sa prédication à un moment déterminé, c'est-à-dire dans les premières années de son pontificat. Cette étude faite, on sera mieux à même d'identifier certaines idées maîtresses. Tout particulièrement, on sera conduit à une extrême prudence pour une datation des autres sermons d'après leur contenu : ce n'est pas parce que l'on trouve dans un sermon un développement sur le Christ vrai Dieu et vrai homme qu'il faut nécessairement repousser ce sermon au temps de la crise eutychienne.

Par ailleurs, nous pouvons aussi trouver dans ce fait des indications sur la date de quelques autres sermons. Ainsi, lorsque le *sermon XXII* met en garde les chrétiens contre «une artificieuse tromperie» qui consiste à fêter le 25 décembre le nouveau soleil, sans qu'aucune allusion ne soit faite au culte du soleil chez les Manichéens, comme le fait le *sermon XXIV*, je suis tenté d'y voir un sermon de Noël antérieur à 443 ou très postérieur à cette année, alors que la crise manichéenne était tombée dans l'oubli ; ce qui n'était pas encore vrai lors de la crise eutychienne, comme le montrent les textes de

cette dernière période. Une remarque semblable peut être faite à propos de la date du *sermon* XXVII. Y reprenant les chrétiens qui ont pris l'habitude, en arrivant devant la basilique Saint Pierre, de faire de grandes inclinations vers le soleil levant, Léon se contente d'expliquer cette coutume *partim ignorantiae vitio, partim paganitatis spiritu*; là encore; aucun rapprochement avec le culte de soleil propre au manichéisme. Or, on pourrait justement se demander si ces marques de respect envers le soleil n'étaient pas le propre de ces manichéens qui se mêlaient aux chrétiens, lors des assemblées eucharistiques, mais se distinguaient des autres en ne communiant que sous les espèces du pain (cf *Serm.* XLII 5). Nous aurions donc là un sermon antérieur à 443.

En définitive, pour quiconque étudie la pensée de saint Léon dans son affrontement avec le manichéisme, une conclusion semble devoir s'imposer. Il est indéniable que, à travers toute l'œuvre de saint Léon, se retrouvent deux orientations essentielles: d'un côté, un accent très fort mis sur l'humanité véritable du Christ Fils de Dieu; d'un autre côté, un optimisme foncier face à la nature humaine et à la création, et cela en dépit d'une époque marquée par les désastres des invasions d'Attila et des Vandales. La crise manichéenne a-t-elle été la cause ou seulement l'occasion de telles orientations? Il est certain, de toutes manières, que la lutte contre le docétisme manichéen et contre la doctrine manichéenne concernant la création n'a pu que développer ou renforcer une attitude propre à saint Léon.

The 'Patristic Argument' in the Writings of Patriarch St. Nicephorus I of Constantinople († 828)

P. O'CONNELL S. J., Dublin

St. Nicephorus was essentially a purveyor of tradition, and thus was led to repeat the classical Byzantine understanding of earlier tradition. He stood at the end of a period of development and reflection, so that in his writings elements of earlier tradition are seen to move towards synthesis. The stimulus for his writing was provided by the renewed outbreak of iconoclasm in 815, and the already established mode of theological argumentation ensured that the Fathers of the Church would feature largely in his refutation of iconoclastic doctrine. Indeed, throughout his writings he constantly provides a 'patristic dossier', which is directed against the similar dossier put forward by the iconoclasts¹. Professor Alexander has suggested that in his unpublished work, *Refutatio et Eversio*, Nicephorus was preparing the documentation for a future council against iconoclasm, in imitation of his predecessor St. Tarasius in connection with Nicaea II². In this Nicephorus would have been following the pattern of the earlier ecumenical councils³. Undoubtedly such patristic dossiers are of great value to the textual scholar, but what we are interested in here is the theological value which Nicephorus attached to these citations.

In his writings Nicephorus balances the "tradition of the Apostles" with the "teaching of the Fathers". There is no doubt that he understands "Fathers" primarily as meaning bishops. He always uses the term of bishops in ecumenical councils, but the term is not necessarily limited to bishops in

¹ Cf. Paul Alexander, The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (Horos), *Dumbarton Oaks Papers* 7, 1953, 35–66. Nicephorus gives a patristic dossier at the end of *Apologeticus Maior*, in his *Contra Eusebium, Adversus Epiphanidem*, in the conclusion to his *3rd Antirrheticus*, and in his unpublished work, called by Alexander *Refutatio et Eversio*. This work, which will be referred to by this title throughout this article, is preserved in two MSS in the Bibliothèque Nationale, Paris, in Parisinus Graecus 1250, fol. 173–332, and in Coislinianus 93, fol. 1–185 bis.

² Paul Alexander, The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire, Oxford 1958, pp. 181–182.

³ For earlier councils, see especially: H. du Manoir, L'Argumentation Patristique dans la Controverse Nestorienne, *Recherches de Science Religieuse* 25, 1935, 441–461, 531–559; M. Richard, Les florilèges diphyssites du V^e et du VI^e siècle, in: *Das Konzil von Chalkedon* (ed. Grillmeier und Bacht), Band I, Würzburg 1951, pp. 721–748. For Nicaea II, see: P. Van den Ven, La Patristique et l'Hagiographie au Concile de Nicée de 787, *Byzantion* 25–27, 1955–57, 325–362.

concept, for he is also concerned with the patristic arguments of the iconoclasts. Materially most of the "Fathers" he mentions were also bishops, but he is not referring to the hierarchical rôle of the bishops in question, nor to their enactments in ecumenical councils, save indirectly. We are considering then what part in the transmission of tradition Nicephorus assigns to men like John Chrysostom or Gregory Nazianzen as "Fathers" of the Church through their writings, not in their hierarchical functions whether inside or outside an ecumenical council.

It may be well therefore to avoid passages where a certain parallelism is shown between apostolic tradition and the teaching of the Fathers until we have considered some texts where the ordinary meaning of the term is more obvious. In referring to individual Fathers, Nicephorus usually prefixes an adjective which is often conventional but which, in the light of what will be said later, is worth considering. Of various Fathers he uses the following terms among others: μέγας, ιεροφάντης, θεοφόρος, διδάσκαλος, θεηγόρος, θεοφάντωρ, μέγας διδάσκαλος, θεῖος, θεόληπτος, ιερομύστης.

This list could be added to but it is sufficient to indicate Nicephorus's pattern of terms. Through the complimentary rhetoric certain elements emerge: a "Father" has a certain prominence, a power of teaching and some form of divine help. It is interesting to follow this underlying pattern of ideas in more developed descriptions.

Towards the end of the *Apologeticus Maior* Nicephorus accuses the iconoclasts of "electing as Fathers and setting up as Teachers men who of old were defenders of impiety and atheism, and who were driven out as far as possible from the Catholic Church"¹. Therefore we may conclude that those who are truly Fathers are marked by faith, piety and union with the Church. He further accuses the iconoclasts of "corrupting and adulterating the books of the holy Fathers which they had published for the instruction and advantage of the Church"². Again we may conclude that the Fathers are through their writings teachers of the Church. Precisely as instructors they advance the firmness of the faith and thus the unity of all.

The unity of the faith which the Fathers advance is also reflected in their unity among themselves. Towards the end of *Refutatio et Eversio* Nicephorus defends Epiphanius, saying that texts of a certain Epiphaniides have been falsely attributed to him by the iconoclasts: "But the sacred sayings of the illustrious leaders of the Church – from whose noble company it is not lawful to exclude the inspired Epiphanius, making him less than them, since he shines with the same glory as they do, even if he is often plotted against by those alien to us, – shining like light, signal like beacon-fires to us from above the rays of divine truths, re-echoing to their great and lofty

¹ *Apologeticus Maior*: PG 100, 813 B.

² XII Chapters, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, I, p. 459.

preaching; for they are supplied with agreement of mind in all things and identity of way of life from one source, the grace of the Holy Spirit"¹. This passage is quite explicit on the part which is assigned to the Fathers in the Church. They are viewed as a united company; they "shine like light"; they are spoken of as leaders or guides of the Church; their unity in way of life reflects their unity in teaching. The source of their unity in way of life as of their teaching authority is the grace of the Holy Spirit. Their mission, which is to "signal to us like beacon-fires from above the rays of divine truths", as it is guaranteed and ascertainable from their unity in teaching and their way of life, derives from a charism of the Holy Spirit, given to them for the advantage of the Church.

This is not an isolated passage in the writings of Nicephorus: the same points are repeated in other places, although it must be said that he does not elsewhere so clearly structure his presentation as he does here. In the *Adversus Epiphanidem*, after some citations from Epiphanius, Nicephorus comments: "Very many other passages like these, which hold the secure and blameless doctrine of the Church, may be seen clearly in his works"². Epiphanius is to be considered a Father in the true sense because of the agreement of his writings with the doctrine of the Church. Again, after considering passages from Basil, John Chrysostom, Gregory Nazianzen, Gregory of Nyssa, Athanasius and Cyril of Alexandria, Nicephorus prefaces his summary of their argument with the following description: "for they, following in the footsteps of the prophetic voices of the Spirit and the apostolic preaching . . ."³. Note here the close connection established between the Fathers and the writings of the Old and New Testaments: they also are led by the Spirit, nor is the difference in inspiration clarified. In the same passage Nicephorus also refers to the Fathers as "those teachers of the Church, those venerable men who shone greatly in the whole world"; and in another place he speaks of "those high-priests and teachers of the Church who flourished at the same time (as Epiphanius), who were very numerous and very great men and the leaders and pick of the Fathers"⁴. This emphasis should be borne in mind when we consider the Fathers in relation to ecumenical councils.

The prominence of these men and their marked agreement with the tradition of the Church gives them the position of teachers, who hand on and guard the apostolic tradition: they are the "sacred teachers of the

¹ Refutatio et Eversio, Parisinus Graecus 1250, fol. 330 v: οἱ δὲ παρὰ τῶν κλεινῶν τῆς ἐκκλησίας καθηγημένων ἱεροὶ λόγοι — ὧν οὐκ ἂν τῆς ἐκκλησίας ὁμηγύρεως τὸν θεοφόρον Ἐπιφάνιον παρενδοκίμουμένον ἄλλοτριῶν θέμις, τῆς αὐτῆς ἐκείνοις δόξης προλάμποντος, καὶ πολλὰς παρὰ τῶν ἄλλοτριῶν ἐπιβουλεύετο — φωτὶ ὁμοίως λάμποντες ἀνωθεν ἡμῖν τὰς ἀκτῖνας τῶν θείων δογμάτων πυρσεύουσι μεγάλῳ καὶ ὑψηλῷ ἀπηχούμενοι τῷ κηρύγματι, τὸ ὁμόγνωμον γὰρ ἐν ἅπασιν καὶ ὁμότροπον ὡς ἀπὸ μιᾶς πηγῆς τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιχρηστούμενοι χάριτος.

² Pitra, Spicilegium Solesmense IV, p. 366.

³ Contra Eusebium: Pitra, Spicilegium Solesmense I, p. 379.

⁴ Adversus Epiphanidem: Pitra, Spicilegium Solesmense IV, p. 347.

Church, the Fathers wise in the things of God"¹. But how exactly does a "Father" hand on the apostolic tradition and how does he demonstrate his marked agreement with the teaching of the Church? To say, as du Manoir does, that the authority of the Fathers in the mind of the orthodox of the fifth century derives from the fact that they teach the very doctrine of the Church, and that this fact, added to their eminence, their antiquity, their sanctity, their marked communion with the Church, won them universal acceptance as official teachers of the Church², is merely to summarize the externals, but not to answer these questions.

There are three points which emerge from a study of Nicephorus's writings which may help to shape the answer. First, the precise connection which later tradition established between the Fathers and the official teaching of the Church centres on the ecumenical councils or rather on the "faith" of the councils. Indications of this connection are not lacking in the 5th century. Then the orthodox Fathers are established as the defenders of the faith of Nicaea. Later tradition was to associate Cyril of Alexandria with the defence of the faith of Nicaea precisely in the context of another ecumenical council at Ephesus. For Nicephorus, writing against the iconoclasts who were widely regarded by the faithful as denying the very economy of the incarnation, the council of Chalcedon as well as 2nd and 3rd Constantinople, supplemented by the Quinisext council, are of great importance. It is precisely the traditional faith defined at these councils that the Fathers defend and expound. There is a mutual relationship. What was sanctioned at Nicaea II confirms the teaching of the Fathers, and they in turn hand on the faith of the earlier councils. The authority of the Fathers, then, would seem to consist primarily in this, that they teach, defend and expound the official doctrine of the Church as laid down in ecumenical, namely, the great councils of the early centuries. Conversely, these councils are faithful to the teachings of the Fathers who handed on the faith to later generations.

Second, when Nicephorus considers the source of the authority of the Fathers, — we might say, of the mission of the Fathers, — he makes an advance, building on elements from the past. The particular stress in his writings, whether he is speaking of the warm piety of the faithful, the unanimity of the Fathers of an ecumenical council, the unity of the Church spread throughout the world, or the unanimity of the Fathers of the Church, their sanctity of life, their purity of teaching, is on that element which ensures unity and fellowship, namely, the presence of the Holy Spirit.

He introduces a series of quotations from the Fathers by stating that they "agree and speak together since they are brought into harmony by the Spirit"³.

¹ Contra Eusebium: Pitra, *Spicilegium Solesmense* I, p. 487.

² H. du Manoir, *Recherches du Science Religieuse* 25, 1935, 549–552. See also *ibid.*, p. 548, on 5th century estimate of Athanasius.

³ Conclusion to 3rd Antirrheticus, printed only in Pitra, *Spicilegium Solesmense* I, p. 363 sq. Compare the passage cited from *Refutatio et Eversio*, p. 212 note 1.

He then quotes a passage from the council of Chalcedon, and continues with citations from Athanasius, Basil, Gregory of Nazianzen, Pseudo-Denis, John Chrysostom, Ignatius the Martyr, and Epiphanius. The harmony and unity of the Fathers through the work of the Spirit, and consequently their harmony with the council of Chalcedon, – for ecumenical councils are assisted by the presence of the Spirit, – certainly indicates a public function in the Church given by God. From what has been cited earlier, it may be seen that the Fathers of the Church must be included in Nicephorus's thought when he speaks of the "teaching of our Fathers, priests and theologians, who have become stewards of the mysteries of Christ and inspired (*κἀρόχοι*) by the Holy Spirit"¹.

Again, when he says that we should "submit to the commands of the apostles and Fathers . . . since they derive from the grace of the Spirit"², on his own principles one may not limit this text to the bishops of the Church, considered precisely as holding hierarchical office, but must also include the "Fathers" of the Church in the more general sense. Nicephorus considered bishops, Fathers, members of an ecumenical council purely from the point of view of witness to Christian truth. He is not concerned to make further distinctions. This is borne out by his appeal to the witness of the martyrs and of the monks and hermits to the true faith: "they gave light in the world"³.

Third, the Holy Spirit, as he ensures the unity of the Fathers of an ecumenical council, likewise ensures the acceptance in obedience and the spirit of warm faith of the enactments of a council on the part of the faithful. Likewise, it is the Spirit who moves the Fathers to maintain the faith of the councils, to prepare the way for later councils by fulfilling their God-given function in the Church. Nicephorus's insistence on the grace of the Holy Spirit is the element which links Fathers and councils, simple faithful and the purity of apostolic tradition. We may say then that for Nicephorus the teaching of the Fathers is guaranteed as coming from the Holy Spirit by their marked union with the faith of the Church, particularly as laid down in the great ecumenical councils where the Holy Spirit is actively engaged, and by their holiness which also derives from the Spirit⁴.

Nicephorus then views the Fathers of the Church somewhat on the prophetic plane, if one may so describe it, as men inspired by God for the advantage of the Church and committed to the public service of the Church. In their writings and lives the Holy Spirit has left his mark.

¹ Antirrheticus I: PG 100, 273. The phrase "priests and theologians" does not point to different categories but qualifies "Fathers".

² Antirrheticus III: PG 100, 389.

³ Apologeticus Maior: PG 100, 644.

⁴ For Nicephorus's presentation of the activity of the Holy Spirit in an ecumenical council, see, for example, Apologeticus Maior: PG 100, 596 D – 597 D (on Nicaea II).

Die Lehre der göttlichen Kräfte bei Justin

C. OEYEN, Konstanz

In einer früheren Arbeit über Klemens von Alexandrien haben wir versucht, die Hauptmerkmale einer frühchristlichen Lehre, die die Theologie des Heiligen Geistes betrifft, deutlich zu machen¹. Es handelte sich dabei um eine Gruppe von sieben Engeln, die die oberste Engelklasse bildeten. Klemens nannte sie „die erstgeschaffenen Engel“ bzw. „die erstgeschaffenen Kräfte“ oder einfach als terminus technicus „die Erstgeschaffenen“ (*οἱ πρωτοκτίστοι*). Sie standen auf der obersten Stufe des „Fortschrittes“, auf der alle Engel und Seelen durch die Läuterung der Gnosis ankommen sollten, um dort den Sohn, Angesicht des Vaters, zu schauen. Das Ziel der genannten Arbeit war es, zu zeigen, daß diese sieben Engel, die für Klemens auch die sieben Geister von Is. 11, 1ff. waren, eine Kollektivform des Heiligen Geistes sind. Nach dieser Anschauung ist der Heilige Geist zugleich ein- und siebenfach: der eine Geist, dessen Fülle in Christus ruhte, ist auch als eine Gruppe von sieben Engeln oder Kräften aufzufassen. In einer solchen Lehre wird das Wort *δυνάμεις* freilich nicht allgemein genommen, sondern es steht, wie schon an mancher neutestamentlichen Stelle, für eine bestimmte Engelklasse da. Diese von Klemens bezeugte Lehre – die auch ihre Parallele in der Apokalypse des Johannes hat – hatten wir als eine „Engelpneumatologie“ bezeichnet, weil in ihr der Heilige Geist und eine Engelgruppe identisch sind.

Hier soll auf das Vorhandensein einiger Aspekte desselben Themas bei Justin dem Märtyrer hingewiesen werden. Die Wichtigkeit dieser Untersuchung liegt daran, daß die Frage bei Justin kaum der Gegenstand einer eigenen Spekulation zu sein scheint, sondern vielmehr überliefertes Gut, das er in seine Ausführungen einbezieht, ohne sich damit besonders aufzuhalten. Die Beziehung zur judenchristlichen Theologie ist also unmittelbarer als bei Klemens.

Bei der Auslegung des Psalmes 23 im 85. Kapitel des *Dialogs mit Tryphon* argumentiert Justin folgendermaßen:

„Auch das Prophetenwort: ‚Ihr Fürsten, öffnet eure Tore; tuet euch auf, ihr ewigen Tore, damit der König der Herrlichkeit einziehe‘², wagen einige

¹ Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien, Erweiterter Sonderdruck aus der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift, Bern 1966.

² Ps. 23, 7.

von euch wieder auf Ezechias zu beziehen, andere aber auf Salomo. Doch es läßt sich nicht beweisen, daß es auf diesen oder auf jenen oder auf irgendeinen anderen eurer sogenannten Könige sich bezieht, sondern nur auf diesen unseren Christus, der „ohne Glanz und Ehre erschienen ist“¹, wie Isaias, David und die ganze Schrift gesagt hatten, welcher „Herr der Kräfte“² ist, weil der Wille des Vaters es ihm gegeben hat, und welcher von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgefahren ist, wie der Psalm und die übrige Schrift erklärt hatten; und diese haben ihn als Herrn der Kräfte verkündet, wie ihr auch jetzt auf Grund dessen, was vor euren Augen geschieht, euch überzeugen lassen könnt, wenn ihr wollt. Denn jeglicher Dämon, im Namen dieses Sohnes Gottes . . . beschworen, wird besiegt und unterworfen. Keiner der Dämonen wird sich aber unterwerfen, wenn ihr sie in irgendeinem Namen eurer Könige, Gerechten, Propheten oder Patriarchen beschwöret. Sollte jedoch einer von euch im Namen des Gottes Abrahams, des Gottes Isaaks und des Gottes Jakobs sie beschwören, dann werden sie sich mit Recht unterwerfen.“³

In diesem Text ist zunächst der göttliche Name „Herr der Kräfte“, der hier für Jahweh Šebaoth steht, für uns wichtig. Es ist auffallend, daß Justin in alttestamentlichen Zitaten den Namen Gottes nie durch die von der Septuaginta bevorzugte Übersetzung *κύριος παντοκράτωρ* wiedergibt, sondern immer *παντοκράτωρ* durch *τῶν δυνάμεων* ersetzt⁴. Dieses zeigt deutlich, daß *ὁ κύριος τῶν δυνάμεων* für ihn ein fester Ausdruck ist, dem eine bestimmte Bedeutung unterliegt. Der letzte Abschnitt des Textes scheint uns sogar schon diese Bedeutung zu geben: als Beweis dafür, daß Christus jetzt Herr der Kräfte ist⁵, erwähnt Justin die Exorzismen, die im Namen des Gottessohnes vollzogen werden. Da scheint also der Name im Sinne einer Vollmacht über die bösen *δυνάμεις* gedeutet zu werden. Auch wenn hier von Dämonen und nicht von Kräften die Rede ist, ist diese Auslegung möglich, weil Justin an anderen Stellen für die bösen Geister das Wort

¹ Vgl. Is. 53, 2f.

² Ps. 23, 10.

³ Dial. 85, 1–3.

⁴ Das ist der Fall bei den drei Stellen Zach. 13, 7 (Dial. 53, 6), Mich. 4, 4 (Dial. 109, 3) und Zach. 2, 15 (Dial. 115, 1). Die Stellen Is. 42, 13 (Dial. 65, 6) und Ps. 23, 10 (8mal zitiert: Dial. 29, 1; 36, 2–6; 85, 1–4) enthalten schon bei der Septuaginta die Form *ὁ κύριος τῶν δυνάμεων*. In Dial. 72, 1 erscheint der Name in einem Midrasch, das als Buch Esdras zitiert wird, aber keiner Stelle der Septuaginta entspricht. In drei Fällen, allesamt von Is. 1, 9 beeinflusst, hat Justin das Wort Šebaoth in seiner griechischen Form *σαβαώθ* beibehalten, wie schon die Septuaginta an der genannten Stelle.

Die Übersetzungsweise des Justin ist um so auffallender, da er das Wort *παντοκράτωρ* für Gott oftmals gebraucht, aber nie als Übersetzung von Šebaoth.

⁵ In Dial. 29, 1; 53, 6; 65, 6; 72, 1; 109, 3; 115, 1 trägt den Titel Gott der Vater, ohne daß Justin Nachdruck darauf legt. Aber in der Auslegung des Psalms 23 erklärt er ausführlich, daß Christus den Namen trägt, „weil der Wille des Vaters es ihm gegeben hat“ (Dial. 85, 1. Vgl. 36, 2–6; 85, 1–4). Auch andere Titel hat der Sohn vom Vater empfangen: König, Gesalbter, Priester, Engel (vgl. Dial. 86, 3).

δυνάμεις gebraucht¹. Allerdings ist zu entgegnen, daß die ganze Kraft des Arguments nicht in der Bedeutung des Namens, sondern in seinem Gebrauch zu liegen scheint. So ist eine Beschwörung im Namen eines Königs oder Propheten wirkungslos, dagegen ist sie im Namen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs wirksam. Streng genommen besagt also unser Text nur das: daß der Name des erstgeborenen Sohnes Gottes dieselbe Wirkung – nämlich die Unterwerfung der Dämonen – wie der Name Jahweh Šebaoth hervorruft, ein Beweis, daß beide Namen gleich sind. Demgemäß wäre hier nichts über die Bedeutung des Namens „Herr der Kräfte“ gesagt, sondern nur ein Beweis gegeben, daß Christus diesen Namen trägt.

So erklärt sich, daß die Folge des Textes sofort die eigentliche Deutung der *δυνάμεις*, als einer Klasse himmlischer Wesen, bringt:

„Daß es Engel und Kräfte sind, welche das Prophetenwort durch David aufforderte, die Tore zu öffnen, auf das dieser gemäß dem Willen des Vaters von den Toten auferstandene Herr der Kräfte, Jesus Christus, einziehe, hat das Wort Davids ebenfalls gezeigt, worauf ich noch einmal aufmerksam machen will² um dieser willen, welche gestern noch nicht bei uns waren . . . Das Wort nun, durch welches ich gelehrt habe, Gott habe geoffenbart, daß es im Himmel Engel und Kräfte gibt, ist dieses: ‚Lobet den Herrn vom Himmel her, lobet ihn in den Höhen! Lobet ihn, alle seine Engel! Lobet ihn, alle seine Kräfte!‘“³

In dem zitierten Psalm 148 ist *δυνάμεις* auch eine Übersetzung von Šaba'. Es handelt sich also um dieselben Wesen, die im göttlichen Namen genannt werden. Hier wohnen sie im Himmel; ihnen und den Engeln wird befohlen, die Tore zum Einzug Christi zu öffnen. Sie unterscheiden sich aber von den Engeln, bilden also eine Klasse für sich⁴. Es ist interessant, in diesem Zusammenhang zu bemerken, daß Origenes eine jüdische Lehre kennt, nach der es eine Klasse höherer Wesen gibt, die den Namen „Sabai“ tragen; er berichtet, daß der göttliche Name Sabaoth daher kommt, nämlich weil Gott der Fürst (*ἄρχων*) dieser Wesen ist⁵. Das bedeutet, daß Justin hier Zeuge einer älteren, judenchristlichen oder spätjüdischen Überlieferung ist, wenn er die Šaba' des göttlichen Namens Jahweh Šebaoth als eine besondere Klasse himmlischer Wesen ansieht.

¹ Von bösen *δυνάμεις* im Plural ist in Dial. 105, 4–5 die Rede. In Dial. 125, 4 wird Satan „böse *δυνάμεις*“ genannt und in Dial. 78, 9–10 wird von der *δύναμις* des bösen Dämons gesprochen.

² Die in Frage kommende Stelle (Ps. 148, 1–2) hatte Justin bisher noch nicht zitiert. Vielleicht handelt es sich um einen Hinweis auf die Lücke des Kap. 74 (vgl. G. Archambault, Justin, Dialogue avec Tryphon, Paris 1909, II, 58 Anm. 4 und I, LXIX–LXXV).

³ Dial. 85, 4–6. Das Zitat ist aus Ps. 148, 1–2.

⁴ Vgl. dasselbe Schema bei Mart. Polycarpi 14, 1: *ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ δυνάμεων*. In Dial. 120, 6 nennt Justin die Hierarchie der Anhänger Simons des Magiers, die aber nicht unbedingt mit seiner eigenen übereinzustimmen braucht: *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως* (vgl. Eph. 1, 21).

⁵ In Joh. 1, 31, 215 (GCS 38, 23).

Einen Schritt weiter bringt uns das 87. Kapitel des Dialogs, in dem in der Reihenfolge des Werkes der nächste messianische Text nach Ps. 23 ausgelegt wird, nämlich Is. 11,1 ff.:

„Tryphon sagte: . . . Sag mir nun, da der Logos durch Isaias sprach: ‚Ein Stab wird hervorgehen aus der Wurzel Jesse, eine Blüte wird erstehen aus der Wurzel Jesse, und darauf wird ruhen der Geist Gottes, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, und der Geist der Furcht Gottes wird ihn erfüllen‘¹; du hast mir bekannt – so sagte er –, daß diese Worte auf Christus gesprochen seien, und sagtest, daß er als Gott präexistiert und, nach dem Willen Gottes Fleisch geworden, durch die Jungfrau geboren worden ist; wie kann bewiesen werden, daß er präexistiert, wenn er mit den Kräften des Heiligen Geistes, welche der Logos durch Isaias aufzählt, erfüllt wird, weil er derselben bedurfte!“

„Ich antwortete: . . . Nicht deshalb sagt der Logos, die oben aufgezählten Kräfte des Geistes seien über Christus gekommen, weil dieser ihrer bedurfte, sondern weil sie auf diesem ruhen, das heißt in ihm ihr letztes Ziel finden sollten, so daß es nicht mehr wie früher Propheten in eurem Volke gebe.“²

Hier werden die sieben Geister der genannten Stelle sowohl von Tryphon als auch von Justin *αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* genannt. Der Artikel (die Kräfte des Hl. Geistes) scheint zu deuten, daß es nur diese sieben Kräfte des Heiligen Geistes gibt; und auch die Bemerkung: „welche der Logos durch Isaias aufzählt“, weist in dieselbe Richtung hin, nämlich es scheint sich um eine ausführliche Aufzählung zu handeln, die der Logos selbst macht, und nicht um eine zufällige Nennung einiger Kräfte unter vielen anderen. Das bedeutet, daß auch hier das Wort *δυνάμεις* für eine bestimmte Zahl höherer Hypostasen und nicht allgemein für unpersönliche „Kräfte“ im hellenistischen Sinn steht.

Einzelne dieser Kräfte des Geistes haben die Propheten empfangen, zuletzt auch noch Johannes der Täufer³; sie haben aber in der Taufe Christi auf diesem geruht, d. h. sie haben aufgehört, im Volk des Alten Bundes zu wirken⁴. Die Folge des Textes entwickelt noch mehr diesen Gedanken:

„Eure Propheten, indem jeder eine oder auch noch eine zweite Kraft von Gott empfangen, haben das gewirkt und gesprochen, was auch uns aus der Schrift gelehrt wird . . . Salomo hatte nämlich den Geist der Wahrheit, Daniel des Verstandes und Rates, Moses den der Stärke und Frömmigkeit, Elias den der Furcht und Isaias den der Wissenschaft. Auch von den übrigen Propheten hatte jeder eine Kraft oder sonst eine mit einer anderen zusammen, so Jeremias, die Zwölf, David und alle anderen Propheten, die bei euch aufgetreten sind.“⁵

¹ Is. 11, 1–3 nach der Septuaginta; die Lesart ist im Wesentlichen die des Codex Sinaiticus.

² Dial. 87, 2–3.

³ Vgl. Dial. 49–50.

⁴ Vgl. darüber A. Orbe, *La Unción del Verbo*, Romae 1961, 53–60.

⁵ Dial. 87, 4.

Justin gebraucht für seine „Kräfte des Geistes“ durchaus auch die Bezeichnung „Geister“, wozu der Text aus Isaias schon Anlaß gab¹. Das zeigt aber, daß Justin die Worte „Kräfte“ und „Geister“ abwechselnd für dieselbe Wirklichkeit gebraucht. Die Geister sind auch Kräfte oder die Kräfte sind auch Geister. Dieses bringt uns dem bekannten Wortpaar „Geist und Kraft“ nah, das schon im Neuen Testament von Lukas gebraucht wird, und zwar in Verbindung mit dem Titel „Prophet“. „Geist und Kraft“ wirken sich im „Prophet“ durch „Worte und Taten“ (bzw. „Sprechen und Wirken“) aus². Das sagt auch Justin hier. Es ist also nicht zufällig, daß er die Geister gerade in Verbindung mit den Propheten bringt, ja auch den Heiligen Geist an mehreren Stellen *τὸ πνεῦμα προφητικόν* nennt³. *πνεῦμα καὶ δύναμις* sind also zwei Aspekte desselben Geistes Gottes, gemäß seiner doppelten Wirkung in den Propheten – eine Wirkung, die als „die Zeichen“ oder „die Früchte“ des Geistes angesehen wird. Es kann auch hier bemerkt werden, daß das äthiopische Henochbuch den Ausdruck „Herr der Geister“ gebraucht⁴, der einfach ein semitisches Gegenstück des griechischen „Herr der Kräfte“ ist. Wenn Jahweh Šebaoth auch Jahweh Ruḥot ist, dann vor allem deshalb, weil *šaba'* und *ruah* im Spätjudentum zwei verwandte Begriffe sind. Sie sind auch beide weiblich, was eine Verwandtschaft eher erklärt als die griechischen Worte *τὸ πνεῦμα* und *ἡ δύναμις*. Hier scheint die Wurzel der Benennung des siebenfachen Geistes als siebenfache Kraft zu liegen.

Was die Verbindung der einzelnen Kräfte mit den verschiedenen Propheten betrifft, ist diese wieder eine spätjüdische Spekulation, die auch bei den Gnostikern auftaucht; in einem von Irenäus zitierten Werk werden Moses, Josua und die Propheten auf die sieben Archonten verteilt, die hebräische Namen der Gottheit tragen⁵. Für Klemens von Alexandrien hatten die erstgeschaffenen Engel, d. h. die Kräfte des Geistes, die „Bündnisse“ der Propheten gewirkt⁶.

Aber dieses Wirken der sieben Geister bleibt auch auf die Propheten beschränkt. Im neuen Bund steht dem Geist eine andere Wirkungsweise zu, nämlich die Kräfte werden zu „Geschenken“ oder Charismen:

¹ Vgl. K. Schlütz, Isaias 11, 2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten, Münster 1932.

² Vgl. Lk. 1, 17; 1, 35; 24, 19; Ag. 10, 38. In Apol. I 33, 4–6 (und daher auch in Apol. I 32, 10) werden „der Geist und die Kraft“ von Lk. 1, 35 als der auf Maria herabkommende Logos gedeutet, wahrscheinlich um eine feste exegetische Basis für die Lehre der Menschwerdung aus dem evangelischen Text zu schaffen. Es wäre aber falsch, zu schließen, daß Justin in allen Fällen das Wortpaar so versteht, oder sogar, daß er den Logos und den Heiligen Geist als identisch betrachtet. Die von uns untersuchten Stellen des Dialogs sind von dieser Exegese der Apologie unabhängig und beziehen sich eindeutig auf den Heiligen Geist.

³ Apol. I 6, 2; I 13, 3; Dial. 49, 6; 84, 2. Es handelt sich um eine jüdische Bezeichnung (vgl. Orbe, Unción 56 und Anm. 8).

⁴ Vgl. z. B. Hen. 46, 3; 48, 5. 7; 62, 14.

⁵ Adv. Haer. I 30, 11. Vgl. auch Adv. Haer. I 24, 2 (= Philosophoumena VII 28; GCS 209, 16ff.) und I 24, 5 für Saturnil und Basilides.

⁶ Vgl. unsere Engelpneumatologie 12–20.

„Sie ruhten (*ἀνεπαύσατο*) nun, das heißt sie hörten auf (*ἐπαύσατο*), sobald jener kam, nach welchem sie infolge dieses . . . Heilplanes bei euch aufhören mußten, um in ihm gemäß der Prophezeiung das Ruhen zu erlangen und dadurch zu Geschenken zu werden, welche er an diejenigen unter den an ihn Glaubenden, die er für würdig hält, aus der Gnade der Kraft dieses Geistes (*ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου*) erteilt.“¹

„Bei uns kann man Frauen und Männer sehen, welche vom Geiste Gottes Charismen empfangen haben. Also nicht deshalb, weil Christus der *Kraft* bedurft hätte, war verkündet worden, daß die von Isaias aufgezählten *Kräfte* über ihn kommen werden, sondern deshalb, weil sie aufhören sollten.“²

Aus der Gnade der Kraft des Heiligen Geistes, der auf Christus ruht, gibt dieser nach seiner Auferstehung den Christen die Kräfte als Geschenke oder Charismen³. Das Verhältnis zwischen der einen Kraft und den sieben Kräften des Geistes weist in dieselbe Richtung hin, die wir bei Klemens gezeigt hatten: es ist dieselbe Wirklichkeit, die zugleich ein- und siebenfach ist; die eine Kraft ist die Fülle, die alle sieben Kräfte enthält und zur Einheit bringt. Am Ende wird noch einmal das Argument wiederholt, das die ganze Auslegung beherrscht: Christus bedurfte nicht der Kraft des Geistes, die am Jordan auf ihn herabkam, sondern sie kam, um in ihm ihre Ruhe zu finden. Das setzt voraus, was in der Folge sofort behauptet wird: „Bereits bei seiner Geburt erhielt er nämlich seine Kraft“⁴. Bei der Taufe verhält es sich wie bei dem Einzug in Jerusalem auf einem Esel, der auch prophezeit worden war: dieser Einzug „gab Jesus nicht die Kraft, Christus zu sein, sondern er gab den Menschen die Erkenntnis, daß Jesus der Christus ist“⁵. Mit anderen Worten, Jesus hatte schon in sich, seit seiner Geburt, „die Kraft, Christus zu sein“, d. h. den Heiligen Geist, der ihn zum Gesalbten, zum *χριστός* machte. An diesen beiden Stellen, wie auch an der bereits zitierten aus Dial. 88, 1, wird das Wort „Kraft“ auch im Singular für den Geist gebraucht.

Dasselbe geschieht noch an einer weiteren Stelle des Dialogs, die in dem Engel Gottes, der in Zach. 33 dem Satan widersteht, „die Kraft Gottes, die uns durch Jesus Christus gesandt wird“⁶, sieht. Diese Kraft kann nur der Heilige Geist sein⁷. Es sind alles Beispiele, die uns zeigen, daß Justin den

¹ Dial. 87, 5. Zum Ausdruck *δόματα* zitiert dann Justin Ps. 67, 18 (Vgl. Eph. 4, 8): „Er stieg in die Höhe, nahm gefangen die Gefangenschaft, gab Geschenke den Söhnen der Menschen“ (vgl. Dial. 39, 4 und Daniélou, *Judéochristianisme* 104, 165f., 283), und Joel 2, 28–29.

² Dial. 88, 1.

³ Vgl. dazu noch Dial. 82, 1 und die Anmerkung von Archambault, *Dialogue* II, 43f.

⁴ Dial. 88, 2.

⁵ Dial. 88, 6.

⁶ Dial. 116, 1. Vgl. Clemens Alex., *Strom.* VII 12, 79, 4: *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ, ἡ διὰ τοῦ Χριστοῦ χορηγούμενη*.

⁷ So schon Neander, Baumgarten-Crusius und Nitzsch (zitiert bei Otto, *Justini Opera* I. II³, 1877, 414f.), neuerdings vor allem Kretschmar (*Trinitätstheologie* 116 Anm. 5). Für A. L. Feder (*Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus*, Freiburg i. Br. 1906,

Heiligen Geist sowohl als eine einzige Kraft als auch als eine Gruppe von sieben Kräften auffaßt.

Aber es gibt auch andere Stellen, an denen Justin das Wort *δύναμις* für den Sohn gebraucht. Dasselbe war auch bei Klemens zu merken; wie bei diesem wird auch bei Justin der Sohn nur im Singular „die Kraft Gottes“ genannt und nie auf dieselbe Ebene mit den anderen bisher genannten Kräften gestellt. Er ist „die erste Kraft nach dem Vater und Herrscher aller Dinge“¹, was ihn von den anderen Kräften trennt und gleichzeitig den Unterschied in der Anwendung des Wortes für den Heiligen Geist klar macht: während der eine Heilige Geist und die sieben Kräfte identisch sind, ist der Sohn die erste, von allen anderen getrennte und als Person subsistierende Kraft².

Zusammenfassend, finden wir bei Justin denselben, ursprünglich semitischen Gebrauch des Wortes *δύναμις* wie bei Klemens von Alexandrien, um einerseits den Sohn, andererseits den ein- und siebenfachen Geist zu bezeichnen. Wenn von *δυνάμεις* im Plural gesprochen wird, handelt es sich um eine Übersetzung des hebräischen *šaba'*, mit einer besonderen Beziehung zum göttlichen Namen Jahweh Šebaoth. Es handelt sich um die oberste Engelklasse, die aus den sieben Kräften des Heiligen Geistes besteht. Für sie werden die Bezeichnungen *πνεύματα* und *δυνάμεις* abwechselnd gebraucht, als zwei Aspekte derselben Wirklichkeit, die gleichzeitig *ruah* und *šaba'* ist.

219) ist dagegen die Gnadenhilfe, mit der Christus den Christen beisteht, gemeint (vgl. auch Lebreton, *Histoire du dogma de la Trinité* II, 471ff., bes. 479 und Anm. 2). Für Barbel (*Christos Angelos* 59) und Archambault (*Dialogue* II, 196 Anm. 2) handelt es sich um den Logos. Aber die Gnade kann Justin nicht als *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ* bezeichnet haben. Daß der Logos uns durch Jesus Christus gesandt wird, um gegen den Satan zu kämpfen, ist mindestens eine sonderbare Formulierung, besonders wenn man bedenkt, daß für Justin schon der Logos selbst „Gesalbter“, d. h. „Christus“, ist.

¹ Apol. I 32, 10. Vgl. Apol. I 23, 2; I 33, 4–6; II 10, 8; Dial. 128, 4.

² Vgl. Dial. 128, 4. In Dial. 128, 2–3 berichtet Justin über eine Meinung, die er ablehnt und die man als „frühmodalistisch“ bezeichnen könnte. Diesen für die judenchristliche Theologie der göttlichen Kräfte wichtigen Text können wir hier aus Platzmangel nicht besprechen. Er gehört auch nicht zur Lehre des Justin selbst.

Origen's Subordinationism as illustrated in his Commentary on St. John's Gospel

J. N. Rowe, Newchurch-in-Pendle

According to Origen, such knowledge as we can acquire about the relation of God the Son to God the Father is due to the bounty of the Father alone. Such is the inference we draw from the passage¹ where Origen prays that God may send to him and his readers the Divine Word, so that by the bounty of the Father they may become spectators of the depths of the being of that same Word of God. In other words, the Divine Word is only able to act as a purveyor of knowledge about the nature of God because the Father has granted to Him the power to do so.

It would seem appropriate first to discuss Origen's view of Jesus Christ as the Father's Agent in the creative process. The Word of God is spoken of by Origen as the Agent by Whom (*ὅψ' οὖ*) all things were made². On the other hand, Origen corrects any misunderstanding of this statement by saying elsewhere that strictly speaking, all things came into being *διὰ* (by means of) the Word of God, and not *ὑπὸ* (by the agency of) the Word of God, because the Ultimate Agent is a Being superior to the Word — none other, in fact, than God the Father Himself³. Origen actually suggests that there are some who regard the Word of God as occupying the place of the Father Himself as the Being upon Whom the universe depends⁴. Origen enlarges on this theme when he declares a little later that Divinity is of four kinds; first that which resides in the Father Himself, then that which resides in His Only-begotten Son, and then that which resides in two inferior types of being, by which he presumably means angels and men. The higher of the two inferior types is surpassed by the Word of God, and the Word is in turn surpassed by the God of the universe⁵. Origen regards the command referred to in Psalm 148, 5 which resulted in the creation of the universe, both visible and invisible, as addressed by the Father to His Only-begotten Son⁶. (Origen here speaks of the Ultimate God as *ἀγένητος*, but this does not imply

¹ XX 1 (327, 9–11). (The references to the Commentary are to the edition of Preuschen in GCS 10, 1903. After the book and chapter of the Commentary appear in brackets the page[s] and lines in Preuschen's ed.)

² I 19 (23, 16).

³ II 10 (64, 29–31).

⁴ II 3 (56, 7–9).

⁵ II 3 (57, 10–12).

⁶ II 14 (71, 5–8).

that the Son was created, because the word does not appear in Origen's time to have meant "uncreated" as distinct from "unbegotten", but simply "underived", "not brought into being".)

When Origen describes the method of creation, he seems to regard the Son of God as fulfilling the rôle of the Demiurge or Craftsman described in Plato's *Timaeus*, in so far as He implants form upon chaotic matter in accordance with the archetypes residing in Him as the Wisdom of God¹. But not only does the Son act as Craftsman; He is also immanent in the created universe, because the Father has granted to Him this privilege. Thus it is that Origen explains the answer addressed by John the Baptist to the Pharisees when they asked him why he administered baptism — "There standeth one among you whom you know not," etc. (John 1, 26). Because the Word of God pervades the whole of creation, the creative process is continuous (*ὅσα αἰεὶ τὰ γινόμενα δι' αὐτοῦ γίνηται*).² But Origen elsewhere declares that it remains true that it is the Father Who principally indwells the created universe, and that it is only because the Son resides in Him that the Son is allowed to permeate the whole of creation as a secondary Divinity (*ὥς μετ' αὐτὸν δευτέρῳ καὶ θεῷ λόγῳ τυγχάνοντι*).³

Origen, however, regards the Son not only as operating in the creation of the universe, but also as announcing God's plan in creating the universe. The Father alone makes plans: the Son it is who announces the plan in the Father's mind. Presumably Origen would regard the Old Testament prophets as receiving by means of God the Son such disclosures of God's purposes as were granted to them. The visions of truth which are contained in the Father's mind are conveyed to the Word of God, Who in turn passes them on to those to whom the Father deigns to grant them (presumably Isaiah's vision recorded in Isaiah 6 would fall into this category)⁴. Hence when we speak of "the Word of God", we have in mind something different from the words which we speak and which convey our thoughts to others. We have in mind One through Whom God's wisdom is displayed, just as when we speak of "the powers of God", we have in mind those beings, of whom the Saviour is the chief, through whom the power of God is exercised⁵.

In other passages Origen enlarges on the good things which Christ Himself receives from the Father and imparts to human beings⁶. Let us first treat of the gifts which the Son Himself receives. He is spoken of as "Light" in the Gospels, and also as the light which shines in the darkness and is not taken captive by it, whereas the Father is said to be One in Whom is no darkness (I John 1, 5). The being of the Father is thus shown to be distinct from that

¹ I 19 (24, 7-10).

² VI 38 (146, 12-22).

³ VI 39 (149, 1-4).

⁴ I 38 (49, 28-50, 9).

⁵ I 39 (51, 16-27).

⁶ I 10 (15, 26-28).

of the Son. Origen appears to mean that God the Father is unaffected by the vicissitudes of the temporal order¹, whereas the Son, in so far as He became Incarnate, allowed Himself to be subjected to these vicissitudes. The Son is also spoken of as "the true Light"; but the Father cannot be spoken of in this way, because He surpasses the state of being the true Light in the same way as He is greater than truth and surpasses wisdom². What is more, it is not unreasonable to say that the Son of God Himself is in need of the intellectual nourishment which is supplied by the Father, Who is alone self-sufficient: only after having received such nourishment Himself can the Son impart it to men and angels. This would seem to be equivalent to saying that the Son receives from the Father alone the enlightenment which He then imparts to other beings³.

When we consider the gifts bestowed by Christ on human beings, we discover that the fundamental gift is reason⁴, but the chief gift sanctification, in other words being made like God so far as holiness is concerned. But just as the Son imparts sanctification and righteousness to human beings, so the Father imparts sanctification and righteousness to the Son⁵. The Son prepares all creatures in various ways – either by admonition or by chastisement – to receive the sanctification which the Father desires to bestow; and in particular, the Son tasted death apart from the Father (*χωρὶς πατρός*) on behalf of all men⁶.

Another of the gifts bestowed by the Father on the Son is that of judgement. Origen says⁷ that the Father has given to the Son the authority to assign to each human being his deserts by virtue of the fact that He (the Son) is the personification of righteousness and judgement. Origen thus reveals the defects of all merely human justice; no other judge than the Son of God, he says, can so impress the marks of righteousness and justice on his soul as not to stand in need of righteousness and justice in their ideal forms, just as a painter cannot reproduce all the features of the thing painted. Elsewhere⁸ Origen interprets the tenth verse of Psalm 32 by saying that the Divine Power of Jesus can, when He wishes, quench the anger of His enemies and scatter the counsels of the rebellious by the grace of God (*θελῶ χάριτι*). This statement is explained elsewhere⁹ when Origen says that the Father, having given us the Son, seeks the glory of the Son in each of those who have received the Son. That glory will be found in those who attend to themselves and cultivate the rudiments of virtue implanted

¹ Cf. I Tim. 6, 16.

² II 23 (80, 1–15).

³ XIII 34 (259, 17–25).

⁴ II 3 (55, 20 and 21).

⁵ I 34 (44, 1–30).

⁶ I 35 (45, 6–24).

⁷ II 6 (60, 24–31).

⁸ II 25 (197, 28–34).

⁹ XX 38 (379, 7–380, 6).

within them. But in others He may not find it, and will judge them accordingly. But the Father exercises such judgement through the agency of the Son, Who said not only "The Father has committed all judgement to the Son" but also "I can of my own self do nothing; as I hear, I judge; and my judgement is just, because I seek not my own will, but the will of Him Who sent Me."

For this purpose He took upon Himself the form of a slave, with the result that the words "You are my slave" recorded in the book of Isaiah could be addressed to Him by the Father. The goodness of the Son is seen to resemble that of the Father more fully in so far as He humbled Himself even unto death than if He had thought equality with God a thing to be clutched at¹. For in humbling Himself in this way as in others, He fulfilled the will of the Father Who gave Him up on behalf of sinners rather than His own will, and in this way showed Himself to be the image of the Father's goodness². It is made perfectly clear that in His incarnate life the Son derives all the powers that He possesses from the Father³. Origen recognises⁴ that the Son of God only claims to be able to give life (whether spiritual or physical) to the dead by virtue of the power which the Father has given to Him; after all, the Son Himself states that the life which He has in Himself is imparted to Him by the Father. But even in other matters the Son declares that He does nothing of His own accord, because He seeks not His own will, but the will of the Father Who has sent Him. In another passage⁵, Origen explicitly states that the reason why the Son is able to claim identity with the Father is that the Son's will differs in no way from that of the Father. It is not that the Son obeys particular commands of the Father; it is rather that the Son is always in harmony with the Father, and so transforms the world into what the Father would have it be. Origen even goes to the length of saying that the Will of the Father "takes up its seat in" the Son (*γενόμενον ἐν τῷ υἱῷ*) and so brings it about that the Father's Will is accomplished. It is thus because the entire Will of the Father is carried out by the Son and by no one else that the Son can be called "the image of God."⁶

It was because the will of the Son was in entire harmony with the will of the Father that the Son did not need to utter explicit prayer, because the Father foresaw what that prayer would be. It can indeed be said to those who pray in a Christian manner "While you are yet speaking, I will say, Here I am" (to use the words in the Book of Isaiah); but the Father would

¹ I 32 (41, 7-16).

² VI 57 (166, 3-7).

³ Cf. Frag. 56 of Origen's Homs. on Lk. (Crouzel's ed., p. 504), where it is said that the devil when he tempted Christ recognised that Christ's power of changing stones into bread came from God.

⁴ XX 44 (388, 20-29).

⁵ XIII 36 (260, 29-261, 20).

⁶ Cf. Peter Nemeshegyi, *La Paternité de Dieu chez Origène*, Paris 1960, 88, 89.

have said to His Son "Before you are speaking, I will say, Here I am." Hence at the raising of Lazarus from the dead, an act of thanksgiving took the place of the prayer which Christ might have been expected to make for the raising of Lazarus from the dead, because before He uttered His prayer He saw in His spirit that Lazarus' soul was restored to his body¹.

It is by distinguishing between the human and Divine aspects of the personality of Jesus Christ that Origen can assert on the one hand that Jesus earns God's favour and on the other that He has always enjoyed it². It is to Jesus Christ as Man that Origen applies the psalmist's words "Thou hast loved righteousness and hated iniquity: wherefore God, even Thy God, hath anointed Thee with the oil of gladness", because as Man He is elevated to a position of kingship on account of His obedience to the Father's will. On the other hand, in so far as He is Divine He has always been in the position of King. Again, when in another Psalm God is spoken of as giving to the king the power of judgement, the king referred to is the Son of God, Who receives the power of judgement on account of His unique status³; but when God is spoken of as granting righteousness to the son of the king, the reference is to the human nature which He assumed, which was moulded in accordance with righteousness by His Divine Nature.

The subordination of the Son to the Father, as conceived of by Origen, comes out most clearly in the passage which discusses the goal of Christ's earthly work, which is the reconciling of human beings with the Father. In one striking passage⁴ it is stated that the spring of water arising in the believer as the result of the gift bestowed by the Son of God may well ascend to the Father after it has ascended to everlasting life; for if Christ is the Life, He Who is greater than Christ is greater than life. In the same way, Origen states⁵ that it is possible to interpret the words of Christ "Lo, I am with you alway, even unto the end of the world" as meaning that He Who is with His followers until the consummation of the ages is He Who emptied Himself (i. e. Christ Incarnate): whereas it will be, as it were, someone else, that is, He Who is in the state He was before emptying Himself, Who will be with His followers afterwards, until the time when the Father will have put all His enemies under His feet; but after that time, when the Son delivers the kingdom to God the Father, the Father will Himself say "Behold, I am with you always."

In the meantime, the Father seeks true worshippers through the Son (*διὰ τοῦ υἱοῦ*), Who came to seek and to save the lost, whom by a process of cleansing and instruction He makes into true worshippers⁶. Elsewhere the

¹ XXVIII 6 (395, 9-32).

² I 28 (35, 14-36, 7).

³ Cf. p. 224.

⁴ XIII 3 (229, 7-10).

⁵ X 10 (180, 6-14).

⁶ XIII 20 (244, 3-6).

Son declares that His mission is to "finish the Father's work". This is at first a puzzling statement, because it implies that the work of God is imperfect, and how can that be so? Moreover, how can the Father's work be completed by Him Who said "The Father Who sent me is greater than I"? The dilemma can be resolved by saying that Christ is continuing the Father's work by bringing rational creatures to perfection. That was the purpose of the Incarnation. It would appear that beings who were perfect became imperfect through disobedience and stood in need of One Who would restore them to perfection. Hence, says Origen, the Saviour was sent to perfect rational creatures who are the work of God and thereafter accustom them to the solid food of true wisdom¹. Origen here seems to admit that if the work of the Son of God is limited to what the Incarnation was meant to bring about, it becomes easier to think of the process of redemption as distinguishable from that of creation; for whatever Origen may say, a being who was capable of transgressing the will of God could scarcely be said to be perfect, and the result would be that the process of bringing rational creatures to perfection would be co-eval with the history of human beings.

In another passage² Origen makes it clear that Jesus Christ is only the Agent whereby human beings are enabled to gain the vision of God Himself. In Origen's own words, "he who sees the Wisdom which God brought into being for the fashioning of His works, ascends from the knowledge of Wisdom to the Father of Wisdom. It is impossible to conceive the God of Wisdom without the introduction which (incarnate) Wisdom affords. It is the same with Truth" Origen then compares the process of becoming acquainted with the Father through the Son to the steps of the temple which lead to the holiest place. The first step is His human nature, and then we travel through the other aspects of His Nature, the angelic and the rest. From another point of view, we first encounter Him as the Way, and then as the Door, and again first accept Him as Shepherd in the manner of irrational creatures so as eventually to enjoy the benefits of His Kingship. Again, we first obtain the benefit of the deliverance from sin which He bestows as the Lamb of God, and then we eat of the true nourishment which His Flesh provides. But all this is simply designed to enable us to advance towards our final goal of coming to know the Father³.

In fact, the object of the work of Jesus is to enable His followers to reach a state in which they no longer need Him, as Master at any rate, just as the object of a doctor is to bring his patients into a state in which they no longer need him. In this is shown the goodness and love which the Son derives from

¹ XIII 37 (261, 32-262, 25).

² XIX 6 (305, 10-34).

³ Cf. frag. 60 of Homs. on Lk. (Crouzel's ed., p. 506), where it is said that the maturer soul, after rendering due service to the Word of God, is emboldened to approach the Head of Christ, Who is God.

the Father, in so far as other lords are not willing for their slaves to become as themselves, whereas the Son desires to impart to others His own Sonship, so that they no longer have the spirit of slavery but the spirit of adoption¹.

¹ XXXII 10 (442, 28—443, 6).

Chrysostom and Confirmation

J. C. SLADDEN, Lower Peover

"The accurate description of Antiochene practice (and by implication that of the Syrian tradition in general) is not that it had the rite of confirmation in an unusual place, but that it lacked it altogether". This is the conclusion of Fr. Benedict Green's paper, *The Significance of the Pre-Baptismal Seal in St. John Chrysostom*, read at the Third International Patristic Conference just eight years ago¹. Fr. Green draws support from writings of Chrysostom other than the Catecheses themselves. Notably, in respect of the obvious time-separation between Spirit-reception and the remainder of Christian initiation in several New Testament contexts, he selects one in which the great Antiochene refers to the original period of waiting before Pentecost. "As far as we are concerned, however, the two are rendered one."² The Apostles, that is to say, may have received their Christian initiation in successive stages; but this is not normal in the Church as known to Chrysostom, or at least in that part of it in which he is most at home. If he is familiar with exceptional cases, these are not sacramentally ordered but result from the overruling of Providence; for it is in commenting upon the events at Cornelius' house in Acts ch. 10 that he writes: "It is nothing amazing, if they received the Spirit before baptism: this has happened also among us."³

So we find that Chrysostom sees the Christian's Spirit-endowment as fundamentally simple and directly related to the laver of baptism. This is reflected in a number of ways in his writings. For example, in viewing the Holy Spirit under the figure of 'fire', he is equally happy to stress the *purificatory* effect of the Spirit's illapse or to speak of the "*kindling* and *warmth* of grace" which the Spirit brings; the latter being a reference to the fire of Christian love⁴.

More striking still is his conjoining of the Spirit-gift with redemption and or remission of sin(s). It should be noted that this feature of his theological position appears in his understanding of the eucharist also. In both fields,

* Abbreviations: HC = Huit Catechèses, ed. Wenger, Sources Chrétiennes no. 50, Paris 1957. PK = A. Papadopoulos-Keramaeus, Catecheses of John Chrysostom, pp. 154–183 of *Varia Graeca Sacra*, St. Petersburg 1909.

¹ *Studia Patristica* VI, Berlin 1962 (Texte und Untersuchungen 81), p. 84–90.

² Ἐφ' ἡμῶν μὲν γὰρ ἀμφοτέρω γίνεται ὕψ' ἐν: PG 60, 21 C.

³ Or, "in our time"; ἐφ' ἡμῶν, cf. in n. 2 above: PG 60, 187 A.

⁴ PG 59, 76 A (stressing purification) and 183 B (giving the 'warmth' first place).

the baptismal and the eucharistic, he is affected by the interrelation of phrases such as "blood and water", "water and blood", "water and Spirit"; so much so that in one place he actually declares that 'blood' and 'Spirit' are identified¹. Within this frame of reference we observe how he defines the superiority of Jesus to John the Baptist: "This 'before'", he writes in reference to Jn. 1, 28f., "is the taking away of the sins (*sic*) of the world, the baptizing in Holy Spirit"². The apposition made here, with explicit reference to the Paraclete, is highly significant and impressive.

The Baptism of Jesus is regarded by Chrysostom as a simple event rather than a succession of events. The Dove's descent is, like the Voice from heaven, a means of testimony to the truth of the Baptist's claims for Jesus. Jesus had no need of a collation of the Spirit, any more than he needed remission of sin. The purpose of the event is related to the redemption of *other* men; and the Holy Spirit, the Paraclete under the form of a dove, is the minister, evidence or accompaniment of reconciliation between God and men: "Where God's reconciliation is, there is the dove" (with more than a glance back at the Flood-story)³. Bearing in mind how Chrysostom in another passage discounts the lapse of time before Pentecost, we are struck again by such words as the following: "For when (Jesus) was not yet *crucified*, the Spirit was not yet given among men"; so that at Pentecost "he sent *χαρίσματα* of the Spirit to us as gifts of that *reconciliation*"⁴. The Spirit-endowment is thus tied theologically to the Cross, and not merely to Jesus' 'going away' or his 'glorification', as in Jn. 16, 7 and 7, 39.

When Chrysostom comes to comment upon the challenge of Peter to the crowd on the day of Pentecost, the conjoining of Spirit-reception with remission of sin(s) is made all the more distinct by his transposing the terms. "... unto remission of sins; and you will receive the gift of the Holy Spirit (says Peter). If you will be receiving a 'gift' (urges Chrysostom upon his catechumens), if baptism holds 'remission', what do you intend?..."⁵

One of the clearest instances of the basic outlook of the Antiochene doctor is afforded in a passage in which he distinguishes between the gift of ordination and that of initiation. He is referring to the 'Seven' of Acts ch. 6. He writes: "If before (their ordination) they were 'full of (the) Spirit', it was the Spirit as received *from the laver*."⁶ Here is simplicity indeed.

If the transposition of the order 'remission: Spirit-gift' can be taken as contributory evidence of their fundamental unity and inseparability in the

¹ PG 51, 229 B; along with HC II 27, III 16-27 (esp. 19, 26, 27), and PG 59, 261 D.

² PG 59, 109 B. The fact that he uses a conjunction rather than a mere apposition just afterwards, in the words "all men's purification and the gracious endowment of the operation of the Paraclete", need not be taken as implying a separation (although it belongs to a class of statements which have often been unjustifiably used to support a separation).

³ PG 49, 367 C and 369 C.

⁴ PG 50, 457 B and 456 C. "That reconciliation", i.e. by means of the Cross and in virtue of the Ascension: col. 456 C.

⁵ PG 60, 63 D.

⁶ PG 60, 119 A.

mind of the author, so may also the varying place which he gives to the Spirit-gift in longer lists of the manifold advantages gained in baptism. He may put it at the beginning, with death-and-resurrection, cleansing, etc. to follow¹. Or it may be a middle term: "remission, sanctification, Spirit-participation, sonship, eternal life"². Or again, in what might be regarded as the most natural order, it may be found at the end. Thus, in a dramatic catalogue of 'ten honours of baptism', the last two characteristics of Christians in the list are "a temple" and "instruments of the Spirit"³. It is interesting that Chrysostom can present the Spirit-gift in two aspects. More recent writers who favour a distinction between a lavacral Spirit-gift and a confirmation gift would associate *both* the 'temple' and the 'instrumentality' with the latter rather than the former. In this respect, Chrysostom's remarks about infant baptism are noteworthy; and this is so, whatever estimate we may make of his descriptions of the innocence of children. In a list of seven components of the grace of baptism as received by children, he covers much the same ground as in the list of the ten 'honours' in adult baptism; but he omits "remission of sins" at the beginning, and "instruments of the Spirit" at the end, *retaining* the thought of the 'temple' under the phrase "dwelling-place of the Spirit"⁴. Moreover there is no question of any further rite being required as the child grows up. The 'remission' and the effectual 'instrumentality of the Spirit' will flow, as it were, direct from the original baptizing when the time is ripe and the need is real.

Chrysostom's strong and clear Trinitarian theology lies at the back of his simple overall conception of the grace of Christian initiation. "When I say the Son, I am saying the Father and with the Father also the Holy Spirit."⁵ This can be matched by: "There is no presence of the Spirit, unless the Christ also is present. For wherever one hypostasis of the Trinity is present, the whole Trinity is present."⁶

We come now to our author's treatment of New Testament texts which have been thought to contradict the simple view of the Spirit-gift in relation to baptism. The last may be taken first, *viz.* Heb. 6. 1-6. Of the laying-on-of-hands, there mentioned after "baptisms", he refers only to the church of the time concerned, saying that "they used to receive" the Holy Spirit thus⁷. The mode of his thinking is reflected again when he interprets "tasting of the heavenly gift", in the same context, not in terms of the

¹ As at PK, p. 169, l. 16ff.

² PG 60, 285 B.

³ HC III 5; PK, p. 177, l. 2ff. The "temple" in this sort of context is sometimes expanded by Chrysostom as "temple of *God*", sometimes as "temple of *Christ*". Here it is simply "temple", but is closely allied to "dwelling-place of the *Spirit*" in the passage immediately following, concerning children.

⁴ HC III 6; PK, p. 177, l. 10ff.

⁵ HC IV 4, cited also HC, p. 153f., n. 1.

⁶ PG 60, 519 A.

⁷ PG 63, 78 B. The language is the more impressive in that Chrysostom's rite included a prayer for the Holy Spirit with the laying-on-of-hands, but *during* the immersion.

Spirit-gift as such, nor of the Eucharist, but of "remission". Strangely, or not so strangely perhaps, he passes over the "partaking of Holy Spirit" in this passage without comment. This may be no more significant than his omission of all reference to the Holy Spirit from some of his lists of the benefits of baptism¹.

Among the relevant passages in 'Acts', Chrysostom draws an interesting parallel between Cornelius' case (ch. 10) and that of Apollos (ch. 18); while on the other hand he is *not* concerned to emphasize a similarity between the case of the Samaritan converts (ch. 8) and that of the men at Ephesus (ch. 19). On the story of the Ethiopian eunuch he has strange and puzzling things to say.

Cornelius and his household, he explains, were endowed with the Spirit and exhibited signs of his operation before they were baptized, in order that God might show the Judaizers that *baptism* could be given to Gentiles uncircumcised. Chrysostom's whole stress is upon the gift as belonging to the laver and *vice versa*. But also, things happened as they did because Cornelius had a certain frame of mind and had adopted a certain rule of life out of respect for the true God. He was zealous for the Lord². For a similar reason, says Chrysostom, Apollos was later found exhibiting characteristics of possession by the Holy Spirit before, or apart from, Christian baptism. (If there was evidential value in Apollos' case, it was in view of later generations of 'hearers' who could therefore be exhorted, in Chrysostom's way of thinking, to fit themselves for baptism by zeal for the Lord; while the baptized could be exhorted to an equal or greater zeal³.) The events at Samaria are for Chrysostom a problem in a unique sense in that there is a difference of *minister* as well as a time-interval between baptism and the evident outpouring of the Spirit. To follow his reasoning closely is not easy, and to do so in detail is beyond the scope of a short paper. It may be said, however, that none of his statements need be taken to mean a division of the regular grace of Christian initiation into two parts. That which Philip could not, or at least did not bring to the Samaritan converts was the "gift of signs". He definitely could and did minister to them through their baptism the "gift of remission". The "gift of signs" was supplied later by the apostles Peter and John⁴. This is tantalizing when it is recalled that elsewhere in his writings Chrysostom regards the manifestation of obvious "signs" in the early Church as a temporary phenomenon, not to be looked for in later generations⁵. And also, as we have already noted, he can assert

¹ E. g. at PG 49, 226 D and 232 BC; PG 51, 160 C.

² PG 60, 183 bottom and 184 bottom.

³ PG 60, 282-285 (interspersed with passages concerning the 12 at Ephesus).

⁴ PG 60, 143 D and 154 B: the matter is partly governed by the Simon Magus episode. For an interesting passage on the 'gift of remission' and the 'gift of signs' see also PG 59, 471 B (re Insufflation and Pentecost).

⁵ PG 50, 457f.

that the remission of sins is the Paraclete-gift, or that the two are practically aspects of the one thing. He fails to make really explicit his view of the condition of the Samaritans between their baptism and the apostolic imposition of hands; but leaves room for the opinion that by their baptism they *were* sacramentally possessed of those qualities which later Western churchmen have been apt to associate with confirmation rather than with the baptismal laver.

In the Ephesian episode Chrysostom does not see a major problem at all. He is well aware that the outward phenomena of *glossolalia* and prophecy were not manifested before the laying-on-of-hands, which followed baptism after a perceptible interval of time. But he writes, in a manner which appears to deal with this point, "Probably they had the Spirit but it was not exhibited". And of their 'prophecy' he says simply, "They prophesy from baptism itself"¹.

With regard to the passage concerning the Ethiopian eunuch, Chrysostom works from the shorter text. Thus he recognises no miraculous 'confirmation' of the baptized man by an observed illapse of the Holy Spirit himself after Philip's disappearance. On the other hand he regards Philip's being snatched away by the Spirit as designed to show that "what is coming to pass is a divine thing" and that the man is no longer "simply human". There follow some cryptic remarks about the man's joy, as contrasted with the "grief" which he might have experienced "if he had known", and as indicating that "he did not see what was going on"². The fact that Chrysostom does not even define a problem in connection with the man's having or not having the Spirit tends to favour the view that Philip had in fact introduced him sacramentally to the *whole* Christian inheritance. In this instance the further question of the "gift of signs" is, of course, absent altogether.

To sum up: Without doubt Chrysostom lived, as we do, with problems of ministerial authority and problems connected with the various manifestations of the Spirit in the Christian community. In his interpretation of New Testament evidence tensions could not but arise. But his exposition shows no trace of any desire to envisage a regular initiatory Spirit-endowment for Christians other than that which is sacramentally bestowed through the baptismal laver itself.

¹ PG 60, 283 CD, 284 CD.

² PG 60, 152 A.

S. Cyril of Jerusalem's Trinitarian Theology

A. A. STEPHENSON, Exeter

S. Cyril was decidedly no Arian. Arianism taught that the Son is a creature; that only the Father, the sole ἀγέννητος and ἀρχὴ ἀναρχος, is true and perfect God; that there is an infinite distance between the Father and the Son who, though begotten before all aeons, is not strictly eternal. S. Cyril taught that the Son is (his formula) 'in all points like (ὁμοιος κατὰ πάντα, ἐν πᾶσι)' the Father; that 'there was not when the Son was not'; that his generation was αἰδιος and ἄχρονος; that He is God of God, Light of Light, Very God of Very God, true and perfect Son, the eternal Lord who owed not his Lordship to adoption, progress or advancement; the independently existing (ἐνυπόστατος) Wisdom, Power and Righteousness of God who partakes of the Father's Godhead, is in the Father and has the Father in Him, and who is inseparably worshipped with the Father¹.

Yet Cyril's doctrine is equally far removed from the Latin Scholastic theory, apparently canonized by Lateran IV, that the Divine Persons, while as persons really distinct from one another, possess, identically and numerically, one and the same concrete divine substance, with which each is, in fact, identical. Yet it has been held, in the discussion of Cyril's Trinitarian doctrine most frequently appealed to as authoritative², that the *Catecheses*, in spite of their notorious silence even about the 'homousion', do teach – not indeed formally and explicitly, but implicitly and equivalently – the 'numerical' unity and identity of substance of the Father and the Son. Since Cyril, it is argued, held that the Son is true God, and clearly was no ditheist, he "must" have held this view. To make this theory plausible, it is argued that the many passages in the *Catecheses* which tell against this view – and indeed suggest that, while Cyril taught the true and eternal divinity of the Son, he did not teach the specific, still less the numerical unity of the divine substance – must be supposed to contain, unexpressed,

¹ *Catecheses* (ed. Toutée in PG 33 and Reischl-Rupp) IV 7–8; VII 4–7; VIII 1, 5; X 1–5; XI 1–10, 16–20; XIII 2–3, 6; XIV 27; XV 1. All my unspecified references are to the *Catecheses*.

² J. Lebon, La position de S. Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 20, 1924, 181–210, 357–386. The article on Cyril, however, in the *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., VI, 1931, 710, lists a number of passages as subordinationist.

a sharp distinction between person and essence, so that these passages are not really 'subordinationist'¹, since in them Cyril was speaking, not of the Son's essence, but only of his relationship as person to his Father. On this (in my view, indefensible) interpretation, Cyril's real view, it is claimed, comes through in a very few passages, among which his exposition of John 10, 30 is preeminent and decisive (XI 16):

Again, he did not say, 'I and the Father am one', but 'I and the Father are one', lest we should either sever (*ἀπαλλοτριῶ*) them or conceive of a Son-Fatherhood. 'One': one because of their divine status; for God begot God. 'One' because of their reign, which is not divided (as if the Son were another Absalom in insurrection against his Father); no, the Son's subjects are not different from the Father's . . . 'One', because there is no discord or division between Them; for the purposes and decisions of the Father are not different from those of the Son. 'One' because the Son's creation is not different from the Father's; no, there was one, universal creation, the Father creating through the Son's agency; for 'He spake, and they were made; He commanded, and they were created'. For the Father speaks to one who heeds; He commands one ever at his side.

But the remarkable thing about this passage is that Cyril gives four (mutually compatible) *alternatives* to the ontological interpretation of Jn. 10, 30: unity in dignity, will, reign and creation. Some kind of essential unity is implied by the prohibition against 'severing' and by the reference to the divine generation but the answer to the question *what sort* of unity of nature is meant (e. g., numerical, specific or generic) must be sought in the following sentences in this passage, in XI 18 (where N. B. *ἀλλότριον*) and in the *Catecheses* as a whole. It is impossible to argue the other way round, saying that XI 16 clearly teaches a 'numerical' unity, which must therefore be read into the rest of the *Catecheses*.

Cyril usually expounds the 'unity' in moral, political and personalist terms. God is likened to a King who acts and rules through a loyal son who shares his sovereignty, rather as in Roman constitutional theory there could be several subjects of *imperium* and the Emperor might associate his sons with his own *imperium*. Not that such comparisons can be pressed. But in general, where Western theology, using a substance or essentialist philosophy, must use analogical language, Cyril, more interested in the dramatic and winning appearances of Father, Son and Holy Spirit in the divine story of salvation, prefers the language of myth, metaphor and poetry.

While in the above passage, owing to the content of the scriptural text on which he is commenting, Cyril's 'subordinationist' tendency appears only towards the end, this tendency is much more marked elsewhere, particularly in passages expounding the Son's rôle as creator, lord, judge and king. Cyril emphasizes that the Son is invested with these offices by the Father, holds them in dependence on the Father, and exercises them in submission to the Father. This emphasis is delightfully blended with strong affirmations of Christ's true divinity and lordship:

¹ Since this word so easily carries implications of unorthodoxy, while Cyril's orthodoxy is, of course, beyond question, I regularly put it in inverted commas.

Really Lord, not having won the title by advancement, but holding the dignity of Lordship by birthright (*ἐκ φύσεως*), Lord truly and . . . in all propriety of language, since it is, by his Father's will, his own handiwork that He is Lord over . . . For first he created all things at the Father's will, and then He is Lord . . . (X 5).

The Only-begotten Son is Lord of all; not that He grasped the Lordship, but was given it as the obedient Son of the Father, who freely bestowed it upon Him. Neither did the Son snatch it, nor the Father grudge to impart it. Nay, it is the Son himself who tells us: 'All things are delivered unto me of my Father' (X 9).

When (e. g., XI 24) Cyril speaks of the Son's creating, he normally adds that it was 'at the Father's command'. Compare XI 23:

Christ made all things . . . Not that the Father's strength failed Him in his work, but because He wanted his Son to be King over what He had himself made; so, taking the lead, He guided Him in the work (or, as Church-Gifford: 'himself giving Him the design . . .'). For, honouring his Father, the Only-begotten says: 'The Son can do nothing of himself, save as He sees the Father doing'.

John 5, 17, 19, which Cyril here quotes, seems to suggest to Cyril that the Father deals with the Son as with a child or apprentice who works under, copies, and is guided by the master craftsman. That the Son can act only as the Father prompts and shows him, is good Johannine doctrine; only so can his work reveal the Father¹. In XI 22 Cyril gives a vivid illustration, while admitting its inadequacy:

Imagine a King who had a royal son and who wished to found a city. He might outline his conception to his co-regnant son, and then the son would execute the plan which he had been given. So when the Father determined to found the universe, the Son created it by his Father's command, that the commanding might secure to the Father his supreme authority, while the Son in turn would have authority over what would be his own work.

Here omissions and alterations in some of the mss. suggest, as Reischl noted *ad loc.*, that the copyists felt (unreasonably) that the passage had an Arian tone. Apart from their 'subordinationism', such passages provide evidence in another way that Cyril did not hold 'numerical unity of substance'. For these passages probably have their context within the argument about polytheism in the early Christian centuries, and what was at stake here was the 'monarchia' not only in the metaphysical sense of a single source of being, but also as single rule; there would be confusion and discord in a universe which had a plurality of makers and rulers. Had Cyril believed, and explained, that Father and Son possessed but a single concrete essence, he would not have needed to suggest that the single making and government of the universe is safeguarded by the Son's perfect loyalty and obedience. Cyril's representation of the Son's creative power and divine dignity as communicated or delegated, while the Father reserves to himself (XI 22) the *αὐθεντική ἐξουσία*, corresponds to his doctrine that the Son owes his separate subsistence (*ἐνυπόστατος*, IV 7, cf. XI 10) to his eternal begetting by the Father, the sole *πηγή* and *ἀρχή ἀναρχος* of divine being.

¹ Cf. C. K. Barrett, *The Gospel according to S. John*, London 1962, 214–216.

While *passim* teaching that the Son had no beginning in time, Cyril insists that there is only one 'unbegun beginning' or 'unoriginate origin' (*ἀρχὴ ἀναρχος*):

Nor are there two first principles. No: the Father is the Head of the Son, there is one 'arche'. For the Father begot the Son 'Very God', styled Emmanuel... 'God-with-us' (XI 14).

Brook no talk of a temporal beginning of the Son; but as his timeless beginning acknowledge the Father. For the beginning of the Son – a beginning timeless, incomprehensible, unbegun – is the Father (XI 20).

Surely it is highly arbitrary and unnatural to read into such passages an unspoken, unhinted distinction between person and nature and to interpret Cyril as meaning that only as Person has the Son a 'timeless origin', while assuming that his (concrete) essence or substance is identical with the Father's and so is unoriginated. Why should Cyril pass over such an immensely important point in silence? Relevant also is the uneasiness of the copyists on this point, an uneasiness reflected in their efforts at XI 4, 5, 7, 13 to make Cyril call the Son 'anarchos'¹. The two decisive arguments against the other view are Cyril's total silence about both the person-nature distinction and the numerical identity of substance, especially in XI 16 and in the 'anarchos' passages², and, secondly, the fact that Cyril's (perfectly orthodox) doctrine can be otherwise explained (see below) by assuming another underlying logical pattern wherein nothing has to be forced into a Procrustean mould but all his sayings fall naturally into place. But we may mention some supporting considerations – although it is difficult to prove the obvious. (1) The parallelism between the various doctrines which Cyril pairs and contrasts, teaching one and rejecting the other. For example, in the many passages where Cyril teaches that the Father created the creatures but begot the Son, or distinguishes between the Son's temporal and his timeless 'beginning' (origin), or insists that the Son is a true 'natural' Son and has not been promoted to 'sonship' by advancement or adoption, there is clearly agreement between him and his opponents to the extent that what is in question is the precise relationship of two things to each other, not the relationship of something to itself. Similarly the earnestness of Cyril's positive teaching, as when he says that the Son shares his Father's glory, makes sense as a further definition of his view that the Son shares with the Father a generically (see below) common nature, whereas it is incredible that Cyril's basic tenet was one (the 'numerical identity') that would both immediately decide and trivialize all the discussions in which he so earnestly engages. (2) S. Cyril regularly represents the true doctrine as

¹ I assume that in all these passages *ἀναρχος* is an interpolation. If *ἀναρχος* is rightly printed by R.-R. in one or two of these passages, clearly it would be a denial of a beginning *in time*.

² Paralleled by the total silence about the person-nature distinction in the 'subordinationist' passages, e. g., VII 5; X 5; XI, 10, 22, 16; XV 25, 30. In respect of the Word's rôle and being alike, Cyril thinks, not of God and Son, but of God the Son.

the Royal Road between opposite extremes (XI 17 and the 'neither . . . nor' passages, cf. XI 13, 16, 18; XV 9, 27, 30; XVI 4; XVII 34; IV 8), and he represents heresy as both *widespread and disguised*. The maximizing heresy cannot, therefore, be overt Sabellianism, which was not then widespread; apparently, then, as Toutée noted¹, Cyril's target was some considerable group, of which 'the Dragon of Ancyra' (Marcellus, XV 27) was only the most conspicuous, within the Athanasian party.

How, then, did Cyril hold simultaneously the true divinity of Christ *and* the unity of God ('We preach not three Gods', XVI 4)? Everything fits together, and the *Catecheses* become lucid, if we suppose that Cyril, in the tradition of Origen and Eusebius, though to their right, was a representative of the (not entirely uniform) 'Eastern' theology, and that this theology regarded deity not as a species but as a genus², of which the Three are individual subsistent species. Within the central Aristotelean tradition this is the obvious, indeed almost inevitable, way of regarding the Trinity. For, as St Thomas Aquinas pointed out in the case of angels, no immaterial (spiritual) species can have more than one instance, since members of the same species are distinguished from one another by their matter; hence every angel is unique and comprises an entire species in himself³. A theology based on such an underlying or implicit logic will hold, as the Eastern theology held, 'three hypostases' (and Cyril insisted that both Son and Holy Ghost are *ἐννόητος*, IV 7, XI 10, XVII 5, implying an independent existence). Such a theology, indeed, will present *all* the features emphasized in the *Catecheses* and in the Homoeousian sources. In the biblical manner it will emphasize not the divine substance but the work of the divine Three in effecting man's salvation. It will suspect of latent Sabellianism any hint of a numerical identity of the divine substance and also any doctrine of the *specific* unity of the divine nature as logically implying numerical identity and so (see below) engulfing the Son's being in that of the Father. As subsistent species belonging only to the same (divine) genus, Father, Son and Holy Ghost will be unique; the pattern will be, not 'One God: Father, Son and Spirit', but, as in the *Catecheses* and in the Jerusalem Creed⁴ of which they are an exposition, 'One God, One Son and Lord, and One Holy Ghost'. The genus-individual species logic explains how the *Catecheses* can combine a strong doctrine of the true and proper divinity of the Son with decidedly 'subordinationist' passages. For there can be inequality between species of the same genus, and in the Trinity the generation of the Son in

¹ Diss. I, n. 17; PG 33, col. 43-44; also on XI 10, col. 701-2, and on XI 17, col. 711-2.

² H. A. Wolfson holds (*Philosophy of the Church Fathers I*, Cambridge, Mass. 1956, pp. 321-4) that Origen and Tertullian used the genus-species logic.

³ Sum. theol., I, q. 50, a. 4; cf. q. 76, a. 2, ad 1.

⁴ In the Creed of Nicaea and the 'Constantinopolitan' Creed, 'one' is missing before 'Holy Spirit'.

fact establishes a hierarchy. There will be no room for a strong person-nature distinction, for the Son's very name will, in the biblical manner, indicate his rôle and *nature* just as (also on the Aristotelean-Thomist principle, 'actio sequitur esse') his dependency on the Father in his rôles as creator, lord, king and judge corresponds to his nature as Son, *θεός* (in Cyril's phrase, though perhaps never attributively) *γεννηθεός*. 'Son', whether in Hebraic or Scholastic thinking, implies simultaneously the inheritance of nature and authority *and* derivation, dependence and subordination. Generic unity can easily be combined with a 'political' conception of the hierarchical unity of the divine creation and governance of the world (here Jerusalem's close ties with the imperial family may be relevant) – see quotations above; and the Platonist idea of a one-many participation may be close to this conception of a shared *imperium* and to the conception of the Son as image of the Father and replica of his Deity. In the *Cat.* this 'political' conception of the 'monarchia' is probably supplemented by the idea of 'unity of race', which safeguards the preeminence of the Father as origin; hence Cyril's emphasis on the Father's being sole 'arche' and 'Head', where he no doubt has in mind the biblical doctrines that Adam is head of the human race and Christ is head of the new creation with which He at the same time forms a unity. Finally, a theology based on the genus-species logic will be suspected of either subordinationism or of tritheism, and perhaps of both.

S. Cyril's refusal of the 'homoousion', during much of his episcopate shows that he was aligned with the central or 'moderate' Eastern party¹, and in 357–9 he was clearly allied with the leading 'Homoeousians'. Now, there is a fair amount of independent evidence that this characteristically Eastern, Origen-inspired theology followed the broad pattern of the genus-species logic as described above. According to Socrates (I 23) after Nicaea the champions of the *ὁμοούσιον* (the ambiguity of the word is well known) were accused by their (apparently orthodox) opponents of Sabellianizing and *destroying the existence* of the Son of God. Socrates emphasizes that the strife was due to mutual misunderstandings; but the confusion may have been logical as well as linguistic. Sozomen (II 18) similarly stresses the part played by semantics, and adds that the Nicaeans accused their opponents of polytheism. In III 18 Sozomen tells us that Eusebius of Caesarea and other eminent Eastern bishops distinguished between *ὁμοούσιος* and *ὁμοιούσιος* and maintained that the former word applies only to material species, while corresponding relationships between spiritual beings (God and angels) are properly expressed by *ὁμοιούσιος*. (This throws light on Eusebius' questions at Nicaea and on Cyril's refusal of the *ὁμοούσιον*.)

¹ In 343 (342?) Cyril's predecessor Maximus with the Western bishops at Serdica deposed his metropolitan Acacius while at Philippopolis Acacius with the Eastern bishops (apparently) deposed Maximus. Before his death ca 349 Maximus appointed his own successor, but Cyril accepted the see from Acacius. The *Cat.* are ca 350.

Again, Cyril regularly observes the semantic distinction, founded in NT usage, between *θεός* and *ὁ θεός*, and this distinction is made explicit in the synodical letter of his ally, Basil of Ancyra (AD 359; Epiphanius, *Haer.* 73, 9).

Here Basil, like Cyril, stresses that the Son, as genuine offspring of the Father, has the essential predicates of Deity; He is, in S. Cyril's language, 'Very God', perfect Son of the perfect Father (XI 18). This Eastern theology, therefore, cannot be accused of 'subordinationism' in any pejorative sense; referring to Basil's letter, Athanasius concedes the essential orthodoxy of the position (*Syn.* 41).

The Greek Fathers did not understand the divine unity merely arithmetically. In this theology the 'Monarchy' is safeguarded in many ways: 1. There is a single source of being. 2. 'God' is the proper name only of the Father. 3. The Three possess a generic unity. 4. There is a single, harmonious divine action, creative, regal, salvific. 5. Son and Spirit possess sovereignty from the Father, who alone possesses it *αὐθεντικῶς*. 6. There is perhaps (analogically) a kind of 'unity of race'. 7. The Three are Inseparables, the Holy Ghost being ever *συνπαρόν* (Proc. 15; XI 16, XV 24, XVII 5). Yet the divinity of Son and Spirit is equally safeguarded; standing absolutely on the divine side of the gulf separating God and creatures, they have the divine nature, are co-worshipped and co-glorified with the Father, are co-ordinated with Him in the Creed (XVII 34) and in the baptismal formula (XVI 4) and are the source of created being and grace (cf. XVI 24). This is a beautiful and thoroughly biblical theology which incidentally establishes continuity between the Son's eternal and earthly life.

S. Cyril, however, never mentions the genus-species relationship – he very rarely introduces any philosophical concepts – and it has been far from my intention to foist a system upon him or to scholasticize him. Yet no man can think outside all categories and apart from all models, and my purpose has been to show that, whereas on the (in any case less appropriate) species-instance logic we are forced to attribute to S. Cyril very important doctrines which seem quite alien to his thought and to distort or devalue much of what he says, there was in the air a, probably traditional, alternative logic which enables us to take seriously and give full value to everything that he does say; but here, in the interpretation of S. Cyril, the use of this alternative logic stops.

Holding the true divinity of the Son, his co-eternity, co-equality and consubstantiality with the Father, the Cyril of the *Catecheses* was perfectly orthodox, even by the standard of the Nicene Creed. For this Creed was not concerned with the Unity, and *ὁμοούσιον* could mean generic coessentiality. S. Cyril's objection to the *ὁμοούσιον* was probably that it was a philosophical technical and non-scriptural word, lent itself to misinterpretation and probably in the fourth century naturally meant 'of the same specific nature'. Cyril was almost certainly concerned with the Unity and

en pleine conscience rejected the view of it as a mathematical problem. While implying that the Son's equality is a derived equality, he regarded, Platonically, the eternity of the Son's possession of Deity as more important than his lack of *ἀγερμσία*. But he still attached importance to the Son's being the Son and not the *ἀγέρμτος*, and probably this was the chief difference between S. Cyril and S. Athanasius (who, at least in 350, probably did not hold numerical identity). It is this exposition of the Trinity genuinely in terms of Father, Son and Spirit that makes the *Catecheses* a great work.

Zum Verhältnis von Glaube und Religion bei Tertullian

P. Stockmeier, München

Glaube und Religion kennzeichnen in einer charakteristischen Weise das geschichtliche Selbstverständnis des Christentums. Während allerdings Glaube ganz und gar vom Evangelium her geprägt ist, besitzt der typisch römische Begriff *religio* keine Entsprechung in der Heiligen Schrift. Allein dieser Tatbestand lenkt unsere Aufmerksamkeit auf jenen Vorgang der Begegnung beider Größen und er stellt uns zugleich vor die Frage, ob mit *religio* das eigentümlich Christliche zutreffend artikuliert oder ob im Gefolge der dialektischen Theologie zu Recht ein Gegensatz statuiert wird. Auch wenn man den Voraussetzungen der letzteren nicht in allem folgt, ist der Prozeß dieser *religiösen* Interpretation des Christentums ein historisches Phänomen, das der kritischen Analyse bedürftig ist.

Nach ihren Inhalten wurde das Verhältnis von Glaube und Religion vielfach untersucht, vor allem von seiten der religionsgeschichtlichen Schule. Schon das frühe Christentum stellte die Differenz zum Heidentum in seiner Götterkritik scharf heraus¹. Andererseits bewegte man sich in der Argumentation weithin in den formalen Strukturen antiker *religio*, wie uns gerade ein Kronzeuge christlich-römischer Geistesart, Tertullian, beweist. Die Hinwendung zur biblischen Botschaft erfolgte nach den Vorstellungen der Hörer; damit behaupteten sich auch in den Kreisen der Gläubigen Kategorien der religiösen Umwelt, die das Erscheinungsbild des Christentums nachhaltig beeinflussten. Eine Analyse dieses geschichtlichen Prozesses klärt nicht nur das Vorhandensein schriftferner Elemente im frühen Christentum², sie wirft ein bezeichnendes Licht auf die Entwicklung der *religio Christiana* überhaupt³.

I. Das Glaubensverständnis Tertullians

Als lateinisches Äquivalent für das neutestamentliche *πίστις* dient bei den westlichen Kirchenschriftstellern vor allem *fides*⁴. Der Terminus ist befrach-

¹ So z. B. Tertullian, Apol. 10f. (CChr I, 105–109).

² Die Berücksichtigung dieses Sachverhalts ermöglicht eine schärfere Sicht der Zusammenhänge, als sie etwa bei J. Lortz, Tertullian als Apologet I. II, Münster 1927–28, zum Ausdruck kommt.

³ Zum grundsätzlichen Problem siehe H. Fries, Art. Religion, in: HThGB II, 428–441.

⁴ G. Koffmane, Entstehung und Entwicklung des Kirchenlateins bis auf Augustinus-Hieronymus, Breslau 1879, 54.

tet mit einer differenzierten Bedeutungsgeschichte, die stark aus römischem Gedankengut gespeist ist und eine Vielfalt von Gehalten impliziert¹; er drückt jenes sittlich-rechtliche Gefühl aus, in dem sich der einzelne sowohl seinen Mitmenschen wie den Göttern gegenüber verpflichtet weiß. Im Sinne von „Glaube“ hat der Begriff vor allem im Christentum seine Ausprägung erfahren, wobei das römische Erbe miteingebracht wurde.

Die Übernahme des Wortes *fides* aus der Allgemeinsprache erfolgte im Zuge einer Bedeutungsverengung, insofern es nun „den christlichen Glauben, den man durch die Taufe annimmt, bezeichnet“². Diese inhaltliche Bestimmtheit des christlichen Glaubens begegnet uns vor allem in der Betonung der *regula fidei*³; letztlich bleibt er aber an Christus gebunden⁴. Wie stark freilich auch Tertullian bei der Adaption dem überlieferten Denken verhaftet blieb, erweist das rechtliche Verständnis des Terminus *fides*, der nahezu synonym mit *lex* gebraucht wird⁵.

Neben *fides* verwendet der Afrikaner vor allem das Verbum *credere*, um den Akt des Glaubens auszudrücken⁶. So heißt es in gut biblischem Sinn: *Denique Abraham deo credidit et iustitia deputatus ab illo est*⁷. Es ist aber bezeichnend, wie sehr Tertullian gerade in diesem Zusammenhang den Glauben der Geduld (*patientia*) zuordnet und damit dessen rechtfertigende Funktion einengt. Gewiß kommt die Bedeutung des Glaubens oftmals zur Sprache, freilich mehr als Möglichkeit einer neuartigen Einsicht in das göttliche Heilsgeschehen denn als Antwort auf den Anruf Gottes. Orientiert an Paulus, aber gesteigert bis zur provozierenden Widervernünftigkeit fordert Tertullian die Haltung des Glauben hinsichtlich der Heilskraft des Taufsakramentes: *Nos quoque ipsi miramur, sed quia credimus*⁸. Ohne Zweifel wird hier im Gegenüber von *mirari* und *credere* das Paradox christlichen Glaubens sichtbar; insofern er freilich im Horizont der Erkenntnis steht, ist seine Rolle als grundlegendes Verhalten Gott gegenüber in den

¹ Vgl. vor allem den einschlägigen Artikel von E. Fraenkel, in: *Thesaurus Linguae Latinae* VI 1, 661–691; ders., *Zur Geschichte des Wortes Fides*, Rhein. Museum 71, 1916, 187–199. Kritische Erwägungen dazu finden sich bei R. Heinze, *Fides*, *Hermes* 64, 1929, 140–166.

² St. W. J. Teeuwen, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache*, Paderborn 1926, 30.

³ Ausführlich in *Præscr. haeret.* 13 (CChr I, 197f.); *Virg. vel.* I 3 (CChr. II, 1209).

⁴ Zur Heilsbedeutung des Glaubens vgl. etwa Adv. Marc. V 13, 9: *Monet iustificatos ex fide Christi non ex lege, pacem ad deum habere* (CChr I, 704). Neben der allgemeinen Bedeutung im Sinne von „meinen“ verwendet Tertullian immer wieder die römischen Sinnkomponenten, wie uns das Zettelmateriale des *Thesaurus Linguae Latinae* bestätigt.

⁵ Siehe z. B. Adv. Jud. 2–4 (CChr II, 1341–1349).

⁶ Dazu vgl. E. Löfstedt, *Zur Sprache Tertullians*, Lund-Leipzig 1920, 91f.; ferner Ch. Mohrmann, *Credere in Deum. Sur l'interpretation theologique d'un fait de Langue*, in: *Études sur le Latin des Chrétiens* I², Rom 1961, 195–203.

⁷ Tertullian, *Pat.* 6, 1 (CChr I, 306), und zwar im Anschluß an Gen 15, 6.

⁸ *De bapt.* II 2 (CChr I, 278). Zur Analyse des Glaubens bei Tertullian siehe auch U. Wikkert, *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 62, 1965, 153–177, bes. 161ff.

Hintergrund gerückt. Diese Tendenz zur Nivellierung spricht auch aus jener Beschreibung des Weges zu Gott, der durch das „geschriebene Wort“ (der Offenbarung) ermöglicht wird, „falls jemand sich nach Gott auf die Suche machen, nach dem Suchen ihn finden, nach dem Finden an ihn glauben, nach dem Glauben ihm dienen möchte“¹. Unübersehbar wird hier deutlich, daß christlicher Glaube für den Pragmatiker Tertullian eingebettet ist in den Vollzug christlichen Lebens. Die Berufung auf den „Glauben allein“ erscheint ihm verdächtig, er verteidigt darum auch die Notwendigkeit der Taufe gegenüber einer *fides nuda*². Der Afrikaner ordnet den Glauben seiner Vorstellung vom Reglement eines christlichen Lebens ein.

Gegenüber dem neutestamentlichen Verständnis steht also der Glaube im Gefüge des vielschichtigen Verhältnisses des Menschen zu Gott. Seine zentrale Rolle tritt trotz der Betonung der Absurdität in diesem Rahmen zwangsläufig zurück und somit auch dessen kritische Funktion. Als *regula fidei* umgreift der Glaube zwar nachhaltig das christliche Leben, aber eben im Sinne einer *lex*, also unter römisch-iuridischem Aspekt. Das Gottesverhältnis des Menschen erscheint vor allem unter dem Modell der *religio*.

II. Das Christentum als *religio*³

Überraschend oft verwendet Tertullian den Begriff *religio*, um die Gesamtheit christlicher Glaubenshaltung auszudrücken. Diese Redeweise, die wie gesagt in der Heiligen Schrift kein Äquivalent besitzt, bot sich von der religiös-geistigen Situation der Umwelt her an. Dadurch wurde die Botschaft des Evangeliums mit einer langen Tradition religiösen Denkens konfrontiert⁴, ein Vorgang, der zweifellos auch von interpretativer Wirkung war. Das Christentum sah sich nämlich vor die Notwendigkeit gestellt, dem Vorwurf des Aberglaubens entgegenzutreten, der von seiten des Heidentums wegen der Ablehnung der Kultopfer erhoben wurde. Dieser Anklage begegneten die Apologeten notgedrungen mit der Argumentation, daß es sich gerade umgekehrt verhalte, das Christentum sei die wahre Religion, der Götterkult hingegen Aberglaube. Tatsächlich kennzeichnet Tertullian – ähnlich wie Minucius Felix⁵ – die heidnischen Kulte und Riten als *superstitio*⁶,

¹ Apol. 18,1 (CChr I, 118).

² Bapt. 13, 2 (CChr I, 289).

³ Die Adaption antik-religiöser Vorstellungen läßt sich natürlich auch in griechisch-christlichen Texten beobachten; als typisch römischer Begriff macht *religio* aber seinen Einfluß beim Übergang zum Lateinischen geltend.

⁴ Hierzu siehe R. Muth, *Römische religio*, Innsbruck 1962 (mit Literatur).

⁵ Zu seiner Argumentation vgl. C. Becker, *Der 'Octavius' des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik*, München 1967, 28ff.; G. Lieberg, *Die römische Religion bei Minucius Felix*, Rhein. Museum 106, 1963, 62–79.

⁶ So Anim. 37, 1 (CChr II, 893); dazu J. H. Waszink, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima* edited with introduction and commentary, Amsterdam 1947, 425. Ferner Ter-

und zwar in den Bahnen römischer Denkweise¹. Die Diskussion um das Verständnis des Christentums als *religio* wurde also den Gläubigen von außen aufgedrängt, insofern man sich gegen die Abwertung als *superstitio* bzw. des Vorwurfs der Irreligiosität überhaupt erwehren mußte; die ganze Götterkritik zielt beispielsweise darauf, den christlichen Glauben als *vera religio* auszuweisen. Tertullian schlägt mit der ihm eigenen Schärfe zurück und erklärt den Polemikern: „indem ihr eine Lüge verehrt und die wahre Religion des wahren Gottes nicht nur verschmäht, sondern sogar bekämpft, geratet ihr in das Verbrechen der Irreligiosität“². Aus einer apologetischen Notwendigkeit ergibt sich die Konsequenz, das Christentum als *religio* zu propagieren. Das Kriterium der Wahrheit dient dabei zur Bestimmung des Verhältnisses beider Größen, denn „aus der Wahrheit baut sich die Lüge auf, aus der Religion setzt sich der Aberglaube zusammen“³. Die Auseinandersetzung mit der heidnischen Umwelt drängte den Apologeten das Thema *religio* auf und sie verwoben es folgerichtig mit dem biblischen Kerygma. Man muß diesen Prozeß von den je verschiedenen Ansätzen her betrachten, um in dem Komplex der *religio Christiana* die Differenz zu markieren⁴.

Das junge Christentum suchte sich bewußt abzugrenzen von Heiden und Juden; gerade auch im Bereich der Religion erfuhr die alte Welt einen unübersehbaren Wandel. Tertullian selbst ist bedacht, die Reinheit kultischer Formen zu wahren; so äußert er sich hinsichtlich ungewohnter Praktiken beim Gebet: „Solche Dinge rechnet man nicht zur Religion, sondern zum Aberglauben; affektiert und gezwungen, mehr einem ängstlichen als vernünftigen Dienste entstammend, sind sie gewiß auch darum zu unterdrücken, weil sie uns den Heiden gleich machen“⁵. Das christliche Gottesverhältnis ermöglichte also eine Kritik kultischer Gepflogenheiten, ein Sachverhalt, der im Glauben gründet, auch wenn er nicht ausdrücklich erwähnt wird.

tullian, Adv. Marc. I 9, 1 (CChr I, 449); Min. Felix, Oct. 24, 10 (ed. Kytzler 138); 38, 7 (ed. Kytzler 206).

¹ Die Römer betrachteten *superstitio* als Gegensatz zu *religio*, vgl. E. Linkomies, *Superstitio*, Arctos II (Helsinki 1931) 73–88, 86. *Superstitio* schloß ein negatives Element mit ein, das in etwa auch in Augustins Unterscheidung zum Ausdruck kommt: „Cum religiosum a superstizioso ea distinctione discernat, ut a superstizioso dicat timeri deos, a religioso autem tantum vereri ut parentes, non ut hostes timeri“ (Civ. dei 6, 9; CChr XLVII, 178).

² Apol. 24, 2: *qui mendacium colentes veram religionem veri Dei non modo neglegendo, quin insuper expugnando, in verum committitis crimen verae irreligiositatis* (CChr I, 133).

³ Ieiun. 16, 7: *Ex veritate mendacium struitur, ex religione superstitio compingitur* (CChr II, 1275).

⁴ Dieser konkrete Anlaß führte natürlich zur „Reflexion über den heidnischen Götterdienst“, aber der christliche Glaube begriff sich zunächst nicht theoretisch „im neuartig universalen Horizont der Menschheit“ als *religio Christiana*, sondern aus dem Umstand, daß man es der Irreligiosität und des Aberglaubens bezichtigte. Vgl. W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“*, 2. Aufl. Stuttgart-Köln 1951, 99.

⁵ Orat. 15, 1 (CChr I, 265). Vgl. dazu auch die Unterscheidung Augustins diese S. oben Anm. 1.

Trotzdem kann man nicht ignorieren, daß mit dem Versuch, das Christentum als *vera religio* auszuweisen, auch die Strukturen römischer Religiosität Platz griffen. Schon der Verzicht auf eine spezifisch christliche Wortbildung, also auf die philologische Klärung des Problems, begünstigt den Import fremder Vorstellungen, wobei freilich die inhaltliche Andersartigkeit nicht zu übersehen ist. Gerade Tertullians Schriften demonstrieren, wie sehr ihr Verfasser vertraut ist mit römischem Milieu¹, daß trotz aller Distanz und Kritik am religiösen Verhalten der Umwelt deren Einfluß nicht ausgeschaltet ist. Auf das rechtliche Verständnis des Christentums wurde schon öfters hingewiesen², und zweifellos findet hier das römisch-religiöse Denken seinen Niederschlag. Schon die Gottesvorstellung ist geprägt vom Leitbild des *pater familias*³, und das Verhalten des Menschen zu Gott betrachtet der Afrikaner weithin unter dem Aspekt des Rechtes; massiv bricht das Prinzip des *do ut des* durch, wenn er unter dem Hinweis auf das angebliche Regenwunder unter Mark Aurel behauptet: „Wann ist einmal unseren Kniebeugen und dem Fasten zum Trotz die Dürre nicht gewichen?“⁴ Und den Märtyrern erklärt Tertullian aus der gleichen Einstellung heraus: „Wenn ihr auch einige Lebensfreuden verloren habt, so ist es ja ein Handelsgeschäft (*negotiatio*), etwas zu verlieren, um größeres zu gewinnen“⁵. Der Gerichtsgedanke spielt in einer solchen Christlichkeit eine überaus wichtige Rolle, und damit gewinnt wieder die Furcht im Leben des Gläubigen eine tragende Funktion⁶. Unter diesen Voraussetzungen ist es klar, daß auch die Umschreibung der christlichen Gemeinde in einer iuridisch orientierten Terminologie erfolgt: *Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei, foedere*⁷. In dem Bestreben gerade für das Christentum den Charakter der wahren Religion zu beanspruchen, übernimmt Tertullian Strukturen römischer *religio*.

Die Kennzeichnung des christlichen Glaubens als *vera religio* entspringt offensichtlich der polemischen Diskussion mit dem Heidentum. Tertullians Vorgehen war fraglos von der Notwendigkeit der geschichtlichen Stunde diktiert, und es besteht kein Zweifel, daß durch die Begegnung mit dem christlichen Glauben auch das Verständnis der Religion einen tiefgreifenden Wandel erfahren hat. Andererseits zeigt uns aber gerade das Schrifttum des Afrikaners, daß die Interpretation des Christentums nach dem Modell antiker römischer Religiosität Strukturen ausformte, die der Kritik des Glaubens unterliegen.

¹ Einschlägige Hinweise bietet J. Lortz, Tertullian II, 198 ff.

² Beachte dazu vor allem die Untersuchung von A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchengeschichte, Halle 1930.

³ Apol. 34, 2 (CChr I, 144).

⁴ Scap. 4, 6 (CChr II, 1131).

⁵ Mart. 2, 6 (CChr I, 4).

⁶ Vgl. test. anim. 2 (CChr I, 176–178).

⁷ Apol. 39, 1 (CChr I, 150).

Le titre de Patriarche œcuménique à l'époque de Michel Cérulaire et le schisme entre les Eglises

A. TUILIER, Enghien-les-Bains

Dans la communication que j'avais présentée à la IV^e Conférence internationale des Etudes patristiques d'Oxford en septembre 1963, je m'étais efforcé de préciser le sens de l'adjectif *οικουμενικός* dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine¹. Cette recherche m'avait permis d'aborder l'étude du titre de patriarche œcuménique, qui apparaît fermement dans l'Eglise d'Orient aux alentours du VI^e siècle et qui devait être rapidement l'apanage exclusif des évêques de Constantinople. Cependant, les limites de la communication précédente m'avaient empêché de poursuivre l'histoire de ce titre au delà de la fin du VII^e siècle. C'est pourquoi je me propose de reprendre aujourd'hui cette histoire pour en préciser le rôle à l'époque du schisme entre Cérulaire et la chrétienté occidentale.

A vrai dire, à la fin du VII^e siècle, l'adjectif *οικουμενικός* et le titre de *πατριάρχης οικουμενικός*, qui en est le complément, présentent une acception très claire dans les sources ecclésiastiques. Comme je l'ai indiqué précédemment, les actes du VI^e concile œcuménique, tenu à Constantinople en 680–681, révèlent en effet que l'adjectif *οικουμενικός* s'applique précisément aux institutions et aux personnes chargées de garantir la foi commune aux Eglises d'Orient et d'Occident, telle qu'elle a été définie par les synodes généraux, convoqués par l'empereur dans l'union ecclésiastique entre les villes impériales de Rome et de Constantinople. Pour la doctrine patristique de l'œcuménisme qui s'élabore définitivement entre le VI^e et le VIII^e siècle, il n'est pas d'ailleurs de concile œcuménique en dehors de cette union, qui appelle l'accord des trois autres sièges patriarcaux de l'époque, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, et la ratification des évêques du monde entier².

C'est ainsi, on l'a dit également, que les invitations au VI^e concile œcuménique furent adressées respectivement par l'empereur Constantin IV Pogonat à Donus de Rome, pape œcuménique³, et à Georges de Constantinople, patriarche œcuménique, chargé de transmettre l'invitation à son collègue d'Antioche, Macaire, qui professait une doctrine contestable⁴. Pour la

¹ Voir A. Tuilier, Le sens de l'adjectif *οικουμενικός* dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine, *Studia Patristica* VII, Berlin 1966 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 92), pp. 413–424.

² Mansi S. C. XII, 991 A

³ Mansi S. C. XI, 196 A–B

⁴ Mansi S. C. XI, 201 B–D

¹⁷ Cross, *Studia Patristica* XI

pentarchie byzantine, les deux premiers sièges sont également œcuméniques et Constantinople joue dans le monde grec le même rôle que Rome dans la chrétienté latine. Mais, tandis que l'Eglise romaine est à la tête du seul patriarcat d'Occident, la primauté constantinopolitaine en Orient maintient la collégialité patriarcale avec Alexandrie, Antioche et Jérusalem, et le fait souligne le rôle particulier de l'évêque de Constantinople, qui devient l'intermédiaire naturel entre Rome et les Eglises orientales. Pour ces dernières, l'accord entre Rome et Constantinople est une réalité primordiale et au VII^e concile général, tenu à Nicée en 787, les Sièges orientaux ratifièrent le culte des images, parce qu'il était approuvé à la fois par le pape et par le patriarche œcuménique de Constantinople¹.

En tant qu'évêque de la capitale et garant de l'orthodoxie officielle, ratifiée collégialement, le chef de l'Eglise byzantine est donc pour tout l'Orient le patriarche œcuménique. Certes, les sièges orthodoxes d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem continuent de revendiquer leur caractère melkite, qui indique leur fidélité à la doctrine impériale et qui est en quelque sorte la traduction orientale du titre d'œcuménique². Mais, ils passent sous la domination islamique dès le VII^e siècle et ils perdent de ce fait une partie de leur influence. Au reste, les Eglises orientales, affaiblies par l'hérésie monophysite, peuvent difficilement revendiquer un rôle œcuménique. Quant à Rome, définitivement séparée de l'empire à partir du VIII^e siècle, elle récuse l'épithète d'une manière explicite depuis les pontificats de Pélage II (578–590) et de Grégoire le Grand (590–604). Cependant, loin d'affaiblir la primauté romaine, cette situation confirme le magistère du pape dans la fidélité à la tradition apostolique en dehors de toute allégeance au pouvoir impérial. En réservant une place d'honneur aux légats romains qui sont invités à exprimer la foi commune avant tous les Pères et avant lui, Taraise, qui présidait le VII^e concile général, ne laisse aucun doute sur l'attitude de Constantinople à cet égard. Inversement, ces mêmes légats reconnaissent la présidence de Taraise, et, à la 3^e session, après la profession de foi des représentants des Sièges orientaux, ils soulignent à leur tour l'importance de l'accord entre Rome et Constantinople pour toute l'assemblée³. Le titre d'œcuménique, qui avait été appliqué à Taraise dans les lettres de convocation conciliaire et qui avait suscité les réserves du pape Hadrien⁴, comme celles de Grégoire le Grand deux siècles plus tôt⁵, n'empêchait pas la communion entre l'Orient et l'Occident chrétiens.

Il n'en sera pas de même au XI^e siècle, à l'époque de la rupture définitive entre les Eglises. A cette époque, le titre de patriarche œcuménique, com-

¹ Consulter Mansi S. C. XII, 959–1154 passim.

² Le fait est notamment confirmé par Théophane, *Chronographie*, Prooemium IV 12, qui accorde le titre d'œcuménique aux cinq sièges de la pentarchie byzantine.

³ Mansi S. C. XII, 1146 C–D.

⁴ Jaffé-Wattenbach 2448 (1882).

⁵ Voir A. Tuilier, *op.cit.*, p. 423.

plètement détourné en Occident de son sens original, apparaîtra comme un grief fondamental dans le fameux réquisitoire du cardinal Humbert contre le chef de l'Eglise byzantine. L'expression, qui figure en conclusion de ce réquisitoire, *ut in filiis suis anathematizaret apostolicam sedem, contra quam seipsum adhuc suscribit oecumenicum patriarcham*, résume tous les reproches qui sont faits à l'évêque de Constantinople et elle justifie la sentence qui est portée contre lui¹. Humbert connaissait toutes les réserves antérieures des pontifes romains sur le titre d'œcuménique et il les pousse à leur terme². Le fait est important à noter puisque, sans penser malice, l'Occident a cru longtemps que le schisme entre les Eglises avait essentiellement pour origine les prétentions de Michel Cérulaire à l'hégémonie ecclésiastique sur la chrétienté médiévale.

Certes, on l'a dit, le titre d'œcuménique a toujours été mal compris en Occident où son équivalent, l'adjectif *universalis*, avait un sens juridique et, à l'époque du schisme photien, Anastase le Bibliothécaire n'avait pas réussi à combattre cette interprétation erronée dans l'esprit des Latins, qui reprochaient toujours au patriarche byzantin de revendiquer la suprématie sur l'Eglise universelle³. En fait, l'équivoque reproduisait la différence entre le génie propre aux deux civilisations qui s'affrontaient dans le bassin méditerranéen. Là où le grec avait un sens dogmatique, le latin présentait une acception juridique. Mais, l'affaire était restée sans conséquence jusqu'au XI^e siècle, puisqu'avant cette époque les discussions sur le titre d'œcuménique n'avaient pas empêché de professer le même *credo*. C'est seulement à partir de l'an 1000 que la polémique interfère très précisément avec les divergences dogmatiques et l'addition du *Filioque* au symbole de Nicée dans l'Eglise occidentale.

Cette addition, justifiée en Occident pour des raisons apologétiques⁴, n'était pas intervenue à la suite d'un concile général et elle devait nécessairement susciter l'opposition de l'évêque de Constantinople, au nom de l'adhésion à l'orthodoxie conciliaire représentée par son titre d'œcuménique.

¹ Pour le texte de la sentence d'Humbert, voir PL 143, 1002—1003. Cette sentence est reproduite, on le sait, dans l'Edit synodal de Michel Cérulaire condamnant Humbert (cf. PG 120, 741 C—746 A.).

² Voir A. Michel, Humbert und Kerullarios. Studien I, Paderborn 1924, 120—130. L'auteur montre que l'argumentation d'Humbert provient en grande partie de la polémique du pape Grégoire le Grand contre le patriarche œcuménique Jean IV le Jeuneur, à la fin du VI^e siècle.

³ Voir A. Tuilier, *ibid.*

⁴ Les théologiens de l'époque carolingienne ont toujours soutenu le *Filioque* pour éviter d'ignorer le Saint-Esprit dans la procession du Fils. A tout prendre, la formule *ex Patre Filioque procedit* apparaît orthodoxe en latin, où *procedit* n'a pas exactement le sens précis du grec *ἐκπορεύεται*. En grec, l'addition du *Filioque* constitue un grave contresens et l'opposition des théologiens byzantins à cette addition est plus que justifiée sur le plan dogmatique et sur le plan grammatical. Il ne s'agit pas d'une vaine querelle. C'est pourquoi l'addition du *Filioque* a toujours exigé un dialogue entre les Eglises pour arriver à une formulation adéquate de part et d'autre. Cette formulation reste à préciser.

Ainsi, le patriarche byzantin se voyait obligé de manifester ce titre avec une vigueur particulière au moment même où, en Occident, le parti monastique plaçait tous ses espoirs de réforme ecclésiastique dans la monarchie pontificale, en confondant le patriarcat romain avec l'Eglise universelle. Sous des complications apparentes, la polémique trouvait un champ de bataille privilégié. Désormais, le titre en question était au centre du contentieux dogmatique qu'il justifiait de part et d'autre d'une manière essentielle. Dans ce contexte, les silences et les affirmations des chroniqueurs occidentaux contemporains et singulièrement de Raoul Glaber, moine de Saint-Bénigne de Dijon et porte-parole des milieux clunisiens favorables à la monarchie pontificale, apportent une lumière décisive sur les origines des préjugés d'Humbert de Moyenmoutier à l'égard de la chrétienté orientale.

Au vrai, Raoul Glaber est une de nos meilleures sources pour l'histoire du monde occidental dans la première moitié du XI^e siècle. Ce moine bourguignon partage les préjugés de la plupart de ses contemporains dans le monde latin, et son attitude devant les événements est particulièrement révélatrice de l'évolution de la chrétienté romaine à cette époque¹. C'est ainsi que sa chronique est muette sur la rupture décisive entre Rome et Constantinople, qui intervint en 1009, au moment de l'élection du pape Sergius IV, et qui marque sans doute le schisme qu'on attribue à tort aux événements de 1054. On sait en effet que l'importance de cette rupture est interprétée d'une manière explicite par deux auteurs grecs du XII^e siècle, Nicéas de Nicée et Jean de Jérusalem², qui font remonter à l'avènement de Sergius IV l'arrêt définitif de l'échange des synodiques entre Rome et Constantinople, en raison de l'addition du *Filioque* au symbole de Nicée et des erreurs des Latins. En vérité, le silence de Glaber et des sources occidentales sur cet événement constitue un phénomène surprenant dans les rapports œcuméniques.

Cependant, les informations de Nicéas de Nicée et de Jean de Jérusalem sont confirmées par le témoignage d'autres auteurs byzantins³ et, d'une manière plus large, par les indices les plus divers. A la différence de son prédécesseur Jean XVIII (1003-1009) qui avait maintenu la communion avec Constantinople⁴, Sergius IV avait été élu pape sous l'influence de la

¹ Sur la personnalité et l'œuvre de Raoul Glaber, voir notamment M. Prou, *Raoul Glaber. Les cinq livres de ses Histoires* (900-1044), Paris 1886, pp. V-XI et H. Kuypers, *Studien über Rudolf den Kahlen* (Rodulfus Glaber). Goch, Völcker, 1891.

² Voir V. Grumel, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*, n° 819.

³ Notamment Euthymius Zigabène, *Panoplie dogmatique* XIII. Pour les références aux sources et la critique de ces dernières, voir V. Grumel, *ibid.* et A. Michel, *Humbert und Kerullarios*. Studien I, Paderborn 1924, pp. 16-25.

⁴ La communion entre Rome et Constantinople sous le pontificat de Jean XVIII est attestée, comme on sait, par la correspondance de Pierre d'Antioche à Michel Cérulaire (cf. PG 120, 800 A). Au moment du schisme, le premier affirme au second que le nom du pape Jean était inscrit dans les diptyques de Constantinople en 1009. Il en était de même à Antioche à la même époque.

maison de Tusculum favorable à la cour germanique, pour lors alliée du parti monastique¹, et dès son élection, il avait ajouté à la profession de foi synodique, qu'il avait adressée à Constantinople, le *Filioque* cher au futur empereur Henri II (1002–1024)². Mais cette synodique, comportant l'addition contestée, avait été naturellement repoussée par l'homonyme du pontife romain, le patriarche Sergius II (1001–1019)³. Comme son prédécesseur Sisinnius II, qui avait envoyé une encyclique aux patriarches orientaux pour combattre une première adoption du *Filioque* par les papes Grégoire V (996–999) et Silvestre II (999–1003)⁴, Sergius II excipait de son titre d'œcuménique pour refuser toute modification du *credo* traditionnel, en dehors de la foi définie en commun par l'Orient et par l'Occident.

A vrai dire, l'attitude du βασιλεύς Basile II (976–1025), très hostile à la politique allemande et à la féodalité italienne et byzantine, ne permettait à l'époque aucune discussion entre Rome et Constantinople. En cette année 1009, qui marque le triomphe des féodaux romains sur la papauté, l'empereur imposait à l'Eglise d'Orient des mesures drastiques contre la grande propriété ecclésiastique, malgré les protestations du patriarche Sergius II⁵, et celui-ci devait s'en tenir rigoureusement à l'orthodoxie œcuménique en rompant avec son collègue occidental, qui s'engageait dans une voie contraire sur tous les plans. Les deux Eglises étaient, l'une comme l'autre, tributaires de la dualité impériale depuis Charlemagne et Otton Ier le Grand. C'est pourquoi le schisme des deux Serges, qui marque l'adoption définitive du

¹ Voir plus loin, 252 n. 3.

² Le roi de Germanie, Henri II, ne sera couronné empereur qu'en 1014 par Benoît VIII. Mais en 1009, il avait déjà affermi son pouvoir en Occident et il a pu nécessairement exercer son influence sur l'élection pontificale romaine, par l'intermédiaire de la maison de Tusculum. A l'époque de cette élection d'ailleurs, l'autorité de son adversaire romain Crescentius, allié de la cour byzantine, était sur son déclin.

³ Le schisme de 1009 est encore trop souvent sous-estimé par l'historiographie occidentale, influencée par les sources latines. Voir cependant S. Runciman, *The Eastern schism. A study of the papacy and the Eastern churches during the XIth and XIIth centuries*, Oxford 1955, 32–33.

⁴ Pour les sources de cette encyclique attestée très explicitement dans la tradition manuscrite, voir: V. Grumel, op. cit., n° 814, qui a tort de contester le document qu'il analyse. Certes, ce document n'est qu'une reprise de la polémique de Photius sur le Saint-Esprit, mais il est justement expurgé pour répondre aux circonstances nouvelles. Au reste, c'est avec les pontificats de Grégoire V et de Silvestre II, élus de l'empereur d'Allemagne Otton III (983–1002), que la papauté commence à s'opposer catégoriquement à l'influence byzantine qui s'était encore manifestée à Rome au cours du X^e siècle, et il est clair que ces pontificats ont dû marquer une étape importante dans les rapports entre l'Orient et l'Occident ecclésiastiques.

⁵ Si l'on en croit les sources byzantines les plus sûres (cf. Cedrène, ed. Niebuhr II, 456 et Zonaras XVII 8, 19), c'est précisément en l'année 1008–1009 que Sergius II protesta auprès de Basile II contre le paiement de l'ἀλληλέγγυον, qui forçait les grands propriétaires laïcs et ecclésiastiques à acquitter les contributions fiscales pour les pauvres de leur circonscription qui avaient abandonné leurs terres.

Filioque par l'Eglise romaine¹, répond à la logique des faits, et les renseignements des sources grecques sur son caractère décisif s'insèrent parfaitement dans la conjoncture historique. Ainsi, le silence de Glaber sur la rupture de 1009 apparaît comme un fait significatif. Il révèle que les milieux monastiques, encouragés par la cour germanique, avaient contribué depuis l'époque carolingienne à généraliser le *Filioque*, sans se soucier de la chrétienté orientale et de l'évolution des rapports entre Rome et Constantinople, dont ils ignoraient le rôle dans la tradition ecclésiale. L'adoption définitive du terme par l'Eglise romaine consacrait un état de fait, largement attesté d'ailleurs par l'ampleur de la polémique dès l'époque de Photius; au XI^e siècle, elle était pour l'Occident, et pour Glaber, un événement sans importance. La collégialité patriarcale et l'orthodoxie œcuménique ne compartaient plus pour le monde latin, qui allait constituer son empire universel contre Byzance.

Le schisme de 1009 devait être sans retour et l'excommunication réciproque des deux Eglises en 1054 ne fera qu'en aggraver les conséquences. Cependant, après les pontificats des papes Sergius IV (1009–1012) et Benoît VIII (1012–1024), également inféodés à la cour germanique², l'élection de Jean XIX (1024–1033) qui intervint après la mort de l'empereur Henri II, à un moment où l'Allemagne devait changer de dynastie³, provoqua pendant quelque temps des circonstances favorables à la reprise des relations entre Rome et l'Orient. A Constantinople, Basile II le Macédonien terminait son long règne et, au début du pontificat de Jean XIX, la papauté hésita sans doute entre Byzance et les féodaux allemands et italiens jusqu'à l'avènement de Romain III Argyre (1028–1034), deuxième successeur du grand βασιλεύς sur les rives du Bosphore. Au reste, tout en étant le frère de Benoît VIII, Jean XIX représentait la noblesse civile romaine et il était plus ou moins l'adversaire de la féodalité attachée à l'empereur germanique

¹ On sait que le *Filioque* fut définitivement adopté par le pape Benoît VIII le 14 février 1014, à l'occasion du couronnement de l'empereur Henri II. A vrai dire, cette adoption marque aussi l'insertion du *credo* dans la messe romaine, où cette profession de foi ne figurait pas auparavant, et il est clair qu'Henri II demanda au pape d'introduire dans la liturgie le symbole avec l'«addition», pour marquer justement les différences qui séparaient l'orthodoxie germanique de l'orthodoxie byzantine (cf. le fameux témoignage de Bernon, abbé de Reichenau, qui assista à Rome au couronnement de l'empereur Henri II, dans PL 142, 1061 A).

² C'est à tort qu'on a contesté l'influence de la cour germanique sur le pontificat de Sergius IV. Cette influence, universellement admise pour Benoît VIII, vaut pour Sergius IV, puisqu'elle est attestée de cette manière par Thietmar, évêque de Mersebourg, de 1009 à 1018 et porteparole du parti germanique: *Huic* (soit. *Johanni XVIII*) *succedebant Sergius qui vocabatur Buccaporci atque Benedictus, ambo praeclari et consolidatores nostri* (Chronicon VI, 61). Au reste, Sergius IV était évêque d'Albano au moment de son élection, et son avènement marque certainement la mainmise sur la papauté de la maison de Tusculum, dont la domination s'étendait à l'époque sur les monts Albains.

³ Henri II est mort le 13 juillet 1024, quelques jours avant l'élection de Jean XIX, et il ne laissait aucun héritier direct. De ce fait, la couronne allait passer avec Conrad II (1024 à 1039) de la maison de Saxe à la maison de Franconie.

et hostile à Basile II, en Occident comme en Orient¹. C'est pourquoi Raoul Glaber nous rapporte qu'au début du pontificat de Jean XIX, une ambassade byzantine se rendit à Rome pour obtenir du pape que l'Eglise de Constantinople fût reconnue comme universelle. Les termes de Glaber *Constantinopolitanus presul, cum suo principe Basilio, aliquo nonnulli Grecorum consilium inire quatenus, cum consensu Romani pontificis, liceret ecclesiam Constantinopolitanam in suo orbe, sicuti Roma in universo, universalem dici et haberi*² révèlent immédiatement que l'affaire interférait avec le titre de patriarche œcuménique.

En fait, s'il est permis de reconstituer les événements en faisant abstraction de la partialité et de l'ignorance de Raoul Glaber, on peut supposer que Jean XIX, soucieux d'échapper à la tutelle de la cour germanique à la faveur des circonstances, avait notifié son élection à Constantinople en envoyant une synodique au successeur de Sergius II, le patriarche Eustathe (1019–1025). Cette synodique, conforme aux thèses romaines, ne répondait pas en toute hypothèse aux impératifs de l'orthodoxie byzantine, et des négociations devaient s'engager entre les deux Eglises pour rétablir la communion rompue en 1009. De toute manière, l'élection de Jean XIX, qui pouvait mettre fin aux intrigues normandes et germaniques en Italie du Sud, avait dû être bien accueillie en Orient; comme l'atteste Glaber, l'ambassade byzantine de 1024 comportait certainement des ouvertures favorables à la normalisation des rapports entre Byzance et l'Eglise romaine, et elle transmettait sans doute des lettres d'Eustathe, qui s'intitulait naturellement patriarche œcuménique et qui se réclamait de la pentarchie byzantine pour traiter avec le Siège apostolique. Mais, dans son ignorance de la collégialité patriarcale, Glaber présente comme une revendication intempestive de Constantinople l'autocéphalie de l'Eglise grecque, reconnue depuis toujours par les papes, et il trouve précisément dans le titre d'œcuménique qu'il comprend mal une justification nouvelle de son erreur³.

Tel est certainement le sens qu'il faut prêter aux paroles de notre chroniqueur rapportées précédemment. Toute autre interprétation constitue une extrapolation textuelle. Précisons simplement qu'une exégèse attentive des termes cités plus haut permet de constater qu'au moment de l'ambassade de 1024, l'adjectif *universalis*, au sens latin du terme, n'était pas encore appliqué au pape. La revendication intempestive que ces termes prêtent

¹ De fait, Jean XIX appelé le «Sénateur» était préfet de Rome à son avènement (cf. le témoignage de Bonizon de Sutri reproduit par L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis* II, p. 353), et l'opposition de Glaber (*Historiae* IV 1) à sa personne montre bien qu'il n'était pas l'élu du parti germanique.

² Raoul Glaber, *Historiae* IV 1, 2.

³ Les revendications de l'ambassade byzantine de 1024 ont été interprétées de manière diverse par les historiens occidentaux, qui ont surtout souligné leurs interférences avec la rivalité entre Byzance et la politique allemande en Italie du Sud. Voir à ce sujet: M. Jugie, *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris 1941, 167–169 et F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964, 117–118.

à l'Eglise de Constantinople est simplement assimilée à l'empire universel de Rome, qui venait d'être restauré par l'empereur Henri II¹, et non à l'Eglise romaine en tant que telle : *ecclesiam Constantinopolitanam universalem . . . sicuti Roma in universo*. Visiblement, en raison des réserves antérieures, on hésitait encore à Rome sur la terminologie ecclésiastique susceptible d'exprimer la monarchie pontificale, qui n'était pas encore clairement définie aux alentours de 1025. Mais, pour combattre efficacement Byzance, l'empire universel d'Henri II, célébré par Glaber², appelait la papauté universelle au sens plénier du terme dans son acception latine.

De fait, l'ambassade byzantine auprès de Jean XIX resta sans effet, en raison de l'intervention vigoureuse du parti monastique favorable à la prédominance allemande en Italie et hostile à l'union avec l'Orient dans la collégialité patriarcale. Le maître de Glaber, Guillaume, abbé de Saint-Bénigne de Dijon, adjura le pape de rompre les pourparlers avec l'Eglise byzantine, et la mercuriale qu'il adressa au pontife à cette occasion contient en germe tout le programme de la réforme grégorienne, qui s'affermira dans le second tiers du XI^e siècle. Seule la conclusion de ce texte, rapporté par Glaber, nous intéresse aujourd'hui. Citons-la intégralement : *De cetero quoque optamus, uti universalem decet antistitem, vos acrius in correctione ac disciplina sancte et apostolice ecclesie vigere aeternoque ac feliciter in Christo valere*³.

Ainsi, ce que le pauvre Glaber n'osait affirmer de son propre chef, le puissant abbé clunisien de Saint-Bénigne le proclame ouvertement et la leçon devait singulièrement porter dans les milieux monastiques et dans la tradition ecclésiastique de l'Occident chrétien. Désormais, pour une partie du monde, l'évêque de Rome est l'évêque universel au sens latin du terme et sa juridiction s'étend indistinctement sur toute l'Eglise⁴. Certes, l'affirmation catégorique de la primauté du Siège apostolique n'était pas nouvelle dans l'histoire et, à l'époque de Photius, Nicolas I^{er} avait trouvé des formules prégnantes pour exprimer la réalité qui s'imposait progressivement depuis la restauration du pouvoir impérial en Occident⁵. Mais, les titres équivoques d'évêque universel ou de patriarche universel n'avaient jamais

¹ Thietmar de Mersebourg, *Chronicon* VII 1, rapporte qu'au moment de son couronnement, Henri II reçut, avec la couronne impériale, le globe surmonté de la croix qui indiquait son pouvoir universel. Cet usage était nouveau pour lors (cf. Raoul Glaber, *Historiae* I 5, 23).

² Glaber veut justement célébrer dans ses *Histoires* l'empire universel de Rome.

³ Raoul Glaber, *Historiae* IV 1, 3.

⁴ Pour le développement ultérieur de cette conception, notamment chez Innocent III (1198-1216), voir H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934, 514.

⁵ Voir les références aux textes dans A. Fliche, *La réforme grégorienne II. Grégoire VII*, Louvain, Paris 1926, 201. D'ailleurs, Nicolas I^{er} (858-867) est un lointain précurseur des conceptions romaines du XI^e siècle. Voir H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, Paris 1934, 141-150.

été reconnu officiellement par la chancellerie pontificale depuis que Grégoire le Grand en avait prohibé l'usage pour le pape lui-même, au début de la polémique sur le titre de patriarche œcuménique. C'est pourquoi, l'apostrophe de l'abbé de Saint-Bénigne constitue un tournant décisif dans l'histoire de l'Eglise et dans l'histoire des rapports entre l'Occident et l'Orient. Le fait est d'autant plus marquant qu'il se produit au moment même où, après avoir rompu définitivement avec Byzance, le parti monastique devra bientôt s'opposer à l'empereur germanique, pour réformer l'Eglise romaine sous la conduite de la monarchie pontificale, supérieure au pouvoir civil et aux autorités ecclésiastiques, quelles qu'elles soient¹.

Mais, en attendant l'opposition prochaine entre le Sacerdoce et l'Empire, les moines fondent leur conception de la monarchie pontificale sur le césaropapisme occidental. C'est pourquoi la rupture définitive des contacts entre Byzance et Jean XIX intervint en 1028, peu de temps après le couronnement du nouvel empereur Conrad II (1027), qui devait favoriser la féodalité en Occident, comme son contemporain Romain III en Orient. En tout cas, les termes de cette rupture, telle qu'elle est rapportée dans les sources historiques, montrent bien que l'empire et la papauté universels impliquaient la soumission de l'Eglise byzantine à la monarchie pontificale dans le refus du pluralisme ecclésial². L'arrogance d'Humbert à Constantinople en 1054 est tout entière dans cette conception absolutiste³, issue du césaro-papisme qui atteindra précisément son apogée aux alentours de 1050⁴.

D'ailleurs, le titre d'évêque universel, donné au pontife romain, n'attend pas les événements de 1054 et la réforme de l'Eglise occidentale pour apparaître d'une manière plus insistante. Déjà, après l'apostrophe de l'abbé de Saint-Bénigne, Glaber ose appeler lui-même pape universel le triste Benoît IX (1033–1045)⁵, qui devait déshonorer le Siège apostolique, si

¹ «L'an mil est bien... le temps des moines» affirme à juste titre G. Duby, *L'An Mil*, Paris 1966, 23, qui souligne de cette manière l'influence exclusive du monachisme sur la chrétienté romaine du XI^e siècle, consciente de représenter l'Eglise entière. Cet auteur dégage très précisément ce point de vue, en commentant les récits de Raoul Glaber et des historiens contemporains.

² L'expression du chroniqueur du XIII^e siècle, désigné sous le nom de *Minorita Ephor-diensis*, qui signale la rupture définitive entre Jean XIX et Byzance à la date de 1028, est particulièrement significative de la mentalité romaine: *orientalis ecclesia... magna valde recessit ab obedientia Sedis apostolicae* (cf. M.G.H. SS. XXIV, p. 189). L'idée d'obédience, chère à ce frère mineur, qui écrit vers 1260, peut en tout état de cause remonter à une source contemporaine des événements de 1024–1028.

³ C'est cette prétention qui pousse le fameux cardinal à croire de bonne foi que les Grecs ont eux-mêmes retranché du *credo* le *Filioque*. Or cette addition n'avait jamais figuré dans le symbole commun aux Eglises d'Orient et d'Occident.

⁴ Précisons à titre indicatif que le schisme se situe précisément à l'époque de l'empereur Henri III (1039–1056), qui joua un rôle décisif dans l'élection des papes contemporains, et spécialement de Léon IX (1048–1054).

⁵ Voir Raoul Glaber, *Historiae* IV 5, 17.

l'on en croit du moins les mauvaises langues acharnées contre sa personne¹. La rupture définitive entre Rome et Constantinople consacrait pour l'Occident la monarchie universelle du pontife romain.

Il est clair dès lors que l'épithète *universalis*, appliquée aux papes, n'est qu'une conséquence du fameux malentendu sur le titre d'œcuménique, à l'époque du schisme entre les Eglises. Après les événements de 1054, le fait apparaît avec une singulière évidence dans les *Dictatus papae* de Grégoire VII qui représente aux alentours de 1075, l'aboutissement de la politique imposée cinquante ans plus tôt à Jean XIX par Guillaume de Saint-Bénigne. Au titre II des propositions du pape réformateur, il est dit en effet que «seul le Pontife romain mérite d'être appelé universel»², et l'affirmation, comme celle de l'abbé bourguignon, est évidemment dirigée contre les prétentions que les théologiens occidentaux prêtent définitivement au patriarcat byzantin, à la suite d'une longue querelle sur le sens de l'adjectif «œcuménique» dans la tradition ecclésiale.

De cette manière, l'adjectif *οικουμενικός*, qui signifiait pour les Grecs l'union dogmatique entre l'Orient et l'Occident et l'adhésion du patriarche de Constantinople à la foi commune, devenait un instrument de division à la faveur des circonstances politiques, plus ou moins complices de l'ignorance. Au nom d'un titre qu'il détournait inconsciemment de son sens originel, le parti monastique reprochait à Constantinople de vouloir à son profit la monarchie pontificale qu'il revendiquait pour le Siège apostolique, en ignorant la réalité de l'institution patriarcale.

Certes, dans sa polémique avec Cérulaire, Humbert ne revendique pas ouvertement pour Rome l'adjectif *universalis*, puisqu'il rappelle l'hostilité des papes à son égard³. En réalité, c'eût été de mauvaise guerre; mais, pour lui, comme plus tard pour Grégoire VII, l'Eglise de Constantinople est fille de l'Eglise romaine⁴, et cette conception implique naturellement un refus de la collégialité patriarcale⁵. D'ailleurs, l'insistance qu'il donne à la polé-

¹ La bibliographie sur ce curieux personnage est abondante et il y aurait lieu de reprendre l'étude des sources historiques, en fonction des rivalités entre les partis en présence à Rome au milieu du XI^e siècle.

² *Quod solus Romanus pontifex jure dicatur universalis* (cf. PL 148, 407 D). Précisons que l'expression *jure dicatur* apparaît bien comme une protestation implicite contre les ambitions prêtées au Siège de la Nouvelle Rome (cf. Raoul Glaber, *Historiae* V 5, 26, à propos de la fin de Benoît IX (1045) en conclusion de son récit: *Romana sedes que universalis jure habetur in orbe terrarum*).

³ Voir plus haut les sources précises de l'argumentation d'Humbert sur la polémique à propos du titre d'œcuménique.

⁴ *Nos autem . . . inter Romanam . . . Ecclesiam et filiam ejus Constantinopolitanam, antiquam, Deo ordinante, concordiam cupimus innovare*, écrit Grégoire VII, quelques semaines après son avènement (1073), à l'empereur byzantin Michel VII (cf. PL 148, 301 A). Précisons que cette affirmation très paternaliste n'était pas de nature à mettre fin à la rupture de 1054.

⁵ En fait, Grégoire VII, comme Humbert de Moyenmoutier, conteste surtout les titres de Constantinople à la dignité patriarcale. Dans ses rapports avec l'Eglise byzantine, la papauté du XI^e siècle revient en effet à la thèse des Sièges apostoliques revendiquée dès 382

mique en affirmant à tort que le titre fut accordé à saint Léon par le concile de Chalcedoine constitue un phénomène significatif : au moment de l'excommunication de 1054, les milieux monastiques l'appliquaient plus ou moins ouvertement au pape, et les ambitions, qu'ils attribuaient gratuitement à l'Eglise byzantine, stimulaient par un singulier contraste leurs idées centralisatrices et absolutistes sur la réforme de la chrétienté médiévale. Ce n'est pas en vain que le titre de *Pontifex universalis* apparaît en tête du programme de Grégoire VII à son avènement.

Au vrai, le relâchement des liens entre les Eglises et l'exercice de la juridiction pontificale dans l'ensemble du monde latin, qui n'a jamais connu l'autocéphalie propre à l'Orient, facilitaient l'élaboration de cette pensée monarchiste, sans doute nécessaire à la chrétienté occidentale du Moyen Age. Mais, l'accusation portée contre l'Eglise byzantine et son chef était radicalement fautive. Le seul reproche qu'on puisse faire à Cérulaire est justement de s'être désintéressé de la chrétienté occidentale, sur laquelle il n'avait aucune ambition et dont il ignorait l'évolution particulièrement rapide au cours du XI^e siècle.

Au reste, avant même l'époque de Cérulaire, le témoignage de Raoul Glaber sur l'ambassade de la dernière chance, celle de 1024, montre bien que Byzance tenait exclusivement à sa juridiction traditionnelle dans l'Orient byzantin. Malgré toute sa passion, Glaber lui-même ne reproche pas à l'Eglise byzantine de vouloir soumettre à son empire la chrétienté universelle.

Cependant, au moment des événements de 1054, ne serait-ce que pour maintenir collégialement la foi avec les autres patriarches, l'Eglise de Constantinople sera appelée à manifester pleinement sa fidélité à l'orthodoxie définie par les conciles œcuméniques¹. C'est pourquoi, le titre de patriarche œcuménique, couramment utilisé depuis le VII^e siècle dans les

par le pape Damase, après le 1^{er} Concile de Constantinople qui avait reconnu la primauté du Siège de la Nouvelle Rome en Orient. Comme Damase, les tenants de la réforme grégorienne opposent au patriarcat œcuménique les Sièges de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, qui remontent seuls à leurs yeux à l'apôtre Pierre (Rome, Antioche) ou à son disciple Marc (Alexandrie). C'est pourquoi Léon IX, comme Grégoire VII, fait intervenir le patriarcat vénitien du Grado dans ses rapports avec l'Eglise byzantine (cf. G. Bianchi, *Il patriarca di Grado Domenico Marango tra Roma e l'Oriente*, Studi Veneziani 8, 1966, 19-125).

Tout compte fait, cette conception archéologique, contraire à la pentarchie byzantine et récusée dans les faits par de nombreux papes, empêche l'Occident de comprendre que l'institution patriarcale est une réalité mouvante comme la réalité ecclésiale. D'ailleurs, les tentatives de rapprochement entre Rome et l'Orient sans l'intermédiaire de Constantinople ont toujours été vaines, et l'échec des liens établis entre Léon IX et Pierre d'Antioche, au moment du schisme, montre bien qu'à toutes les époques, le patriarcat œcuménique est le nœud de la communion ecclésiastique dans l'orthodoxie et dans la collégialité entre les deux mondes.

¹ Pour le texte de l'*Edit synodal*, pris contre Humbert sous la présidence de Cérulaire, voir PG 120, 735-748 C. L'*Edit synodal* atteste à deux reprises (Ibid. 737 D et 740 C) que les Latins introduisent dans le *credo* des doctrines contraires à la foi définie par les synodes œcuméniques.

actes de la chancellerie impériale et ecclésiastique, apparaît à cette époque sur les sceaux du patriarcat byzantin qui ne le présentaient pas auparavant. Le fait, signalé par le regretté Venance Grumel, est certainement lié à la polémique entre les Eglises; il n'y a pas lieu d'en douter¹. Pour Cérulaire, cette insistance sur la titre traditionnel représentait une manifestation supplémentaire de l'adhésion du patriarcat byzantin à la foi qui avait été professée antérieurement par les deux Eglises. Il n'était naturellement pas une injure à la primauté romaine, comme le croyait Humbert.

Aussi bien, dans l'*Edit synodal* contre la légation d'Humbert, le patriarche œcuménique, longtemps calomnié, ne s'en prenait pas au pontife romain dont il réservait la sentence. Au moment des événements de juillet 1054, le Siège de Rome était vacant depuis la mort de Léon IX (19 avril 1054), et la dernière lettre du pape à Cérulaire atteste la bonne volonté de celui-ci, malgré les reproches qui lui sont adressés². C'est pourquoi l'*Edit synodal* excommunait simplement Humbert, qui avait agi sans mandat et qui était l'allié d'Argyros, traître à Byzance et à l'orthodoxie byzantine en Italie du sud³. Mais, dans ce climat politique particulièrement tendu, la clémence était impossible. Un mot, mal compris par l'Occident latin, polarisait l'opposition entre les deux conceptions, qui s'affrontaient sur le plan idéologique et qui étaient étrangères à la tradition ecclésiale du premier millénaire: la monarchie pontificale sur l'Eglise universelle d'une part, l'intégrisme orthodoxe séparé de Rome d'autre part. Le conflit était insoluble pour l'époque, qui avait oublié l'importance de la communion entre le «seigneur apostolique»⁴ et le patriarche œcuménique pour le développement des Eglises nationales et locales dans l'unité de l'Eglise universelle⁵.

¹ Voir V. Grumel, Le titre de patriarche œcuménique sur les sceaux byzantins, *Revue des Etudes grecques* 58, 1945, 212-218. Pour sa part, Grumel refusait d'affirmer catégoriquement que l'apparition du titre de patriarche œcuménique sur les sceaux byzantins était liée aux événements de 1054. Mais ce lien est certain. Voir V. Laurent, *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin* V 1, Paris 1963, XVII-XVIII et 14.

² Jaffé-Wattenbach 4332 (3285). A vrai dire, tout en approuvant l'esprit de Cérulaire, le ton de la lettre pontificale était assez rude et le document atteste l'influence prédominante d'Humbert de Moyenmoutier à la curie romaine sous Léon IX.

³ Sur la portée du geste de Cérulaire, qui excommunait Humbert et non le Siège apostolique, voir: D. M. Nicol, Byzantium and the papacy in the XIth century, *Journal of Ecclesiastical History* 13, 1962, 1-20. Au reste, les légats avouent plus ou moins eux-mêmes agir de leur propre chef (cf. PG 120, 743 C).

⁴ On sait que l'expression de «seigneur apostolique» (*domnus apostolicus*) est appliquée au pape par l'Eglise occidentale dès le haut Moyen Age (cf. l'ancien français *apostolle* de Rome, Villehardouin, *Conquête de Constantinople* 1, 1-2).

⁵ Sur l'importance de la communion entre Rome et Constantinople pour l'unité des Eglises d'Orient et d'Occident, voir l'opinion déjà ancienne d'un historien catholique: B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI^e siècle*, Paris 1924, 321.

Aetius and the Doctrine of Divine Ingeneracy

L. R. WICKHAM, Southampton

The Aetius, whose doctrine of Divine Ingeneracy I want briefly to discuss, is the celebrated Anomean, master and associate of Eunomius, leader with him of the extreme church party which resisted any formulae implying essential relationship between the Ingenerate Deity and the Son. The story of his politically consequential career (he was friend of Gallus, and in some sense mentor of Julian, the apostate emperor) may be read in Philostorgius and with entertaining asides in Gibbon¹. His opponents² delighted to represent him as a swindler, a careerist, a logic-chopping follower of Aristotle vainly pretending to penetrate the inner mysteries of God's being, one lax in his attitude to sexual irregularity. His controversial skill, a gift also for sarcasm evidenced in his only surviving writing, no doubt left wounds which malicious comment and fabrication did nothing to assuage.

To that writing, his *Syntagmation*³, I now turn. In form a letter directed to his followers, it purports to contain a corrected version of a short work on the subject of Ingenerate and generate Deity. It is an apologist's handbook, according to its author, written for the surer confirmation of the faithful and to help them controvert any who have the nerve to attack them on that subject. The date may only be guessed at; I suggest (though without a great deal of confidence) c. 363 for the document as we now have it, and some time prior to 360 for the original version. In 34⁴ sections, textually corrupted and difficult to interpret, deductive arguments are ranged under the heading "The hypothesis that the Ingenerate Deity can make the generate ingenerate".

A collection of arguments on a theme, as I see it, with little immediate connexion discernible between one section and the next, it yet contrives to present the outline of the system better known from the work of Euno-

¹ Ch. XXI.

² See Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium* I (ed. Jaeger), sections 36 ff.; Epiphanius, *Panarion* 76 (ed. Holl, vol. III, pp. 340 ff.).

³ Edited by G. Bardy (*L'héritage littéraire d'Aetius, Révue d'Histoire Ecclésiastique*, 24, 1928), K. Holl (GCS edition of Epiphanius, vol. III) and L. R. Wickham, *The Journal of Theological Studies* 19, 1968, 532-569.

⁴ There are 34 units distinguishable by their each beginning with *εἰ*. I follow the numbering of Holl, which is related to the method of refutation by Epiphanius, and his text also.

mius. There is, we may summarise the system, the Ingenerate Deity and there is the generate, the Son. Between these two essences there is no essential relationship. For this reason: that the Son is to be understood as a product, or effects, of the activity of the Ingenerate, the free creation of its exercised power. This 'activity' Eunomius identifies with the 'will' of the Ingenerate and as the reference for the name "Father". On what does this thesis depend? How is it proved? It depends on, and is proved by, a certain analysis of concepts – as we might call it. From whatever point we choose to start the analysis, 'ingeneracy' and 'unoriginateness' are revealed, for Aetius, as mutually implicative and as contrasted with 'generacy' and 'originateness'. He whose essence is ingeneracy and who is per se unoriginate, transcends causation, even being self-caused; the concepts of 'origin' and of 'being caused' do not apply. The generate deity, the Son, is by contrast caused. 'Being caused' thus belongs to the very essence of the Son. The concept 'generate deity' or 'Son' hence implies a contrast, whose reality is not merely verbal but essential. Otherwise the Christian hope would evaporate with the meaningless noise of the words. Section 16: "If 'ingeneracy' is revelatory of essence it is reasonable for it to be contrasted with the offspring's essence. If 'ingeneracy' has no meaning, a fortiori 'offspring' reveals nothing. How could non-entities be contrasted? But if the ingenerate utterance is contrasted with the generate utterance, silence following the utterance" (i. e. if it is merely a question of saying "ingenerate" and "generate", contrasting *words* only) "the Christian hope turns out to begin and stop, lying in the preeminent utterance, but not in the realities of the natures as the meaning of the names intends". 'Ingeneracy' of 'The Ingenerate' reveals the essence, then. How? It is not, according to Aetius, a privative term – the word does not describe the absence of a property – because that is inherently nonsensical in the case of God: nor is it a condition of being – that would imply that God was first generate and then became ingenerate; nor is it a name derived from human imagination or inspection – otherwise human beings would be superior to God, having thought up a transcendence which has no worthy object. Aetius explains (sections 12f.) "If ingeneracy does not present the substance of the Deity, but the incomparable name is of human imagining, the Deity has a debt of gratitude to those who thought the name up, since through the notion of 'ingeneracy' he has a transcendence of name which he does not bear in essence. If external observation ascribes ingeneracy to the Deity, the observers are superior to the observed, having furnished it with a title superior to its nature" (One notes the sarcasm and the hint at 'ontological' proofs to come). Ingeneracy, then, is the being of God. Do 'God', then, and 'Ingeneracy' mean the same thing? Are they logically equivalent? Aetius writes (section 36): "If 'Ingenerate' and 'God' indifferently reveal the same thing, then ingenerate begat ingenerate. But if 'Ingenerate' and 'God' reveal different things, then it is not absurd for God to have begotten God,

one of the two having received his existence from Ingenerate essence. But if 'priority to God' be non-entity, as it is, 'God' and 'Ingenerate' reveal the same thing, since the offspring does not admit of ingeneracy. Therefore he does not admit of being mentioned alongside his God and Father". The thought is densely packed. Aetius appears as both denying and asserting the logical equivalence of 'God' and 'Ingeneracy' in order to distinguish the Son, as generate deity ('God' in a secondary sense), from the Ingenerate Deity ('God' in a primary sense) and from the Ingenerate Deity's creative activity (the Son's "Father"). The Ingenerate essence is God, but there can be, and is, a generate God. The contrast between Ingenerate God and generate is reinforced by proofs derived from the concept "Ingeneracy". The Ingenerate essence must be unique for how could two or more 'ingeneracies' be distinguished numerically when there are no individuating properties? Aetius writes: "But when there are many beings ingenerate and invariable, they will differ from one another in ways that are not numerable. For the differences could not be numbered either in toto or in some respect, since every difference indicating a certain class has already been excluded from ingenerate nature" (Section 35). (Historians may note that the proof follows the lines of Leibniz's principle of the identity of indiscernibles). The Ingenerate essence, moreover, cannot be partitioned or participated, otherwise the whole notion of 'ingeneracy' is destroyed – "no reverent reasoning", he writes, "permits the same essence to be both generate and ingenerate". (Section 5). Nor can the generate acquire ingeneracy. Would it not revert to its natural state or generacy? "For every nature", he writes, "tends away rather from what is not proper to it to what is (sc. proper to it)" (Section 5). Each nature abides unceasingly in the proper rank of its nature. This is sufficient to refute the heretical view of the 'homoeousion' and the 'homoeousion' and to establish the incomparability of essence (see Section 4). For Aetius, I think, there is no special problem of the Incarnation. Its possibility lies in the fact that the Son is caused and hence can be the subject of passive experiences. The Ingenerate can never be so subject.

So much will suffice to expound the outline of the system as we find it in the *Syntagmaton*. Absent from the work in explicit form are certain important logical and epistemological arguments which ought to be mentioned. A doctrine, whose origin is ascribed by Basil to Aetius¹, finds repeated expression in Eunomius², and indeed shews through in the *Syntagmaton* in a number of places³. In its logical aspect the doctrine asserts that different names indicate different essences and, conversely, that where the essences are different, that difference shows in different names. In its epistemological aspect, the doctrine is that names are annexed to realities (by God, accor-

¹ See Basil, *De Sancto Spiritu* II 4 – quoted by Bardy, *op. cit.*, p. 81.

² See Eunomius, *Apology*, sections 9, 12, 17, 24; fragment cited Gregory, *Contra Eunomium* III 5, sec. 18 (ed. Jaeger II, 166, sec. 18).

³ E. g. sections 8, 16.

ding to Eunomius)¹ in such a way that the essences are thereby revealed and become capable of being comprehended. From this follows the real, not merely verbal, distinction of the Son from the Ingenerate God. Knowledge is thus understood, it would appear, as exegesis of concepts, that is to say of essences, whose reality both outwardly as word, and inwardly as meaning, is God-given. There are important qualifications to be noted, however, if the doctrine is not to seem obviously nonsensical. First, not all names are true names, that is to say, not all nouns name essences. The doctrine allows that nouns may refer to (inessential) relational properties, 'activities' of the essence. Secondly, and as a corollary of this, a process of reasoning is involved in determining what the 'essential' names are. Thirdly, the same name may refer to two or more essences, but its meaning will differ from case to case and will have to be constructed out of names which uniquely designate. In the case of Ingenerate Deity and the Son, for example, according to Eunomius, the names Light, Life, Power (and one might add 'God') are applied to both essences, but the sense has to be constructed by reference to the names Ingenerate Deity and Son. There is no need to point out how necessary such a doctrine as this is for the system, how it coheres with those arguments about cause, privative concepts and the assumption of many ingenerates – nor that it assumes without proving that things must be unambiguously of one kind.

I think I must quote the final paragraph of the *Syntagmation*. It leaves such a strong flavour of the author's personality and of the movement. "He who is per se Ingenerate Deity², who therefore is the only true God and is so addressed by Jesus Christ whom he sent, Christ who really existed before the ages and who really is of begotten substance, this God will keep you in strength, men and women, free from false religion in Christ Jesus Our Saviour, through whom be all glory to the Father both now and always and unto all eternity. Amen." One cannot miss the doctrinaire, pedagogic note.

What attitude shall we take to the Anomean system as we find it here in the *Syntagmation* and in Eunomius? I want to say two things: first, that there is no likelihood of its beings as a whole true to life, so to say, secondly, that nonetheless it contains truth – or shall we call it illumination? and not only in the notions common to all churchmen. These so laboured arguments about ingeneracy and generacy, meat and drink to the historian of ideas, do force one to attend to the notion of God as underived or ultimate, and to question what one means by the notion and how one interprets it in relation to Christ. Absoluteness, ultimacy, underivedness – in the end are they not all the same notion? – seem inextricably linked with the idea of God. Can one worship what is not ultimate, self-explanatory, underived? I

¹ See fragg. cited by Gregory, *Contra Eunonium* II.

² Reading *αὐτὸ ἀγέννητος* in place of *αὐτογενήτος*. If Aetius did write *αὐτογενήτος* he was guilty of blatant inconsistency. But I think that the ms. is probably wrong here.

think not. How then can Christ be God? He is not ultimate, self-sufficient, uncaused. Must he not then be a product of the will of the Underived God, and does not this better explain what the Bible teaches about him? What is the difference between production and derivation? These are the kind of question to which a study of the Anomean system makes us attend. Moreover, when one examines the dialectical contest between the Anomeans and their Cappadocian opponents and sees thesis ranged against thesis, one notices how much there was in common between both sides and how many damaging wounds each was able to inflict on the other. Each side was able to disprove *ad oculos* the positive thesis of the other. Neither the theory of the Trinity as a graded series of disparate members, nor that of the Trinity as related members of a single class (to characterise very roughly the two theories) will do. The truth or illumination of the Anomean system, then, consists in its raising certain questions and ruling out certain answers.

To demonstrate its falsehood I only want to point out one thing – though, of course, if there are any invalidities in the reasoning (as there are) the system falls to pieces like a knitted garment with dropped stitches in it. The system is, as a whole, sterile and self-refuting. Its method is at odds with its religious basis. Aetius writes: “Therefore, God being ingenerate essence per se permits no reasoning to fancy origination for it. It thrusts aside all burden of enquiry and reasoning from generated beings” (§ 18). The incomparability of the Ingenerate is a constantly reiterated theme. Religious obligation for Eunomius (and for Aetius, we can properly infer) consists in acknowledging God’s being what he is, transcendent and incomparable. The religious, affective basis of the Anomean theology lies in amazement and awe evoked by the transcendent God who is himself underived and incomparable reality. But the method is at odds with this basis. For the Anomeans are forever proving and demonstrating things about the Ingenerate, and proof is comparison¹ even if its aim is to show that with the Ingenerate comparisons are odious. The effect of a battery of comparisons, all cancelled in the interest of showing that the Ingenerate cannot be compared, is to puzzle and tire the reader, and finally to kill the emotion which God’s being ought to arouse. The idea of the sublime cannot be evoked by means of aggressive, deductively necessary arguments. “Aristotelian”, “syllogistic” – these are the reproaches constantly heaped upon the system by its opponents, and they were right to do so even if they lived in glass houses themselves and were ill-advised to throw stones. Something more poetical, more persuasive, was required of the Anomeans if their case was to carry conviction. Having affirmed that God is underived and incomparable, they would have been well advised to keep quiet. Certainly they ought never to have tried to prove it.

¹ Because it necessarily involves rules of procedure applicable to a class of similar cases.

Psychological Analogies in the Fathers

M. F. WILKS, Oxford

The most prominent feature in the story of patristic doctrinal activity is the determination of the Trinitarian and Christological doctrines. The most prominent feature in the form taken by those doctrines is their directly paradoxical character. God must be affirmed with equal seriousness to be both three and one; Christ must be affirmed with equal seriousness to be both God and man. Certainly neither the Athanasian creed nor the Chalcedonian Definition makes any pronounced attempt to obscure the paradoxical character of what they are affirming to be the heart and substance of Christian belief.

But the Fathers did not simply glory in the fact of paradox. Admittedly they were not afraid of it. In the case of the incarnation, for example, they rightly realised that, within the terms of their accepted definitions of God and man, they could not speak of that real meeting of God and man of which their faith assured them without recourse to paradox. Yet, for all that, it did seem to them to be worth while to try to make the Christological paradox less starkly unintelligible by the use of a whole variety of analogies. They are familiar enough – the iron and the fire, the burning bush, man and wife constituting one flesh and, most frequently of all, soul and body.

Now for the most part these analogies do not seem to be intended to do more than to show that it is not necessarily nonsense to describe something as being both two things and one thing at one and the same time. If we press them any further than that and believe that we can use them as guides which can tell us just how the particular Fathers in question understood the nature of the union of God and man in Christ, we are in grave danger of misinterpreting them.

In the case of what I have called the most frequent of all the analogies – the union of body and soul – this danger appears at first sight to be particularly acute. Analogies drawn from the experience of what it is to be a man run the risk, when applied to the person of Christ, of being treated no longer as analogies but as descriptions. This risk beset Christologies both of the Antiochene and the Alexandrian kind. Antiochene type Christologies, exemplified by Origen, Paul of Samosata, Diodore, Theodore, etc., took as their model the specifically Christian experience of inspiration, of the

indwelling of the divine Logos. Despite the insistence of at least a majority of the exponents of this type of thought that what they were providing was an analogy and not a description (cf. Theodore — *οὐχ οὕτως ἀλλ' ὡς ἐν νύμφῃ*) it seemed to their opponents that their model failed to do justice to the uniqueness of the incarnation. At the other extreme Apollinarius avoided that charge by using of the soul-body model and identifying the role of the Logos in Christ with that of the soul in man. The uniqueness of the incarnation was preserved, but the approach was firmly condemned for destroying the reality of Christ's human nature.

In view of such obvious dangers it is a remarkable fact that the analogy of soul and body should have gone on being used within both Christological schools after the condemnation of Apollinarius. It continues to appear frequently in the writings of Monophysite and anti-Monophysite alike. It is the one solitary illustration to figure among the precise and austere sentences of the Athanasian Creed. It is difficult to see why this should have been the case, unless the analogy were felt to be a particularly valuable one. If it had been nothing more than one of a number of illustrations of how something could be both two things and one thing at the same time, one might have expected, in view of the obvious danger of its being misunderstood, that it would have dropped out of the picture. It seems worth asking therefore whether in this case the analogy was not in fact felt to be illuminative beyond that basic point.

The most striking evidence that this was in fact the case is to be found in the writing of Nemesis of Emesa, a moderate Antiochene — certainly no Apollinarian but also one who expresses himself dissatisfied with the Christology of the early Theodore. Nemesis goes so far as to use the fact of incarnation as supporting evidence for his view of the relation of body and soul in man — and that moreover in a work not designed for convinced Christian readers. An analogy that can be used both ways in this manner must have been felt to be a very close and revealing one indeed. The point that Nemesis is concerned to illustrate is the possibility of the "soul preserving its own independent unity of being, yet modifying that which it indwells in accordance with its own life, while itself suffering no reciprocal change." This is certainly very close to the kind of thing which the theologian wanted to affirm about the relation of the divine Logos to the humanity of Jesus. In the light of this kind of an understanding of the relationship of soul and body, it seems possible for the *ἀπαθῶς ἔπαθεν* of Cyril of Alexandria to be both paradoxical and intelligible at the same time.

The closeness of the links at this point are important for an appreciation of the fourth and fifth century Christological controversies as a historical phenomenon. In the contribution that I read here four years ago, I argued that the Fathers were, in effect, committed in advance to the paradox of the Chalcedonian position by the two widely accepted soteriological axioms that only a fully divine saviour can save and that what is not assumed is

not healed. Similarly it could be claimed that, on the basis of the generally accepted understanding of the nature and authority of Scripture at the time, texts such as Philippians 2, 6-7 with its balanced talk of one who was in the form of God and who also took the form of a servant required, as of logical necessity, a clearly articulated belief in the two natures of Christ. It would be easy in the light of such evidence to think of the patristic theologians as rationalists in the sense that their Christological convictions were verbal paradoxes – impossible of being given conceptual content – but affirmed none the less because the logic of the faith (as they understood it) required such affirmation. Such a description may seem to some like veiled condemnation of men who refused to acknowledge contradiction when it stared them in the face, to others like high praise for men who were determined to do justice to all the evidence of their faith, despite the philosophical or intellectual difficulties involved. But however we evaluate it, it is not the whole story. However paradoxical their affirmation might have to be, they still tried to make their paradox intelligible, to give it conceptual content. They believed that they could do so because in the body-soul relationship man has direct experience of something which is formally (by Platonic standards) paradoxical and yet in an important sense intelligible, because directly experienced.

A very similar account could be given in the case of Trinitarian doctrine. The earliest Christian attempts to give some account of multiplicity within the Godhead drew upon the concept of God and his Logos which was to be found in the Stoicized Platonism of contemporary culture. Tertullian wrestles with the concept of a thinking subject giving expression in words to his thought and thereby experiencing the speech which embodies his own thought as a kind of partner in conversation with himself. In the long run the neo-Platonic scheme of the one, the world-mind and the world-soul proved too hierarchical a structure to fit the Christian convictions about God without drastic revision. Logos theology was felt to allow for insufficient personal distinction within the Godhead and at the same time to fall into the opposite error of excessive subordination of the second person of the Trinity; so, it is often claimed, it had inevitably to give way to the more explicitly Christian language of Son and Spirit. Yet for the most profound attempt in the patristic age to give conceptual content to the Trinitarian paradox, it was the psychological analogy of the experience of being a thinking and willing subject which provided the required model. Augustine's interpretation of the Trinity in terms of memory, understanding and will draws upon the same fundamental feature of human experience as had the neo-Platonic scheme for understanding the world in terms of a world-mind and a world-soul. And so, despite the twin dangers of misunderstanding in a Sabellian or subordinationist direction which it involved, in the case of Trinitarian belief also it is a psychological analogy which does most to fill out with richness of meaning the bare bones of orthodoxy.

An initial conclusion from these very elementary observations might be to suggest that a fuller acquaintance with neo-Platonic and other contemporary approaches to psychology is a matter of vital importance for the study of early Christology. That is undoubtedly true. And we are much indebted to works like R. A. Norris's *Manhood and Christ* which make a substantial contribution to that field. But we may also ask whether this feature of patristic doctrinal enterprise has any value outside its immediate historical context. Granted that it may help us in the always important task of historical understanding, has it any more direct relevance for contemporary doctrinal thinking?

I want to suggest that it has. A great many of the more constructive attempts at theological writing of a doctrinal kind in recent years are explicit at the start that the ground for saying what they do, in the terms that they do, is to be found in the experience of being a person. I give two from among many possible examples. Ian Ramsey on the fourth page (p. 15) of *Religious Language* writes: "An awareness that as living agents we are more than our public behaviour . . . is the discernment without which no distinctive theology will ever be possible". George Woods on p. 5 of *Theological Explanation* describes the purpose of his book as a putting forward of "the suggestion . . . that Christian theology is the supreme instance of theological explanation, which is the highest use of our personal being as the source of our only means of seeking to make the world plain or of receiving an explanation which is revealed to us". What these writers (and they are representative of very many others also) are affirming is that it is in the experience of what it is to be a person that we are provided alike with the initial subject-matter and the explanatory models for our theological work. This may seem a far cry from the methods of patristic theology with its combination of a substance-type philosophy and a very direct appeal to the text of Scripture. But it is not as far as it seems. The mysterious relationship between a man and his Logos, between soul and body, are fundamental currency in the patristic attempts to understand the nature of God and his revelation, particularly of God and his revelation in Christ. Their use does much to breathe living content into what might otherwise have appeared to be an over-formalistic expression of theological ideas. It is a currency drawn from reflection upon the mystery of self-awareness; and that fact suggests that it is a currency not so very far removed from that of contemporary theology. If it is also currency derived in large measure from the contribution of Greek philosophy to patristic thought, that is no argument against the suggestion that it is a point where patristic theology may have something significant to say to us today.

The Interpretation of the Baptism of Jesus in the Later Fathers

R. L. WILKEN, New York

The Baptism of Jesus has posed a problem for interpreters almost since the day Jesus was baptized. As early as the Gospel of Matthew some Christians had difficulty accounting for the Baptism of Jesus. Matthew's account is dominated by the question: why was Jesus baptized? According to Matthew John the Baptizer tried to dissuade Jesus: "Do you come to me? I need rather to be baptized by you." Jesus answers John and gives a reason for his Baptism, namely "in order to fulfill all righteousness"¹.

The history of the interpretation of the Baptism of Jesus is dominated by this question of "why must Jesus be baptized?"² From the primitive tradition behind the gospels to the highly developed exegesis of the fourth and fifth centuries, interpreters sought to answer the question of "why" and give theological significance to Jesus' Baptism. The answers differ, but there is a remarkable continuity in the framing of the question. If for no other reason the history of the interpretation of the Baptism of Jesus is a good instance of how exegetical and theological themes interrelate in the thought of the fathers. Furthermore, the Baptism of Jesus is also of interest for we are not dealing here simply with the exegesis of a particular text, such as the account in Matthew or Mark. Actually the fathers use the various

¹ See Herbert Braun, *Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 50, 1953, 39–43. The following dialogue typifies the dilemma of the early Church. In Hegemonius, *Acta Archelai*, Mani traps bishop Archelaus in this way: "Mani: Baptism is given *propter remissionem peccatorum*. A: Yes. Mani: Therefore Christ sinned, because he was baptized. A: Far be it." Archelaus then explains that Jesus' baptism, like his birth of a woman, were for the sake of men who sinned, not because Jesus had sinned (GCS 16, ed. Charles Henry Beeson, Leipzig 1906, pp. 88–89); see also Ps.-Cyprian, *De rebaptismate* 17.

² For the Baptism of Jesus in the early Church see the following works: Johannes Bornemann, *Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte*, Leipzig 1896. Though old, this is the only survey of the material and still quite useful; Herbert Braun, *op. cit.*; W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1909, 110–141; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1957 (*Histoire des Doctrines Chrétiennes avant Nicée*, Vol. I), 247–255; Anton Weber, *Die Taufe Jesu im Jordan als Anfang nach Eusebius v. Caesarea*, *Theologie und Philosophie* 41, 1966, 20–29; for further bibliography, see the article "Taufe Christi" in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl.; for iconography of the Baptism of Jesus, see p. 276 n. 5.

accounts of the baptism as an occasion for a discussion of the meaning of the event of Jesus' Baptism in the divine economy. Jesus' Baptism takes on new meaning as it is viewed within new historical and ecclesiastical situations. In this instance it is perhaps more profitable to view the exegesis of the fathers not so much as an earlier form of present day exegetical practice, but more in the fashion of a history of tradition which continually re-interprets the meaning of original formative events. Just as the prophets of the Old Testament were part of a history of tradition which continually interpreted the Exodus anew in the light of new historical situations, so also the fathers continually give new meaning to the events in the life of Jesus as the original events are filtered through new experience. In what follows I should like to show, by the selection of some representative instances, how this process took place with the Baptism of Jesus.

During the first several centuries most writers are preoccupied with the question of "why" in the sense that Matthew was, and frequently conclude a statement about the baptism with an explanatory clause. Ignatius mentions the Baptism of Jesus twice and in each case he gives a reason. In Smyrnans 1, 1 he writes that "Jesus was really born of a virgin and baptized by John in order that (*iva*) he might fulfill all righteousness," echoing Matthew. Elsewhere he gives a different reason: "He was born and was baptized in order that by his passion he might consecrate water."¹ Here Ignatius strikes a new note which will be exceedingly fruitful as the Baptism of Jesus becomes part of the liturgical tradition. For Ignatius baptism was instituted for men, and because Jesus is God baptism does not seem appropriate for him. Christians were being baptized because they needed baptism for the remission of sins: why then did Jesus need to be baptized? Justin echoes a similar point of view. "We know," he writes "that he did not go to the river because he stood in need of baptism or of the descent of the Spirit like a dove; just as he submitted to be born and to be crucified, not because he needed such things, but because of the human race . . .," so he was also baptized².

Justin mentions an additional reason for difficulties with the Baptism of Jesus, namely the descent of the Spirit. In the second century a number of gnostic writers seized on the descent of the Spirit in the baptismal accounts, and gave to the Baptism of Jesus their own brand of exegesis. At his baptism Jesus received the "name," or the "Son" or "Christ" or "power" and through his baptism he was endowed with power from on high. Jesus was a mere man, wrote Theodotus, and "at his baptism in the Jordan received Christ, who came from above and descended upon him in the form of a dove. And this was the reason why miraculous powers did not operate within him prior to the manifestation in him of that Spirit which descended, and which

¹ S. Eph. 18, 2.

² Dialogue with Trypho 88, 4, 8.

proclaims him to be the Christ." Justin and Irenaeus, no doubt happy to have the issue shifted from Baptism to the descent of the Spirit, sought to give a more orthodox interpretation of the role of the Spirit in Jesus' baptism. The Spirit descended, said Irenaeus, that "by descending on the Son of God the spirit could grow accustomed to dwelling in the human race . . . and could renew them from their old habits into the newness of Christ."¹

By the time we reach the end of the second century the baptism itself is subordinated to the descent of the Spirit, but instead of solving the problem it simply raised it in a new form. For as the Church's trinitarian theology began to take shape, any emphasis on the Spirit descending on Christ at baptism was sure to cause difficulties. And it did, for the question of "why" was transferred to the relation of the Spirit to the Son. As a result the fathers of the fourth century are really faced with two problems instead of one. In the few pages that follow, I should like to discuss briefly four different settings in which the Baptism of Jesus was re-interpreted, sometimes in strikingly original fashion: 1. Trinitarian and Christological controversies. 2. Augustin in the light of the Donatist controversy. 3. As paradigm for the Christian life. 4. In the liturgical tradition, especially on the Festival of the Epiphany².

1. The Baptism of Jesus in the Trinitarian and Christological controversies

Once the Spirit was closely associated with baptism it was possible for the Baptism of Jesus to be discussed on the basis of other passages than the accounts in the Gospel, e. g. Is. 11, Is. 61, Joel 2, Psalm 45, *et al.* Athanasius does not really discuss the New Testament accounts, but he does treat the Baptism of Jesus in connection with Ps. 45, 7-8. The psalm speaks of anointing which to the fathers meant sanctification by the Spirit. In his interpretation Athanasius attempts to answer the Arians who ask: how can the Son be holy if he is made holy by the Spirit. Athanasius' answer follows his familiar "two-scope" exegesis. Jesus "is said to be sanctified because now he has become man, and the body that is sanctified is his . . ." "For when he is now said to be anointed humanly it is we who are anointed in

¹ Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium* VII 35, 2 (ed. Paul Wendland, GCS 26, Leipzig 1916, p. 222); see also VII 33, 1. 2 (p. 220); Irenaeus, *Against Heresies* III 18, 1 (Harvey, II, p. 92).

² I only wish to show, in general, some of the great variety of interpretations in this period. More detailed analysis would show, for example, how differing Christological perspectives are reflected in discussions of the Baptism of Jesus. See for instance the interpretation of Theodore of Mopsuestia in contrast to that of Cyril of Alexandria. For Cyril, see p. 271 f.; Theodore, *Commentary on John* (Ed. J.-M. Vosté, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri, Series Quarta, Tomus III*; Louvain: Ex Officina Orientali, 1940), p. 33. Or note the somewhat unusual exegesis of Eusebius of Caesarea who takes the account to be almost wholly symbolic (*Demon. Evang.* IX 6).

him, since when he is baptized, it is we who are baptized in him." Here both elements of the earlier tradition are present: "why" must Jesus be baptized is answered by saying that Christians are baptized and anointed in *him*, and the descent of the Spirit is explained by saying that Jesus was sanctified as man, not as the divine Logos¹.

Athanasius' interpretation of the Baptism of Jesus is given new urgency because of the controversy with the Arians. To his opponents, the Baptism of Jesus was only another instance in the Bible which showed that the Son was not truly God. Whatever interpretation Athanasius would give had to deal with this larger issue as well as the exegetical problem. In his reply, however, he does not really go beyond earlier writers, and does not succeed in giving theological significance to the Baptism of Jesus. At a somewhat later date Cyril of Alexandria faced the same problem, and he comes up with a much more interesting solution.

When the Arians read of the Baptism of Jesus, says Cyril, they jump up with a "big laugh and say: what argument will you bring against what is written? The evangelist says that the Spirit descends on the Son; he is anointed by the Father; he receives that which he does not have."² Once again the familiar question of "why" lurks in the background, except that it is put here in theological terms derived from the Trinitarian controversy. Cyril answers the Arians by giving to the descent of the Spirit a role in the divine economy, and locating the dispensation of the Spirit at the time of the Baptism of Jesus. In ancient times man was made in God's image and "sealed in the divine image" by the Spirit. But man did not live according to this image, and disregarded God's law. As mankind continued to sin it gradually lost the imprint of the divine nature. "When the human race reached to an innumerable number, and sin ruled all, human nature was stripped of the ancient grace; the Spirit departed altogether, and the rational creature fell into extreme irrationality, even ignorant of its creator."³

In Cyril the fall of mankind is viewed as the time of the departure of the Spirit, and this means that there must be a time when the Spirit returns to mankind. God endured man's corruption for a long time, but he finally turned to man again "to transform human kind once more into the ancient image through the Holy Spirit"⁴. What more appropriate time for the Spirit to return than at the Baptism of Jesus where the gospels report that the heavens were opened, the voice of the father was heard, and the dove descended on Jesus. The Baptism of Jesus becomes a decisive event in the restoration of mankind, for here the Spirit returns "to take root among men" once again, for now it descends on the perfect man, the new man, the

¹ Athanasius, *Oratio Contra Arianos* I 47 ff.

² Cyril of Alexandria, *In Joannem* II 1 (John 1, 32. 33), ed. Pusey, II 175, 7 ff.

³ *Ibid.*, Pusey I, 183, 12 ff.

⁴ *Ibid.*, lines. 18 ff.

second Adam. By receiving the Spirit "Jesus might preserve it in our nature and he who knew no sin might again inroot in us the grace which had left us . . . by reason of sin . . ." ¹ What Cyril does then, is give the Baptism of Jesus a new context by removing it out of a narrowly exegetical framework or a wholly dogmatic discussion, and makes it part of the divine economy, the history of salvation. Rather than a problem to be solved, the Baptism of Jesus is viewed as an event with cosmic significance.

2. Augustine and the Donatist Controversy

Augustine discusses the Baptism of Jesus in a number of places, but the most interesting and original is to be found in his homiletical treatment of the account in the Gospel of John. Like other fathers Augustine too is concerned about "why Jesus must be baptized". "Did the Lord need to be baptized?" he writes. He answers with a series of rhetorical questions. "Did the Lord need to be born? Did he need to be crucified? Did he need to die?" Jesus was baptized, according to Augustine, so that his followers might not despise baptism. In baptism he gives an example for all men, for though he had no sins needing remission, he was nevertheless baptized that we might gladly follow him to baptism. In effect his baptism is an example of humility ².

Augustine's chief interest in the Baptism of Jesus, however, lies elsewhere. In the dove he found a symbol which could be turned against his opponents, and in the details of the Johannine account of the baptism he discovered a new justification for the Catholic view of Baptism. In antiquity the dove was considered a bird of peace and gentleness, and Augustine thought it enormously significant that a dove, rather than another bird such as a raven or hawk, descended on Jesus. By descending on Jesus the dove signified to John that baptism was the property of the Lord and not the possession of the servant who administers it. "It shows that the Lord himself should always baptize", and even when men are baptized by servants of the Lord it is "the Lord who baptizes not they". For baptism derives its character from him through whose power it is given; not from him through whose ministry it is given" ³. Augustine packs into his exegesis of the passage the whole theological argument he had worked out so carefully in *De Baptismo*, namely that it is the Lord who is the giver of grace in the sacraments, and that the holiness of the sacraments comes from the Lord not from the one who administers them. Thus the dove signifies that the Lord does not "Give the power (of baptism) to any servant, but retains it to himself, so that all

¹ Ibid., Pusey I, 184, 18-29.

² Tractatus in Iohannis Evangelium IV 13, ed. D. Radbodus Willems (Typographi Brepols Editores Pontifici, 1954), p. 37.

³ Tractatus V 6; ibid., p. 43-44.

who were baptized by the ministry of the servant should not impute their baptism to the servant but to the Lord"¹. John did not know this and through the dove God signified "that the power of the Lord's baptism was not to pass from the Lord to any man, but that its administration would clearly do so; the power of the Lord is passed on to no one, but the administration to good and bad"².

The dove is also a sign of the bond of peace and love which distinguishes the Catholic Church from the Donatists. Thus Cyprian, who had taken a different point of view from Augustine's, is considered a member of the dove, even though Augustine believed that Cyprian was in need of correction. "For before the question was properly treated in the Catholic Church, many erred in it, both great and good men; but because they were members of the dove, they did not cut themselves off . . . Those who tear and divide the Church are like ravens."³ Apart from the dove there is no baptism, and we should hearken to the "voice of the dove, not the clamor of the raven"⁴. "One may have baptism apart from the dove", says Augustine, "but that baptism apart from him should do good, is impossible", for only the dove teaches us love⁵. In Augustine, then, the Baptism of Jesus becomes an occasion to discuss the sacraments, particularly the relation of the Lord to the sacrament of Baptism and to emphasize the dependence of the sacrament on the power of the Lord.

3. Baptism of Jesus and the baptism of Christians

The interpretations of Cyril and Augustine are somewhat unique among the fathers. More frequently the fathers were inclined to view the Baptism of Jesus in the light of its significance for Christian baptism and the life of the Christian. In his homilies on Matthew, Chrysostom says that in the Baptism of Jesus "Jewish baptism ceases, and ours takes its beginning. What was done with regard to the passover, the same now happens with baptism as well. For as in that case also he . . . brought the one to an end, and gave to the other a beginning; so in this case, having brought Jewish baptism to its fulfilment, at the same time he opens the way for that of the Church; as on one table then, so in one river now, he has both sketched out the shadow, and now adds the truth."⁶ The heavens did not open until Jesus was baptized, and only then did the Spirit come to man. Baptism is a sign of God's love and therefore "you should show forth a life worthy of the love of him

¹ Tract. V 91; *ibid.*, p. 45-46.

² Tract. V 11; *ibid.*, p. 46.

³ Tract. V 16; *ibid.*, p. 50.

⁴ Tract. VI 11; *ibid.*, p. 59.

⁵ Tract. VI 13; *ibid.*, p. 60.

⁶ Chrysostom, Homilies on Matthew XII 3 (PG 57, 206). See also Chrysostom's *De Baptismo Christi* (PG 49, 365-371).

who calls you. The dove in Baptism teaches us that in our Baptism the spirit comes upon us"¹.

Theodore of Mopsuestia reflects a similar interest in the Baptism of Jesus in his Catechetical Homilies. In his baptism, says Theodore, Jesus draws a figure "of this baptism which we were to receive by his grace". Jesus did not need to be baptized because he was free from sin "but he was baptized in our own baptism the symbol of which he depicted in this way". In our baptism the spirit descended "to confer on us in baptism the firstfruits of the future benefits which he will confer upon us in their entirety at the time of resurrection when our nature will receive a complete transformation into virtue."²

Gregory of Nyssa in a sermon on Christ's baptism takes each aspect of the synoptic accounts as signifying something about Christian baptism. In Baptism man receives the "remission of sins, the gift of the Spirit and exaltation to heaven". The Baptism of Jesus is a type and figure of Christian baptism. "Today he is baptized by John that he might cleanse him who is defiled, that he might bring the Spirit from above, and exalt man to heaven, that he who had fallen might be raised up and he who had cast him down might be put to shame." Gregory also takes the occasion to discuss the principles underlying sacraments, namely that through the Spirit water, bread and wine, stones in an altar, the rod of Moses, the mantle of the prophets – in each case the visible and sensible is joined to the spiritual. So in baptism "water, though it is nothing else than water, renews man to spiritual regeneration when the grace from above hallows it"³.

These examples chosen from fourth century authors serve to illustrate what is perhaps the most frequent type of interpretation given to the Baptism of Jesus. What we have in these cases is a reading of the baptism of Jesus in light of the experience of Baptism in the Church and an attempt to give theological basis to baptismal practise by rooting it in Jesus' own baptism⁴.

4. The Baptism of Jesus in the Liturgical tradition

The material for consideration here is as extensive as that discussed in the previous section. We not only have references to the Baptism of Jesus in various liturgical texts, but also homilies preached on the Festival of Epiphany, as well as exegetical discussions of the relation of Jesus' Baptism

¹ Homilies on Matthew XII 4 (PG 57, 206); see also Homilies on John XVI 3 (PG 59, 106 ff.).

² Theodore of Mopsuestia, Commentary on the Lord's Prayer, and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist, ed. A. Mingana, Woodbrooke Studies, Vol. VI; Cambridge 1933, p. 66.

³ Gregory of Nyssa, In baptismum Christi (PG 46, 580 ff.: 592 d–593 a).

⁴ See also Cyril of Jerusalem, Catechetical Lectures III. Ambrose, De Mysteriis IV 24; De sacramentis I 5. 16.

to various Old Testament types involving the Jordan, as for example the cleansing of Naaman the Syrian in the Jordan¹. Of the rich liturgical use made of the Baptism of Jesus, one of the more significant developments is an Epiphany rite of the blessing of the water. Already in Ignatius we noted that one of the reasons given for the Baptism of Jesus was that through his baptism Jesus had sanctified water. A number of fathers are fascinated with the poetic possibilities of the water of the Jordan and let their imaginations have free reign. In a lovely Epiphany homily, written in an almost hymnic-like prose, Proclus celebrates the hallowing of water. "Today earth and sea share the grace of the savior" . . . In the former feast (Nativity) the earth rejoiced "bearing the Lord of all things in a manger . . . In the feast today of the Epiphany the sea rejoices greatly". It rejoices greatly because "through the Jordan it receives the blessings of sanctification". What an amazing wonder, cries Proclus. "The Son of righteousness is washed in the Jordan, fire is baptized by water, God is made holy by man". The new flood in the Jordan is better than that in the days of Noah. "At the time of Noah the water of the flood killed human nature, here the water of Baptism, through the one baptized, makes alive those who have died. There Noah built the ark from incorruptible wood; here Christ, the spiritual Noah, prepared the ark of his body from the incorruptible Mary . . . There the dove bearing an olive branch designates the sweet odor of the Lord Christ; here the Holy Spirit in the form of a dove comes and shows the merciful Lord"².

An even more eloquent sermon developing similar themes is the Epiphany homily of Pseudo-Hippolytus. The homily begins with extended praise of God for the goodness and beauty of creation. "All things are beautiful and especially beautiful are those things made by our God and savior; whatever the eye sees and the soul perceives and whatever reason interprets . . ." What of water, asks the writer? "In water all things are washed and nourished and cleansed and ripened. Water holds up the earth, water produces the dew, water gladdens the vineyard, water brings the ear of corn to perfection, water makes the grapes ripen, water softens the olive, water sweetens the date . . . Without water none of the present things could exist . . . But not only is water deserving of praise for these reasons, but it is more worthy of praise than all things because the maker of all things Christ, came down as rain, was made known as a font and given as a river and was baptized in the Jordan"³.

The sanctifying power of the Jordan river becomes a familiar theme in patristic writers and eventually gave rise to an Epiphany rite of the blessing of water. Jordan "received the first-fruits of sanctification and benediction

¹ Proclus, *On the Holy Epiphany* (PG 65, 757c-d).

² *Ibid.*, II (760c-d).

³ Pseudo-Hippolytus in: *GCS Hippolytus Werke*, 1, 2, ed. G. N. Bonwetsch and Hans Achelis, p. 257-8.

and conveyed in its channel the grace of baptism to the whole world . . .”¹ In the prayers accompanying the rite of blessing of water these themes found extensive elaboration, as the following prayer shows. “You our God appeared upon earth and lived and moved with the children of men. You sanctified the floods of Jordan when your Holy Spirit from heaven smote upon them. You broke the head of the dragon which writhed in it. Lord, who loves man, come now by the descent of your Holy Spirit and sanctify these waters. Give to them the grace of the Jordan and make them to be fountains of blessings . . .”² The theme of blessing of water, however, is not the only liturgical use made of the Baptism of Jesus. In some eastern rites, immediately after the communion, the choir sings a verse which speaks of God appearing to man when Jesus was baptized in the Jordan. The Baptism of Jesus here serves to interpret the communion as an epiphany of the deity³.

In summary. We have only touched on a small segment of the materials on the Baptism of Jesus. For example we have not mentioned the elaborate typology developed about baptism⁴, nor the iconography, itself no little part of the history of interpretation⁵. Frequently, shaped by our modern exegetical sensibilities, we tend to view the history of interpretation in the light of contemporary exegesis, and assume that the fathers were primarily interested in giving an exegesis of the text. In the case of the Baptism of Jesus, it is clear that the fathers are more interested in relating this event in Jesus’ life to their present situation, and to bring the text into line with the new historical situation. The process of interpretation did not begin after the writing down of the New Testament; it began before the New Testament and is continued after the writings of the New Testament have become

¹ Gregory of Nyssa, *In baptismum Christi* (PG 46, 592d–593a).

² Text from the Syriac rite, cited in Hubert Scheidt, *Die Taufwasserweihegebete im Sinne vergleichender Liturgie-Forschung untersucht*, Münster 1935 (*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, Heft 29), 13ff. On the Baptism of Jesus in the liturgy see also B. Neunheuser, *De benedictione aquae baptismalis*, *Ephemerides Liturgicae*, N. S. 4, 1930, 194ff., 382ff., 402ff.; G. de Jerphanion, *Epiphanie et Théophanie. Le Baptême de Jésus dans la liturgie et dans l’art chrétien*, in: *La Voix des Monuments*, Paris 1930, 165–188, Per Lundberg, *La Typologie Baptismale dans l’Ancienne Église*, *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis* (edenda curavit A. Fridrichsen) 10 (Uppsala) 1942, 146–178; E. Pax, *Epiphanie*, *Reallexikon für Antike und Christentum* 5, 899–909, with bibliography.

³ Liturgy of John Chrysostom: F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896), p. 396.

⁴ See for example Jean Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame 1956 (University of Notre Dame Liturgical Studies), 99–113; F. J. Dölger, *Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe*, *Antike und Christentum* 2, (Münster) 1930, 70–79.

⁵ Henri Leclercq, *«Baptême de Jésus»*, *Dictionnaire d’Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 2, 251.; J. Strzygowski, *Ikongraphie der Taufe Christi*, München 1886. A. de Waal, *Die Taufe Christi auf vorconstantinischen Gemälden der Katakomben*, *Römische Quartalschrift* 10, 1896, 335–349; Friedrich Suehling, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, Freiburg 1930 (*Römische Quartalschrift*, Supplementheft 24).

canonical. In this sense the fathers are not simply commenting on the New Testament, but are carrying on what was begun in the New Testament. The Baptism of Jesus allows us to see that the New Testament is not simply the basis for the history of interpretation, but a stage in this history, and what was begun there continues on in sermons, liturgy, theological treatises, art and in the devotional life of the Church.

The Idea of Sacrifice in Neoplatonic and Patristic Texts

Frances M. Young, Cambridge

The Neoplatonic writings provide the most comprehensive discussion of sacrifice in ancient literature. For this reason, it is impossible to ignore their treatment of the subject when considering the Patristic use of sacrificial language in devotional and theological texts. The main points of their discussion came from the same sources, or were formulated under the same influences, as the Christian polemic against sacrifice and the Christian development of a spiritual cult, and for this reason, interesting parallels to many of the ideas in the Neoplatonic discussion can be found in Christian literature.

There are three aspects of the Neoplatonic discussion of sacrifice to which I wish to draw attention, bearing in mind their relevance to the interpretation of Christian ideas. All three are consequent upon the recognition that one's concept of God inevitably affects one's interpretation of sacrifice.

I. Firstly, the Neoplatonists particularly stressed that whatever gifts were offered to God, had to be worthy of him. This principle led Porphyry to reject animal sacrifice on the grounds that killing animals was morally wrong and it was impossible to think that the gods demanded an immoral act as worship¹. (Incidentally, both Porphyry and Clement of Alexandria accepted Theophrastus' suggestion that sacrifice originated in time of famine and was continued as an excuse for human greed².) It also led him to distinguish between different grades of deity to whom different kinds of sacrifice were proper. To the supreme God, we should not sacrifice, he says, for even a word is too material. He can only be worshipped by pure silence, holy sacrifice being offered to him simply by close contact with him and being transformed to his likeness until the offering is perfected by achieving *ἀνάθεα* of soul and *θεωρία* of God. There are, however, lower heavenly beings: to the *νοητοὶ θεοὶ* may be offered hymns and words, the "first-fruits of beautiful thoughts", and to beings further down the scale, material offerings other than animal sacrifice which should be presented according to ancestral custom³. Iamblichus gives a similar list of categories of deity

¹ D₃ Abstinence II 12, 22, 23.

² Ibid. II 10, 11, 25, 27 and Stromateis VII 32.

³ Op. cit. II 34-39.

and the sacrifices proper to each, following the same principle that the sacrifice must be worthy of the god¹.

The same principle motivated Christian writers who claimed that only spiritual sacrifices were worthy of the one true God. Justin insisted that worship that is worthy of God is not destruction of his gifts by fire, but thankful use of them for one's own good and for the needy, as well as prayer, praise and thanksgiving for all his gifts². According to Clement of Alexandria, the achievement of ἀπάθεια, the offering of oneself purified from sin, honouring God by prayer, these are the only sacrifices worthy of God who needs nothing³.

So, ἀπάθεια of soul and θεωρία of God constituted perfect worship for Neoplatonist and Christian alike. Christians also offered sacrifices of praise, prayer and hymns, claiming that they were suitable offerings for the supreme deity. Porphyry regarded these as only suitable for the *νοητοὶ θεοί*, but such inferior deities were not permitted in the Christian theology. However, Origen consistently teaches that Christian spiritual sacrifices must be offered to the Father through the Son, our High-Priest⁴, and this is not unlike Iamblichus' view that although few can attain to proper worship of the Supreme Being, worship can be offered to him indirectly through inferior offerings to lower grades of deity⁵. Of course, the Christians, in contrast to Iamblichus, believed that their spiritual offerings ultimately went to God himself; but clearly similar conclusions were reached by both philosophies once they accepted the principle that sacrifices must be worthy of the deity to whom they were offered.

II. Secondly, recognition of the interdependence of interpretations of sacrifice and the nature of God or the gods, led the Neoplatonists to seek a rationale of sacrifice consistent with their philosophical concept of God. Both Neoplatonist and Christian accepted the classic criticisms of sacrifice found in the philosophers and satirists from the Sophists to Lucian – particularly the theological criticism that there could be no sense in which the gods were dependent on men for their sustenance or gratification, and the moral criticism that the gods could not be susceptible to sacrificial bribery and corruption. This kind of argument reached its culmination in the assertion found in both Neoplatonic and Christian writings, that nothing could affect the impassive, changeless God of philosophy. "What is impassive cannot be allured, compelled or necessitated, so offerings must be in vain whether regarded as a method of appeasing the anger of the gods or as providing necessities for them", says Porphyry in his *Letter to Anebo*⁶.

¹ De Mysteriis V 19.

² I Apology 13.

³ Op. cit. VII 14, 31, 33.

⁴ E. g. De Oratione X 2; XV 2.

⁵ Op. cit. V 18–20, 24.

⁶ Letter to Anebo 4, 5.

Clement in *Stromateis* VII had used similar words: the Divine nature is not wanting in anything, nor is it fond of pleasure or gain or money, being itself full and affording all things to every creature which is in need; so the Divine nature cannot be propitiated by sacrifices or offerings nor is it allured by them.¹ For both Neoplatonists and Christians, God transcended the material world, and therefore had no need of material gifts, nor did he lack or desire anything, being beyond passions and pleasures. So both these religious philosophies reveal the problem of trying to combine the highest philosophical concept of God with more primitive assumptions about worship. Christianity did repudiate the actual practice of sacrifice and proudly proclaimed a purely spiritual cult, but in regarding martyrdom and moral and spiritual qualities as sacrifices, not to mention the death of Christ and the Eucharist, it was in the same position as the later Neoplatonists who sought to defend all the practices of paganism. How could the philosophical concept of God be reconciled with the practice of sacrifice?

In defense of paganism, the later Neoplatonists made a deliberate attempt to provide a rationale for sacrifice which avoided propitiation and was consistent with their concept of a just and changeless deity. For Iamblichus "propitiation" converts men to participation in the divinity, rather than influencing the gods in their favour. The whole universe works together in sympathy, and the sacrificial rites are effective because of the common life and sympathetic union of all grades of being. The life of the sacrificed animal is a link between gods and men, because it has something in common with both, namely *ψυχή* with men and with the daemons, freedom from matter acquired by being sublimated in sacrifice. The sacrificial fire is an imitation of the divine fire, purifying what is offered and freeing it from the chains of matter. As the fire assimilates the sacrifice to itself, so we are assimilated to the gods². Sacrifice is thus turned into an acted parable of the union and sympathy of the universe, and of the process of freeing men from matter and evil for the salvation of their souls. So sacrificial rites for the aversion of evils are interpreted as symbols of man's escape from the world of becoming to assimilation with the gods.

It is impossible here to point out the full significance of such a symbolic interpretation for understanding the Fathers, but we may mention that Origen's view of sacrifice seems to be remarkably similar. He was under the same influences as the Neoplatonists, and it is possible to show that he likewise interpreted propitiation as a change in man not in God, and that his treatment of the sacrifice of Christ links it with rites for averting evil and restoring men to unity with the divine. This interpretation of Origen has been presented fully elsewhere³.

¹ Op. cit. VII 15.

² Op. cit. I 12, 13; V 9, 12, 26; VI 3.

³ F. M. Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*. Dissertation accepted by the University of Cambridge for the degree of Doctor of Philosophy, 1967.

III. Thirdly, the Neoplatonists recognised various different types of sacrifice within traditional religion, and rejected or justified each type according to its consistency with their concept of God. Porphyry's discussion presupposes distinctions between propitiatory offerings, which he rejects as inconsistent with the goodness and changelessness of the gods, and offerings made *διὰ τιμὴν* or *διὰ χάριν*¹. Such sacrifices of worship and thanksgiving he can accept, since they do not conflict with his concept of God. Iamblichus, on the other hand, deliberately attacks Porphyry's position, and in constructing his rationale of sacrifice, seeks to justify sacrifices offered for the aversion of evils, the most superstitious and primitive element in Greek religion². This recognition of different types of sacrifice is important for understanding the Christian use of sacrificial ideas. All too often modern discussions have failed to make such distinctions, and have tended to try to understand all references to sacrifice in terms of propitiation. The Neoplatonists' rejection of propitiation, in favour of other types of sacrifice which were consistent with their concept of God, should give us pause. In Christian literature, at any rate in the Christian Platonists, a like rejection of propitiation is to be found; the corollary, their rationalisation of the wrath of God, is well-known. Philo had classified Jewish sacrifices into sacrifices of worship and thanksgiving, sacrifices of communion and sacrifices for sin³. Origen explicitly distinguishes types of sacrifice along similar lines⁴. Lengthy discussion of the application of this classification to Patristic texts is impossible here; my case is stated in more detail elsewhere⁵. Broadly speaking, we may state that, while Christians offered sacrifices of worship and thanksgiving in accordance with their spiritual concept of God, sacrifices for sin were for them fulfilled and annulled by the sacrifice of Christ. This was often assumed to have been a propitiatory sacrifice, though not always, and particularly not by the Christian Platonists who, like the Neoplatonists, found such sacrifices inconsistent with their concept of God.

The basic concern of Neoplatonist and Christian writers was to justify their cult practices as suitable sacrifices for God as they conceived him. The similarity of their conclusions may be seen in the following passage, quoted from Porphyry by Augustine: "For God indeed, being the Father of all, is in need of nothing; but for us it is good to adore him by means of justice, charity and other virtues, and thus to make life itself a prayer to him, by inquiring into and imitating his nature. For inquiring purifies us, and imitation deifies us, by moving us nearer to him"⁶. The passage could well have been written by a Christian, particularly an Origenist who believed that God was in need of nothing except the salvation of mankind.

¹ See Letter to Anebo 4,5 and De Abstinencia II 24.

² Op. cit. V 6.

³ De Victimis 4.

⁴ See the Homilies on Leviticus.

⁵ Loc. cit.

⁶ De Civitate Dei XIX 23.

The Priesthood of Christ in Tertullian and St. Cyprian

R. L. ZELL, Milwaukee

The purpose of this communication is to present some evidence for the view that in North Africa in the first half of the third century A. D. there was a marked increase in the use of Old Testament Levitical thought-patterns and terminology in regard to the notion of Christ as priest. We will give now some of the key words and Scriptural passages which form the background to this interpretation. Also, we will see how these relate to the Christian ministry.

First, there is the passage in Apoc. 1, 13, where the risen Jesus appears, most probably, in the garb of the Aaronic High Priest: *καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνηῶν δμοιον νῖδὸν ἀνθρώπου, ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσᾶν.*

In this passage the 'one like a son of man', namely, the risen Jesus, is clothed with a *ποδήρης*, the *podaris* of the Old Latin and Vulgate. This was the long robe worn by the High Priest and other dignitaries¹. The girdle also formed part of the High Priest's dress². Josephus tells us his girdle was embroidered with gold thread³.

Justin Martyr indirectly relates the *ποδήρης* to Christ the eternal priest when he says: "Moreover, the requirement that the twelve bells be attached to the *ποδήρης* of the high priest, was a symbol of the twelve apostles who depend on the power of Christ, the eternal priest . . ." ⁴ Irenaeus quotes the passage from Apoc 1, 12-17, referring it to the Lord's priesthood and the future coming of His kingdom; and he connects the 'poderis' with Christ's

¹ *ποδήρης*: Hatch and Redpath, Concordance to the Septuagint, list twelve occurrences of this word, representing five different Hebrew words. Ex 28, 4, for example mentions *ποδήρης*, *χιτῶνα*, *κίδαρις*, *ζώνη*. Two of these Aaronic vestments appear in Apoc 1, 13. Cf. Ex 29, 5 (*ποδήρης*); Ex 29, 6 (*μίτρα*). In these Exodus passages, the word represents the Hebrew *מִצְנֵף*. In Zech 3, 3-6, the word for *ποδήρης* is *תִּשְׁבָּרֶת* signifying costly, festive clothes.

² *ζώνη* (Heb. *טַבַּרְטָן*). Cf. Ex 28, 4, 39; 39, 29; Lev 8, 7; 16, 4, for high priest's girdle.

³ Jewish Antiquities, III 7, 4 (edit. Loeb, Josephus IV, 390, edited by Thackeray). Cf. *ibid*, III 7, 2 (Loeb, IV, 388). The passage in Dan 10, 5 might be in the background of Apoc 1, 13, but we notice the absence of both *ποδήρης* and *ζώνη* in the LXX.

⁴ Dialogue 42, 1 (Otto, I. II, 136-137). Cf. *ibid*, 96, 1 (I. II, 332-333), for another reference to Christ as eternal priest.

priesthood¹. Indeed, Hippolytus relates the 'poderis' to the Incarnation of the Logos².

Next, we turn to the main considerations of this paper; and we begin with Tertullian. For in *Adv. Marc.* Tertullian is dealing with prophecies about Jesus as Messiah. In the background we can picture the arguments going on with Jewish theologians over the person and function of Jesus. Tertullian, in the place we will now discuss, quotes from Zech 3, 3–5, in an Old Latin version differing from any known one. Here is the passage:

Sic et apud Zachariam in persona Iesu, immo et in ipso nominis sacramento, verus summus sacerdos patris, Christus Iesus, duplici habitu in duos adventus deliniatur, primo sordidus indutus, id est carnis passibilis et mortalis indignitate, cum et diabolus adversabatur ei, auctor scilicet Iudae traditoris, ne dicam etiam post baptisma temptator, dehinc despoliatus pristinas sordes et exornatus podere et mitra et cidari munda, id est secundi adventus gloria et honore³.

This same passage, with minor variations⁴, occurs in *Adv. Iud.* 14. The compiler of this section follows *Adv. Marc.* III quite closely here; but he has an interesting addition to the text before he again picks up *Adv. Marc.* Indeed, after mentioning the priestly vestments with which Christ will be garbed in His second Advent, *Adv. Iud.* goes on to associate these with the Lord's resurrection.

Nec poteritis eum Iosedech filium dicere, quia nulla omnino veste sordida, sed semper sacerdotali fuit exornatus nec umquam sacerdotali munere privatus, sed Iesus iste Christus dei patris summus⁵ sacerdos qui primo adventu suo humanae formae et passibilis venit in humilitate usque ad passionem, ipse effectus etiam hostiam per omnia (aeva) pro omnibus nobis qui post resurrectionem suam indutus podere 'sacerdos in aeternum' dei patris nuncupatur.

This reference to Iosedech perhaps also came in *Adv. Marc.* 3. 7. 6, as Kroymann speculated in his edition in the Vienna Corpus⁶. If this is true, the additional material in *Adv. Iud.* 14 may possibly be Tertullian's own work, especially if, in his thinking on the Joshua-Jesus typology, his eyes went ahead to Zech 6, 11, which spoke of Jesus, son of Iosedech, the high priest, whom the Jews could argue actually fulfilled Zech 3, 3–8. Indeed, this additional section continues the idea of the suffering and exaltation of

¹ Irenaeus, *Adv. Haer.* IV 20, 11 (Harvey II, 222). In the same section he also connects the *poderis* with Christ's priesthood. Cf. *ibid.* I 18, 2 (Harvey I, 171).

² Hippolytus, *Antichr.* 4 (GCS Hippolytus I 2, 1897, p. 7).

³ *Adv. Marc.* 3. 7. 6 (CC 1, 517).

⁴ *Adv. Iud.* 14, 7, 8 (CC 2, 1393–1394). Note the variant readings for *verus summus sacerdos patris*. No variant for this is given for the same passage in *Adv. Marc.* 3. 7. 6 (CC 1, 517). Other references to Christ's priesthood in Tertullian are: *ibid.* 4. 35. 7 (CC 1, 640) *Igitur quoniam ipse erat authenticus pontifex dei patris . . .*; *ibid.* 5. 9. 9 (CC 1, 690) *An in Christum conveniet ordo Melchisedec, quoniam quidem Christus, proprius et legitimus dei antistes, praepositi sacerdotii pontifex tum in nationibus constitutus . . .*

⁵ *Patris summi* TPNFR.

⁶ CC 1, 517, footnote to line 26: "'enim' non satis apte hic poni videtur; aptius certe in loco gemello, quippe ubi antecedit aliqua de Iosedech sacerdote, quae an hic interciderint suo iure dubitat Eng(elbrecht)."

the Messiah, and links it with Christ, who has His priestly investiture after the resurrection. But the use of 'hostia' in reference to Christ does not appear to be in Tertullian's undisputed writings (cf. *Apol.* 30, 5, 6; *De Orat.* 28, 3; *Adv. Iud.* 5, 5).

If we consider only the sections common to *Adv. Marc.* and *Adv. Iud.* we have this picture of Christ as priest. Christ is drawn as the true high priest of the Father. Associated with His second coming is His investiture with the priestly raiment of the Aaronic order. He is clothed with the *poderis*, *mitra*, and *cidaris*, all being Levitical vestments. Already we have met 'poderis' in *Apoc* 1, 13. Now the words *mitra* and *cidaris* call for some explanation.

Mitra, occurring thirteen times in the LXX (Hatch and Redpath's *Concordance*), most frequently translates the Hebrew מִצְנֶפֶת. The word refers to the linen turban worn chiefly by the High Priest¹, but also by royalty². Interestingly enough, the LXX of Zech 3, 6 does not use *mitra* here, but *κίδαρις*. This latter vestment is a translation of מִצְנֶפֶת, meaning turban, worn by the high priest, as we gather from this Zechariah passage. Rulers also wore it³, and women, too⁴. In the LXX, *κίδαρις* is used about fourteen times, many referring to an Aaronic vestment, taking its name from the verb מִצָּ, meaning 'to wrap'. In the majority of cases it is used in relation to the Levitical priesthood⁵.

So, when Tertullian inserts the word 'mitra' into the text of Zechariah⁶, in addition to the 'cidaris' of the LXX, these two words together with 'poderis' make it certain that he wants us to understand Christ the High Priest in the aspect of an Aaronic priest. Christ wears the splendid, festive raiment (*poderis*), the mitre or tiara of the high priest (*mitra*), and the clean turban (*cidaris munda*) which was made of cloths rolled together. He is Aaron, 'par excellence'!⁷

The material added in *Adv. Iud.* 14, only spells out what the section common to *Adv. Marc.* and *Adv. Iud.* says, namely, that Christ is the High

¹ For the high priest's turban, cf. Ex 28, 37; 29, 6; 39, 28 (LXX 36, 36); Lev 16, 4. Also note, Test Levi 8, 2; Lact. Inst. IV 14, 8. See: Thesaurus Linguae Latinae II, 1053-1054, for further references.

² Ezek 21, 26 (Heb 21, 31).

³ Is 23, 3. The LXX has δαδῆμα.

⁴ Is 3, 23. The LXX has a text varying from the Masoretic, but the versions of Aquila and Sym. here read *κίδαρις*.

⁵ The Vulgate of Sixtus V used *cidaris* in five places only: Ex 28, 4; Lev 8, 9; 16, 4, Ezek 21, 26; Zech 3, 5. All except the Ezek. passage refer to the Aaronic priesthood. It uses *poderis* twice, and *mitra* eight times.

⁶ Cf. the critical apparatus to Zech 3, 4 in Septuaginta (ed. J. Ziegler, Göttingen 1943, Vol. XIII, 296). St. Jerome was aware of variant readings: *Pro cidari in Hebraeo legimus SANIPH, quae mitra a plerisque dicitur*. Note, Origenis Hexapla, F. Field, Oxford 1875, Vol II, 1019, on this passage.

⁷ Tertullian still upholds the scriptural teaching that Christ was priest according to the order of Melchizedek. Cf. *Adv. Marc.* 5, 9. 9 and *Adv. Iud.* 2.

Priest of the Father, who underwent the passion in His first coming, but who, after His resurrection is garbed with the *poderis* and named *sacerdos in aeternum* of God the Father.

Here are some other passages which display Levitical overtones.

*Memoria praeceptorum viam orationibus sternit ad caelum; quorum praecipium est, ne prius ascendamus ad altare Dei, quam, si quid discordiae vel offensae cum fratribus contraxerimus, resolvamus. Quale est enim ad pacem Dei accedere sine pace?*¹

We note especially the use of 'ascendamus ad altare Dei' and 'accedere' as terms used in the Levitical cult. Other examples of such terms will be given later when we treat St. Cyprian.

Another example is this one:

Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes (I Cor 14. 15) sacrificamus orationem hostiam Dei propriam et acceptabilem (Heb 13, 15. 16), quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit (Deut 10, 12; Heb 10, 5). Hanc de toto corde devotam, fide pastam, veritate curatam, innocentia intergram, castitate mundam, agape coronatam cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos (Eph 5, 19; Col 3, 16) deducere ad Dei altare debemus omnia nobis a Deo impetraturam?

Still another Levitical idea is expressed by the use of the classical word 'visceratio', meaning a distribution of meat. Tertullian appears to be the only Christian writer to use the word in reference to the immolated flesh which the Jewish priests alone had a right to eat. For Tertullian, it is a symbol of the Eucharist which the Christian family, being a priestly people, all could eat³.

We turn now to the writings of St. Cyprian, wishing that a better edition of his *Testimonia* were available for consultation.

In his *Testimonia* II 13, entitled: "Quod humilis in primo adventu suo veniret", Cyprian uses the same passage from Zech 3 as Tertullian employed, but in a form closer to the LXX. It goes as follows:

Item apud Zachariam: Et ostendit mihi Dominum Iesum sacerdotem illum magnum stantem ante faciem angeli Domini, et diabolus stabat ad dexteram eius adversari ei. Et Iesus erat indutus vestimenta sordida et stabat ante faciem ipsius angeli et respondit et ait ad eos qui stabant ante faciem eius dicens: auferite vestimenta sordida ab eo. Et dixit ad eum: ecce abstuli iniquitates tuas, et induite eum poderem et inponite cidarim munda super caput eius⁴.

Cyprian omits the 'mitram' which Tertullian had in his text; but this in no way alters the Levitical overtones. Yet he does not specifically apply

¹ De Orat. 11, 1 (CC 1, 263). Cf. Mt 5, 23f.; Didache 14, 2.

² De Orat. 28, 3, 4 (CC 1, 273). Here, the *hostia spiritalis* probably includes both the eucharistic elements and the consecratory prayer. Cf. *ibid.*, 19, 1 (CC 1, 267), Apol. 30, 5 (CC 1, 141-142), Adv. Iud. 5, 5, 6 (CC 2, 1351-1352); and note De Ieun. 10, De Idol. 6, Ad Scap. 2, Justin, I Apol. 9, 13, Iren Adv. Haer. IV 14, 3, Athenag. 13, Ep. to Diog. 3, Minuc. 32, 2.

³ Adv. Marc. 3, 7. 7 (CC 1, 157-158). This passage follows directly after the discussion of Zech 3. Cf. Adv. Iud. 14, 9 (CC 2, 1394).

⁴ *Testimonia* II 13 (CSEL 3, 1, 78). This Old Latin version of Cyprian differs but little from the LXX as given by Ziegler (*op. cit.*), but has a number of variations from the Vulgate as edited by Hetzenauer.

this passage to a discussion of the Lord's priesthood, which he dealt with in *Test. I* 17 in relation to the idea of sacrifice. When Cyprian does quote Zech 3, it is under the general heading of the prediction of a humble Messiah. But he does not put this passage in direct relationship with the risen Jesus. He does, however, give us a hint that he conceives of the Lord's priesthood as that of the risen Christ by quoting the passage from Apoc 1, 12–18 in considering the resurrection¹.

If we can, then, take it as established that Cyprian considered the Risen Jesus as glorified High Priest in an Aaronic sense, as his mentor and predecessor, Tertullian, had done, it follows quite logically that he would understand the Christian ministry and Eucharist under Levitical aspects. This is, in fact, what we find him doing.

In the first place, we find that Cyprian places great stress on the Levitical priestly and ceremonial law, especially when it dealt with the qualifications of those who were priests. These qualifications he finds necessary also for the Christian 'sacerdotes'. Here are some examples:

... iam pridem mandatur voce caelesti et Dei lege praescribitur quos et quales oporteat deservire altari et sacrificia divina celebrare².

As examples of what is required of those who "hold the episcopate and administer the priesthood", Cyprian uses the following Old Testament texts:

In Exodo (19, 22) namque ad Moysen Deus loquitur et monet dicens: 'sacerdotes qui accedunt ad Dominum Deum sanctificentur, ne forte derelinquat illos Dominus'. Et iterum: (Ex 30, 20–21) 'et cum accedunt ministrare ad altare sancti, non adducent in se delictum, ne moriantur'. Item in Levitico (21, 17) praecipit Dominus et dicit: 'homo in quo fuerit macula et vitium non accedet offerre dona Deo'.³

Cyprian goes on to counsel the selection only of holy men to be ordained.⁴ Thus, the Christian bishop (*sacerdos*, *antistes*⁵, *praepositus*⁶) is one who 'offers sacrifice(s) to God', and who intercedes for the welfare of the Christian 'synagogue'⁷. In this respect, the *sacerdos* is doing what Christ the High Priest is doing, namely, interceding for us (cf. Heb 7, 25, although Cyprian does not appear to quote this writing). Christ as High Priest "offered up prayers and supplications" to God (Heb 5, 7), a function now of the earthly *sacerdos*. Indeed, Cyprian can refer to the "sacrifice of a profane and unjust priest"⁸. And in the same section of *Ep.* 67, 3, he mentions how the people ought not to associate themselves with the sacrifices of a sinful

¹ *Test. II* 26 (CSEL 3, 1, 93).

² *Ep.* 67, 1 (CSEL 3, 2, 735).

³ *Ibid.*

⁴ *Ep.* 67, 2 (CSEL 3, 2, 736).

⁵ Cf. *Ep.* 21, 3; 67, 2.

⁶ Cf. *Ep.* 67, 3.

⁷ *Ep.* 67, 4.

⁸ *Ep.* 67, 3 (CSEL 3, 2, 737): NB., *Profani et iniusti sacerdotes sacrificio*.

bishop¹. Furthermore, Christian bishops² and deacons are to be chosen in the presence of the people. This is done *ne quis ad altaris ministerium vel ad sacerdotalem locum indignus obreperet*³. Those profanely ordained sin against the altar: *contra altare unum divinum sacrificia foris falso ac sacrilega offerre conati sint . . .*⁴. To support the view that Christian *sacerdotes et ministros qui altari et sacrificiis deserviunt integros adque immaculatos esse*, he quotes from the priestly passages in Leviticus and Exodus⁵.

The Christian clergy have these functions: . . . *quando singuli divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti non nisi altari et sacrificiis deservire et precibus adque orationibus vacare debeant*⁶. Levitical regulations are also the divine basis of why the clergy should do no 'secular' work⁷. Indeed, if a Christian layman causes a cleric to do unclerical work, he suffers the following punishment after his decease: . . . *non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur*. Furthermore, *Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocari*⁸.

Thus Cyprian can employ Levitical terminology in relation not only to the qualifications of the clergy, but also to their selection and ordination. He can use these terms and ideas in referring to the celebration of the Eucharist, even, as we have seen, to a requiem celebration. Thus he says: *Sacrificia pro eis semper ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passionis et dies anniversaria commemoratione celebramus*⁹.

Even with all this Levitical assimilation, it remains true that one reason why Cyprian can appropriate such thoughts, if he were indeed seeking a reason, is that he pictured Christ as the true and faithful high priest who would offer the "new sacrifice" (*Test.* I 16–17). Indeed, the Aaronic imagery would help to explain to opponents how the Christians actually have the authentic Jewish priest in the person of Jesus, who offered the genuinely efficacious sacrifice, fulfilling what the sacrifices of the Old Covenant could not do (*Test.* I 16; II 15). So the Levitical terminology gave Cyprian a tool with which to explain not only how the Christian Church had the true High Priest and Sacrifice, but also how this sacrifice was related to what was done in the Christian Eucharist. This he did by saying that the bishops are 'sacerdotes' who act in Christ's name, and offer that sacrifice which Jesus commanded to be done in His commemoration¹⁰. This same sacrifice which

¹ Ibid. (CSEL 3, 2, 737–738): . . . *nec se ad sacrilege sacerdotis sacrificia miscere*.

² Ep. 67, 4 (CSEL 3, 2, 738): *Coram omni synagoga iubet Deus constitui sacerdotem . . .*

³ Ibid. (CSEL 3, 2, 738–739).

⁴ Ep. 72, 2 (CSEL 3, 2, 776).

⁵ Ibid. (CSEL 3, 2, 777). Note the use of Lev 21, 21 and Ex 19, 22.

⁶ Ep. 1, 1 (CSEL 3, 2, 465).

⁷ Ibid. (CSEL 3, 2, 465–466).

⁸ Ep. 1, 2 (CSEL 3, 2, 466. 467).

⁹ Ep. 39, 3 (CSEL 3, 2, 583).

¹⁰ Ep. 63, 14 (CSEL 3, 2, 713).

Christ offered is offered in the Eucharist, for *passio est enim Domini sacrificium quod offerimus*¹. The earthly 'sacerdos' acts for the Lord who is now in heaven, and is His vicar; indeed, *vice Christi vere fungitur* (*Ep.* 63, 14). That is why Cyprian can say: "Because we make mention of His passion in all the sacrifices, for the Lord's passion is the sacrifice which we offer, we ought to do nothing other than what He did."²

In conclusion, we can say that the interpretation of Zech 3, which is supported by Apoc 1, 13, as used by Tertullian and St. Cyprian, helped both these to explain and expound on the nature of the Christian ministry, and also the Eucharistic celebration, in relation to an Aaronic conception of the High Priesthood of Christ who is now in heaven, but whose 'sacerdotes' act on earth in His name, especially in offering the same sacrifice which He once offered.

¹ *Ep.* 67, 17 (CSEL 3, 2, 714).

² *Ibid.*: *Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus, nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus.*

IX. AUGUSTINIANA

M.-F. BERROUARD

J. CHISHOLM

H. E. J. COWDREY

A. ETCHEGARAY CRUZ

W. GESSEL

J. MORÁN

J. PINTARD

J. RIES

Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage

Evolution de sa pensée

M.-F. BERROUARD O. P., L'Arbresle

En Matth. 5, 32, le Seigneur déclare que celui qui répudie sa femme, *excepta causa fornicationis*, l'expose à devenir adultère¹.

En Matth. 19, 9, il répond à l'interrogation des Pharisiens: «Quiconque répudie sa femme, *nisi ob fornicationem*, et en épouse une autre commet l'adultère».

Comment faut-il comprendre ces deux versets? Quel est le sens du mot *fornicatio*, qui se trouve en l'un et l'autre, mais surtout quelle est la portée de l'exception? La répudiation autorisée en cas de *fornicatio* a-t-elle pour effet de mettre fin au premier mariage et d'en permettre un nouveau ou bien n'aboutit-elle, sans plus, qu'à la simple séparation des deux époux?

S. Augustin nous avertit à maintes reprises qu'il s'agit là d'un problème particulièrement difficile, et lui-même n'a cessé de le tourner et retourner tout au long de son ministère. A la différence en effet des premiers écrivains chrétiens, chez lesquels on ne trouve à glaner que des textes isolés et qui ne dépassent guère quelques lignes, il a laissé sur le sujet un dossier important, dont les pièces présentent cet intérêt supplémentaire de se répartir de 393-394 à 426, à des intervalles réguliers de six à sept ans.

Nous nous proposons seulement ici de parcourir l'ensemble de ses textes, en les prenant dans leur ordre chronologique, pour essayer de mieux suivre le cheminement de sa pensée².

De sermone Domini in monte 1, 14, 39-16, 50

Quand Augustin commente le Sermon sur la montagne, en 393-394, c'est «avec le soin le plus scrupuleux qu'il examine le commandement qui interdit

¹ Sur les différentes lectures de ce verset, connues par Augustin, cf. De coniug. adult. 1, 10, 11; CSEL 41, pp. 358-359.

² Cf. J. Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus I, Freiburg 1929, 318-326; B. Alves Pereira, La doctrine du mariage selon saint Augustin, Paris 1930, 117-148; F. Vogt, Das Ehegesetz Jesu. Eine exegetisch-kanonistische Untersuchung von Mt 19, 3-12; 5, 27-32, Mk 10, 1-12 und Lk 16, 18, Freiburg 1936, 13-29; A. Reuter, Sancti Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii, Rome 1942, 219-257; R. Kuipers, Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage, Augustiniana 9, 1959, 5-11; H. Crouzel, Séparation ou remariage selon les Pères anciens, Gregorianum 47, 1966, 491-492; J. Moingt, Le divorce pour motif d'impudicité (Matthieu 5, 32; 19,9), Recherches de science religieuse 56, 1968, 337-384.

de renvoyer son épouse, hors le cas de fornication¹. De sa longue discussion, qui a beaucoup plus l'allure d'une libre recherche que d'un enseignement, nous ne retiendrons que l'interprétation donnée à Matth. 5, 32.

Pour couper court aux attaques des Manichéens, Augustin commence par affirmer que la loi nouvelle ne contredit pas la loi ancienne, mais lui apporte sa perfection. En effet, argumente-t-il, celui qui a prescrit de donner un billet de divorce à l'épouse qui va être répudiée n'a pas pour autant ordonné son renvoi; tout au contraire, il a cherché par ce moyen à gagner du temps pour permettre au mari de calmer sa colère et de réfléchir, lui offrant ainsi la possibilité de revenir sur sa première décision². Il manifestait donc par cette prescription, pour autant du moins qu'il pouvait se faire comprendre par des hommes au cœur dur, qu'il ne voulait pas la séparation des époux.

Pour confirmer cette volonté, le Seigneur dans l'Evangile n'a permis le renvoi de l'épouse que dans un cas unique, le cas de fornication³, «excluant tous les autres motifs, si graves qu'ils puissent être, et il a même déclaré adultère l'homme qui épouse la femme répudiée: celle-ci en effet, selon l'enseignement de l'Apôtre (Rom. 7, 2-3), ne redevient libre et par conséquent n'a la possibilité de se remarier qu'après la mort de son mari.

Le précepte du Seigneur est repris et expliqué par Paul en 1 Cor. 7, 10-11; Augustin examine donc alors ce texte pour préciser la portée de Matth. 5, 32: «A ceux qui sont mariés, ce n'est pas moi, mais le Seigneur qui ordonne: Que la femme ne se sépare pas de son mari; si elle se sépare, qu'elle demeure sans se remarier ou qu'elle se réconcilie avec son mari, et que le mari ne renvoie pas sa femme». L'Apôtre ne dit rien de plus au sujet du mari; Augustin «croit» cependant que le mari est soumis à la même règle que la femme⁴. En cas de séparation, il n'a donc lui aussi d'autre alternative que de demeurer sans se remarier ou de se réconcilier avec sa femme. Mais il reste entendu que, selon le précepte du Seigneur, il n'a la permission de renvoyer son épouse qu'en cas de fornication. Ainsi, «il n'est pas permis à la femme de se remarier tant que vit le mari dont elle s'est séparée, ni au mari de prendre une autre femme tant que vit celle qu'il a renvoyée»⁵.

¹ Retr. 1, 18, 9 (5); CSEL 36, p. 92.

² La même explication se retrouve dans le Contra Faustum 19, 26; CSEL 25, p. 528.

³ Augustin discute très longuement l'acception de ce mot dans le De serm. Dom. 1, 16, 43-46; il l'entend au sens le plus général: *Ex quo intelligitur quod propter illicitas concupiscentias, non tantum quae in stupris cum alienis viris aut feminis committuntur, sed omnino quaslibet quae animam corpore male utentem a lege Dei aberrare faciunt et perniciose turpiterque corrupti, possit sine crimine et vir uxorem dimittere et uxor virum, quia exceptam facit Dominus causam fornicationis, quam fornicationem . . . generalem et universalem intelligere cogimur*, De serm. Dom. 1, 16, 46; PL 34, 1253.

⁴ *Credo, simili forma, ut si dimiserit non ducat aliam aut reconcilietur uxori*, De serm. Dom. 1, 14, 39; ibid., 1249. Ce *credo*, dont Augustin fait précéder son affirmation, souligne que, s'il nous livre sa conviction, il entend nous signaler en même temps qu'il la présente comme une interprétation personnelle.

⁵ *Nec illi (uxori) nubere conceditur vivo viro a quo recessit, neque huic alteram ducere viva uxore quam dimisit*, De serm. Dom. 1, 14, 39; PL 34, 1249.

Reprenant plus loin dans un nouveau contexte l'examen des deux versets pauliniens, Augustin remarque que l'Apôtre ne mentionne pas le motif qui permet à la femme de se séparer de son mari: elle peut évidemment s'en séparer pour le motif de fornication selon la permission du Seigneur; peut-elle aussi en invoquer d'autres? Mais, répond Augustin, l'Apôtre ne rappelle pas davantage, quand il parle du mari, le motif qui permet à celui-ci de renvoyer sa femme. Il veut donc faire comprendre par ce silence que mari et femme ont les mêmes obligations et les mêmes droits, que les mêmes règles s'appliquent à tous les deux et que, dès lors, les indications données par les Ecritures pour un seul des conjoints sont à égalité valables pour l'autre: «Si donc les normes réglant le droit matrimonial sont à ce point pareilles pour l'homme et pour la femme que l'Apôtre n'a pas dit seulement au sujet de la femme: La femme n'a pas autorité sur son propre corps, mais le mari, mais qu'il a aussi parlé de celui-ci: Pareillement, le mari n'a pas autorité sur son propre corps, mais la femme (1 Cor. 7, 4), donc si les normes sont pareilles, il ne faut pas comprendre que la femme a le droit de renvoyer son mari, si ce n'est pour le motif qui permet au mari de renvoyer sa femme, la fornication»¹.

L'égalité de l'homme et de la femme en face des devoirs et des droits du mariage apparaît donc à Augustin comme un principe, et c'est au nom de ce principe qu'il résout alors les questions qui lui pose l'Ecriture. Aussi les solutions qu'il présente sont-elles exactement les mêmes pour les deux conjoints: pour l'un comme pour l'autre, la fornication est le seul motif qui légitime la séparation²; en cas de fornication de l'un des époux, l'autre a la permission, mais non l'obligation, de le renvoyer³; il ne peut toutefois user de cette permission du Seigneur que s'il est lui-même innocent de ce crime⁴; enfin, si les époux se séparent, ils n'ont tous les deux, celui qui renvoie son conjoint et celui qui est renvoyé, d'autre alternative que de rester sans se remarier ou de se réconcilier⁵.

De diversis quaestionibus LXXXIII, q. 83

On retrouve la même position, justifiée par le même principe, dans la dernière question du *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qui date des

¹ De serm. Dom. 1, 16, 43; *ibid.*, 1251.

² *Sed in hoc evangelii capitulo nihil fortius considerandum est, quam tantum malum esse fornicationis ut cum tanto vinculo sibi coniugia constringantur haec una causa solutionis excepta sit*, De serm. Dom. 1, 16, 50; *ibid.* 1254—1255; cf. 1, 14, 39; 1, 16, 43; *ibid.* 1248; 1251.

³ *Qui dicit: Non licet dimittere uxorem nisi causa fornicationis, cogit relinere uxorem si causa fornicationis non fuerit; si autem fuerit, non cogit dimittere, sed permittit*, De serm. Dom. 1, 16, 43; *ibid.*, 1251.

⁴ *Quapropter quisquis fornicationis causa vult abiicere uxorem prior debet esse a fornicatione purgatus; quod similiter etiam de femina dixerim*, De serm. Dom. 1, 16, 47; *ibid.* 1253.

⁵ De serm. Dom. 1, 14, 39 et 16, 43; *ibid.* 1249; 1251.

mêmes années¹. Augustin n'y parle qu'indirectement de l'indissolubilité; il discute le sens de *fornicatio* en Matth. 5, 32. Au cours de sa discussion, il revient à l'exégèse de 1 Cor. 7, 10-11. Il semble que, dans ces deux versets, l'Apôtre traite uniquement des mariages dans lesquels les deux époux sont chrétiens; il reprend à leur intention le précepte du Seigneur: si une femme s'est séparée de son mari, donc pour le seul motif qui autorise la séparation, elle doit rester sans se remarier ou, si elle ne peut garder la continence, il lui faut se réconcilier avec son mari, que celui-ci se soit amendé ou qu'elle prenne sur elle de le supporter. Au sujet du mari, l'Apôtre se contente d'écrire: *Que le mari ne renvoie pas sa femme*, mais il entend résumer dans la brièveté de cette sentence tout ce qu'il venait de dire concernant l'épouse². Ils sont en effet dans la même situation l'un par rapport à l'autre, et la même règle s'applique à tous les deux³.

De bono coniugali

Le livre date de 401. Augustin semble l'avoir écrit presque tout autant contre les exagérations de Jérôme que contre l'erreur de Jovinien. Ce dernier avait prétendu que «les vierges consacrées n'avaient pas plus de mérite auprès de Dieu que les fidèles vivant dans le mariage»⁴; sa doctrine avait amené quelques religieuses de Rome à renoncer à leur vœu pour se marier et elle continuait à se chuchoter dans la Ville. Le bouillant Jérôme, dans sa réplique, n'avait su exalter la virginité qu'en dépréciant le mariage⁵. La thèse défendue par Augustin pourrait donc se résumer en ces deux propositions: «Le mariage et la fornication ne sont pas deux maux dont le dernier

¹ Mais faut-il considérer cette question comme une sorte de préparation au commentaire du Sermon sur la montagne, ou la regarder au contraire comme l'examen d'une objection soulevée par la lecture du livre?

² *Sequitur (Apostolus) et dicit: Et vir uxorem non dimittat, breviter eandem formam intimans in viro quam praecipiebat in femina*, De diu. quaest. 83, q. 83; PL 40, 100.

³ Dans le Contra Adim. 3, 1-2; CSEL 25, pp. 118-120, rédigé vers 394, Augustin s'efforce de montrer, contre les allégations du Manichéen, qu'il n'y a pas d'opposition entre Gen. 2, 18-24 et Matth. 19, 29; dans la réponse qu'il fait aux Pharisiens au sujet du divorce, en Matth. 19, 3-9, le Seigneur confirme la sentence de l'A. T. et, rendant témoignage à Moïse, il déclare que la répudiation ne fut permise aux Juifs qu'à cause de la dureté de leur cœur. Ce texte de Matthieu est authentique et il ne contredit pas Matth. 19, 29: en effet, bien que le Seigneur ait donné la femme à l'homme, celui-ci doit, s'il le faut, la quitter pour le royaume des cieux, mais cela n'est pas toujours nécessaire (1 Cor. 7, 12). Par conséquent, «celui qui abandonne le royaume des cieux parce qu'il ne veut pas abandonner sa femme incapable de supporter un mari chrétien encourt le blâme du Seigneur, et de même celui qui abandonne sa femme après lui avoir remis un billet de divorce, alors qu'il n'existe aucun motif provenant soit de la fornication soit de la recherche du royaume des cieux, est pareillement blâmé par le Seigneur».

⁴ De peccat. mer. et remis. 3, 7, 13; PL 44, 193.

⁵ Cf. Retr. 2, (22), 48; CSEL 36, p. 157. Jérôme n'est pas nommé sans doute, mais c'est à son livre manifestement qu'Augustin fait allusion.

serait le pire, mais le mariage et la continence sont deux biens dont le second est meilleur que le premier»¹.

Grâce à la controverse donatiste, Augustin a approfondi sa théologie du sacrement; il ne se contente plus dès lors de discuter sur les textes de l'Écriture, il essaie de donner un fondement théologique à leurs prescriptions.

Le mariage est un bien chez tous les peuples, et ce bien consiste chez eux dans la génération des enfants et la fidélité mutuelle des époux. Mais dans le peuple de Dieu, et dès ses origines, ce bien consiste encore dans la sainteté du *sacramentum*². A cette sainteté du sacrement³ se rapporte le mot de l'Apôtre: *Que la femme ne se sépare pas de son mari; si elle se sépare, qu'elle reste sans se remarier ou qu'elle se réconcilie avec son mari, et que le mari ne renvoie pas sa femme* (1 Cor. 7, 10–11)⁴. C'est donc la sainteté du sacrement qui, dans la Cité de Dieu, donne toute sa rigueur à la loi de l'indissolubilité du lien conjugal⁵. Les noces y revêtent en effet un caractère sacré; le mariage ne peut donc être rompu que par la mort de l'un des conjoints et, même si leur union est stérile, les époux ne peuvent se séparer et se remarier dans le but d'avoir des enfants⁶. La femme répudiée pour cause d'adultère et qui a pu être entraînée à cette faute par la continence de son mari ne peut pas, elle non plus, se remarier tant que son mari est vivant⁷.

Augustin explique encore dans son résumé final que, par suite de la sainteté du sacrement, il est interdit à la femme répudiée de se remarier,

¹ De bono coniug. 8, 8; CSEL 41, p. 198.

² *Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti*, De bono coniug. 24, 32; *ibid.*, pp. 226–227.

³ Sur ce *sacramentum nuptiarum*, voir nos remarques dans: L'enseignement de saint Augustin sur le mariage dans le Tract. 9, 2 in Ioannis Evangelium, Augustinus 12, 1967, 94–96.

⁴ De bono coniug. 24, 32; *ibid.*, p. 227.

⁵ Selon le droit païen, au contraire, les époux divorcés peuvent se remarier l'un et l'autre comme ils l'entendent. Si Moïse semble avoir concédé aux Juifs une permission semblable, elle apparaît en réalité «comme un blâme plus que comme une approbation du divorce», De bono coniug. 8, 7; *ibid.*, p. 197.

⁶ *Semel autem initum conubium in civitate dei nostri, ubi etiam ex prima duorum hominum copula quoddam sacramentum nuptiae gerunt, nullo modo potest nisi alicuius eorum morte dissolvi. manet enim vinculum nuptiarum, etiamsi proles, cuius causa initum est, manifesta sterilitate non subsequatur, ita ut iam scientibus coniugibus non se filios habituros separare se tamen vel ipsa causa filiorum atque aliis copulare non liceat. quod si fecerint, cum eis, quibus se copulaverint, adulterium committunt, ipsi autem coniuges manent*, De bono coniug. 15, 17; *ibid.*, 209–210.

⁷ *Cavere debet caritas coniugalis ne, dum sibi quaerit, unde amplius honoretur, coniugi faciat, unde damnetur. qui enim dimittit uxorem suam excepta causa fornicationis facit eam moechari. usque adeo foedus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione inritum fiat, quandoquidem vivente viro et a quo relicta est moechatur, si alteri nupserit, et ille huius mali causa est qui reliquit*, De bono coniug. 7, 6; *ibid.* p. 196. Augustin corrige donc ce qu'il avait écrit dans le De serm. Dom. 1, 16, 48; PL 34, 1253; il n'a plus d'incertitude à ce sujet.

même pour avoir des enfants, tant que son mari est encore en vie, et que le lien conjugal n'est brisé que par la mort de l'un des époux, alors même qu'ils ne peuvent pas avoir d'enfants. Il en va, ajoute-t-il, comme du sacrement d'ordination : qu'on ordonne un clerc en vue d'une paroisse à créer, le sacrement d'ordination demeure en lui même si, par la suite, il ne réussit pas à rassembler le peuple pour lequel il avait été ordonné, et de même le sacrement demeure, bien que pour sa condamnation, en celui qui, par sa faute, est démis de sa charge¹.

On aura remarqué que, dans tous ces textes, Augustin ne tire que deux conséquences de son affirmation de la sainteté du sacrement : alors que le bien premier du mariage est la génération des enfants, les époux ne peuvent pourtant pas se séparer pour cette seule raison que leur union demeure stérile ; d'autre part, la femme renvoyée pour cause d'adultère n'a pas la permission de contracter un nouveau mariage.

Que faut-il alors penser de l'homme qui, selon la permission accordée par le Seigneur, a renvoyé légitimement sa femme coupable ? Serait-il en droit de se remarier ? Les principes mis en avant par Augustin devraient valoir également pour les deux sexes. Il penche manifestement vers cette conclusion, mais il demeure impressionné par un silence de l'Écriture et son respect de la Parole de Dieu est si fort qu'il n'ose se prononcer. En effet, tandis que l'Apôtre, parlant au nom du Seigneur, interdit formellement un nouveau mariage à la femme qui se sépare légitimement de son mari, donc pour raison d'adultère, on ne trouve nulle part dans les Écritures pareille défense adressée à l'homme qui répudie sa femme adultère. Augustin avoue donc son embarras quand il aborde ce problème ; il s'agit pour lui d'une difficulté réelle et, tout en affirmant qu'il ne saisit pas comment pourrait être permis au mari ce qui ne l'est pas à la femme, il se refuse à trancher le débat et laisse la question ouverte :

*Miror autem, si, quemadmodum licet dimittere adulteram uxorem, ita licet ea dimissa alteram ducere. Facit enim de hac re sancta scriptura difficile nodum dicente apostolo ex praecepto domini mulierem a viro non debere discedere; quod si discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari: cum recedere utique et manere innupta nisi ab adultero viro non debeat, . . . quomodo autem viro possit esse licentia ducendae alterius, si adulteram reliquerit, cum mulieri non sit nubendi alteri, si adulterum reliquerit, non video?*².

Pour interpréter correctement la suite du texte, il faut donc, me semble-t-il, relever les formules hypothétiques qui s'y trouvent et donner à *siquidem* valeur de restriction réelle :

¹ *Per quam (sanctitatem sacramenti) nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir eius vivit, nec saltem ipsa causa pariendi: quae cum sola sit qua nuptiae fiunt, nec ea re non subsequente propter quam fiunt solvitur vinculum nuptiale nisi coniugis morte. quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento domini semel imposito non carebit, quamvis ad iudicium permanente, De bono coniug. 24, 32; CSEL 41, p. 227.*

² De bono coniug. 7, 7; *ibid.*, p. 196.

Quae si ita sunt, tantum valet illud sociale vinculum coniugum, ut, cum causa procreandi conligetur, nec ipsa causa procreandi solvatur... et utique relicta adultera vel relicto adultero possent plures nasci homines, si vel illa alteri nuberet vel ille alteram duceret. quod tamen si non licet, sicut divina regula praescribere videtur, quem non faciat intentum, quid sibi velit tanta firmitas vinculi coniugalis? quod nequaquam puto tantum valere potuisse, nisi alicuius rei maioris ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhiberetur, quod deserentibus hominibus atque id dissolvere cupientibus inconcussum illis maneret ad poenam, si quidem interveniente divortio non aboletur illa confoederatio nuptialis, ita ut sibi coniuges sint etiam separati, cum illis autem adulterium committant, quibus fuerint etiam post suum divortium copulati, vel illa viro vel ille mulieri. nec tamen nisi in civitate dei nostri, in monte sancto eius talis est causa cum uxore¹.

Il importe cependant de le souligner, la question porte uniquement sur la possibilité qu'a le mari innocent de se remarier après avoir renvoyé sa femme adultère. En effet, si lui-même est renvoyé, c'est-à-dire s'il est coupable, car, selon le précepte du Seigneur, il ne peut être renvoyé que pour motif de fornication, il est évident qu'il n'a pas la permission de prendre une nouvelle épouse: «La divine Ecriture reconnaît une telle valeur au pacte conjugal qu'elle interdit à la femme renvoyée par son mari d'en épouser un autre tant que son mari est vivant, et au mari renvoyé par sa femme d'en épouser une autre à moins que cette femme ne soit morte»².

In Iohannis Evangelium tractatus 9, 2

Le *tractatus* 9 a été prêché les dernières semaines avant Pâques 407³. Ce sermon, le second qu'Augustin consacre au récit des noces de Cana, a pour but d'expliquer le symbolisme des faits, mais il commence par souligner la signification que Jésus a entendu donner à sa présence aux noces: c'est le passage qui concerne notre propos.

En assistant à ces noces, affirme le prédicateur, le Seigneur a eu l'intention de confirmer que le mariage était d'institution divine. Il s'opposait ainsi par avance à ceux qui devaient un jour interdire le mariage, le considérant comme un mal et le déclarant œuvre du diable. Par cette erreur, les Manichéens, — ce sont eux qui sont visés ici, sans être nommés, — se mettent en

¹ De bono coniug., 7, 7; *ibid.*, pp. 196—197.

² *Cuius (coniugii) confoederationem ita divina scriptura commendat, ut nec dimissae a viro nubere liceat alteri, quamdiu vir eius vivit, nec dimisso ab uxore liceat alteram ducere, nisi mortua fuerit, quae recessit, De bono coniug. 3, 3; ibid. p. 190. In sacramento (adlinditur) ut coniugium non separetur et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri coniungatur, De Gen. ad litt. 9, 7; CSEL 28, p. 276. Dans le même sens, le concile de Carthage de 407 édicta le canon suivant: Placuit ut, secundum evangelicam et apostolicam disciplinam, neque dimissus ab uxore neque dimissa a marito alteri coniungatur, sed ita maneant aut sibiimet reconcilientur, PL 67, 215.*

³ Pour l'établissement de cette date, voir Homélies sur l'Evangile de saint Jean I—XVI, Paris 1969, (Bibliothèque augustinienne 71) 34—36. et surtout La date des Tractatus I—LIV in Iohannis Evangelium de saint Augustin, à paraître dans Recherches augustiniennes 7.

contradiction avec la doctrine de l'Évangile: le Seigneur a répondu en effet aux Pharisiens qui l'interrogeaient que le mari n'a pas le droit de renvoyer sa femme, sauf en cas de fornication, et il a prononcé alors la sentence: *Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer* (Matth. 19, 6). Aussi ceux qui sont parfaitement instruits dans la foi catholique savent que c'est Dieu qui a établi le mariage et que, comme l'union conjugale vient de Dieu, ainsi la séparation vient du diable.

Et pourtant à ce principe le Seigneur a fait une exception: il a permis au mari de renvoyer sa femme en cas de fornication. Les Manichéens ne vont-ils pas trouver dans cette permission une justification à leur enseignement? Comment le Seigneur peut-il sans se contredire affirmer que le mariage a été institué par Dieu et donner en même temps au mari la possibilité de se séparer de sa femme adultère? A cette objection Augustin répond: «Mais s'il est permis de renvoyer son épouse pour cause de fornication, c'est qu'elle-même, la première, a refusé d'être épouse en ne gardant pas la fidélité conjugale qu'elle devait à son mari»¹.

Tout le passage a pour but de manifester contre les Manichéens que le mariage est un bien d'institution divine: c'est cette vérité que le Seigneur a voulu confirmer en acceptant d'aller à ces noces auxquelles il fut invité: c'est encore le sens de sa réponse aux Pharisiens et c'est l'enseignement de la foi catholique.

«La phrase qui fait difficulté se présente au terme du développement qui oppose à la condamnation du mariage par les Manichéens la réponse du Seigneur dans l'Évangile: bien loin de tenir l'état conjugal pour mauvais, le Christ a interdit aux époux de se séparer, affirmant que Dieu était l'auteur de leur union. Par exception il a néanmoins permis le renvoi de la femme adultère. Mais, explique Augustin, si la séparation est possible en ce cas, c'est qu'elle-même, la première, a refusé de se comporter comme une épouse en ne gardant pas la fidélité qu'elle devait à son mari; celui-ci, en la renvoyant, ne fait en somme que sanctionner son attitude puisqu'à son tour il ne la traite plus comme une épouse. Augustin n'en dit pas davantage. Il considère uniquement le renvoi qui peut punir la femme adultère; il essaie, comme il peut, de justifier cette exception et de prouver que, dans la pensée du Seigneur, elle n'implique aucune condamnation de l'état conjugal.

Déduire de ces quelques phrases qu'il semble y enseigner la possibilité pour l'homme de conclure un nouveau mariage après la répudiation légitime de sa femme coupable serait manifestement forcer son texte et dépasser sa pensée: il entend montrer seulement qu'il n'y a pas contradiction entre la permission accordée par le Seigneur de renvoyer l'épouse adultère et l'affirmation que le mariage est un bien d'institution divine.

Mais ce serait tout autant forcer son texte que de prétendre qu'il interdit le remariage du mari innocent qui a répudié sa femme adultère.

¹ *Sed propterea in causa fornicationis licet uxorem dimittere, quia ipsa esse uxor prior noluit, quae fidem coniugalem marito non servavit*, In Io. Ev. tr. 9, 2; PL 35, 1459.

En réalité, il n'envisage dans ce sermon que le problème du renvoi: il ne se prononce pas sur la situation qui sera par la suite celle du mari et sur la possibilité qu'a celui-ci de contracter une nouvelle union. Son silence ne me paraît pas moins significatif¹ et d'autant plus significatif même que l'explication présentée est faible, embarrassée et fort peu convaincante. Il aurait suffi par contre au prédicateur d'affirmer que, dans la pensée du Seigneur, les liens conjugaux avaient une telle force qu'ils n'étaient d'aucune manière rompus par la séparation et que, même après le renvoi légitime de sa femme adultère, le mari n'avait pas la possibilité de se remarier. Il tenait là le meilleur argument qu'il pouvait opposer à l'objection manichéenne. Cette réponse était toute simple; il ne l'a pas faite. Un tel silence, dans ce contexte, me paraît signifier l'hésitation du théologien qui se refuse à prêcher devant les fidèles ce dont il n'a pas la certitude.

De fide et operibus 19, 35

Six ans plus tard, en 413, le texte du *De fide et operibus* trahit la même perplexité et la même indécision. L'origine de ce livre s'enveloppe pour nous de pas mal d'obscurité. Des laïques avaient consulté Augustin sur certains écrits aux opinions étranges, qu'ils lui avaient envoyés². On y soutenait qu'il fallait admettre indistinctement au bain de la régénération tous les candidats, même ceux dont la conduite était scandaleuse et qui déclaraient leur intention d'y persévérer³; c'était seulement après leur baptême qu'on devait les instruire de la morale et leur enseigner à réformer leurs mœurs; s'ils refusaient alors d'obéir et s'obstinaient jusqu'à la fin dans leur vie mauvaise, ils n'en seraient pas moins sauvés grâce à la foi chrétienne, comme à travers ce feu dont parle l'Apôtre (1 Cor. 3, 12-15). Les tenants de cette opinion semblent s'être émus de voir qu'on refusait au baptême des hommes qui avaient renvoyé leur femme et en avaient épousé une autre ou des femmes qui avaient renvoyé leur mari et en avaient épousé un autre. Poussés par une pitié humaine, mais ne pouvant pas nier, d'autre part, face au témoignage du Seigneur, que de telles unions étaient des adultères et non des mariages, ils en concluaient qu'il fallait admettre tous les pécheurs au baptême, sans rien exiger d'eux, pour qu'ils puissent échapper par le moyen de cette régénération au malheur éternel⁴.

Augustin dénonce avec vigueur dans son livre et cette manière de faire et les erreurs qui prétendaient la justifier; il affirme, sans aucune ambiguïté,

¹ Nous nous sommes permis de reproduire ici avec de légères modifications quelques paragraphes de notre article: L'enseignement de saint Augustin sur le mariage dans le Tract. 9, 2 in Ioannis Euangelium, Augustinus 12, 1967, pp. 90-91.

² Cf. Retr. 2 (38), 64; CSEL 36, p. 177.

³ De fide et oper. 1, 1; CSEL 41, pp. 35-36.

⁴ De fide et oper. 1, 2; ibid., pp. 36-37.

qu'on ne peut absolument pas admettre au sacrement de baptême celui qui vit en état d'adultère et ne veut pas y mettre fin¹. Son hésitation devant le problème qui nous occupe n'en est que plus remarquable. Il faut distinguer, dit-il, c'est trop évident, le cas de l'homme qui s'est remarié après avoir renvoyé sa femme coupable et le cas de celui qui en a fait autant sans pouvoir invoquer le même motif. Jugeant de la situation de ces candidats au baptême en fonction de la vie chrétienne qu'ils auront à mener ensuite, il n'ose pas se prononcer au sujet du premier; il ne sait dans quelle catégorie le ranger: sur ce point, en effet, l'obscurité des Ecritures est telle que même une erreur en cette matière lui semble excusable: «Les textes divins eux-mêmes s'expriment d'une manière tellement obscure sur la question de savoir si celui qui est autorisé sans aucun doute à renvoyer sa femme adultère doit être cependant tenu lui aussi pour adultère au cas où il épouse une autre femme que, à mon avis, l'erreur sur ce point est pardonnable»².

Le doute par conséquent subsiste et, manquant d'éléments, Augustin ne se sent pas le droit de le trancher. Mais alors quelle solution adopter en face de ceux qui se présentent au baptême dans une telle situation? Si le candidat est engagé dans une union qui, de toute évidence, est irrégulière, il faut interdire le baptême à moins qu'il ne se corrige par un changement de sa volonté et la pénitence; quand il y a doute, et c'est le cas, par exemple, du remariage après renvoi de l'épouse adultère, il faut tout faire pour empêcher une union dans des conditions aussi ambiguës; par contre, si les candidats avaient déjà contracté un tel mariage, Augustin, tout en hésitant faute de certitude, incline à penser qu'il faudrait les admettre au baptême³.

De nuptiis et concupiscentia 1, 10, 11

Au début de 419, dans le livre I du *De nuptiis et concupiscentia*, Augustin paraît avoir arrêté sa position. Le mariage se recommande aux chrétiens, non seulement par sa fécondité et sa fidélité, mais encore par un certain *sacramentum*, qui fait participer les fidèles unis par le mariage à l'union du Christ et de l'Eglise. Aussi, parce que cette union du Christ et de l'Eglise demeure éternellement, le sacrement a pour premier et principal effet que «l'homme et la femme, liés par le mariage, doivent demeurer inséparable-

¹ De fide et oper. 19, 34; *ibid.*, pp. 79-80.

² *Et in ipsis divinis sententiis ita obscurum est, utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur, si alteram duxerit, ut, quantum existimo, venialiter ibi quisque fallatur*, De fide et oper. 19, 35; *ibid.*, p. 81.

³ *Quae autem dubia (inpudicitiae crimina), omni modo conandum est, ne fiant tales coniunctiones. quis enim opus est in tantum discrimen ambiguitatis caput mittere? si autem factae fuerint, nescio utrum hi, qui fecerint, similiter ad baptismum non debere videantur admitti*, De fide et oper. 19, 35; *ibid.*, p. 81.

ment unis tout le temps de leur vie et qu'il n'est permis à aucun des époux de se séparer de l'autre, sauf pour motif de fornication¹.

Même en ce cas, s'ils se séparent, il leur est interdit de se remarier, sous peine d'être coupables d'adultère, non pas selon les lois de ce siècle, mais selon la loi de l'Évangile. Il ne semble pas pourtant qu'Augustin soit parvenu à cette affirmation par un nouvel examen des textes scripturaires, mais plutôt par une réflexion théologique plus poussée sur le sacrement. Le sacrement des noces, explique-t-il en effet, établit en chacun des époux par rapport à son conjoint une certaine réalité mystérieuse que ni la séparation ni l'adultère ne saurait enlever et qui ne disparaît que par la mort de l'un d'entre eux. Ce *quiddam coniugale* est analogue au *sacramentum fidei*, qui subsiste dans l'apostat même après la perte de la foi, mais qui, lui, demeure à jamais, parce que le Christ auquel l'âme s'unit pour ainsi dire par le baptême est un époux immortel².

De adulterinis coniugiis

En 419–420, Augustin compose le livre I du *De adulterinis coniugiis* pour répondre à une consultation écrite de l'évêque Pollentius. Celui-ci prétendait, en s'appuyant sur le texte de 1 Cor., 7, 10–11, que la femme pouvait se séparer de son mari, non seulement en cas d'adultère de la part de celui-ci, mais encore dès que la vie conjugale lui paraissait trop lourde; cependant, il ne lui était permis de se remarier que dans le premier cas.

Pollentius y faisant allusion dans son livret, Augustin le renvoie, dès le début, à son commentaire, déjà ancien, du Sermon sur la montagne comme contenant l'exposé de son point de vue. Seule, la fornication de l'un des époux autorise leur séparation³. Mais, s'ils se séparent, ils n'ont pas le droit ensuite de contracter un nouveau mariage. L'Apôtre l'interdit formellement à la femme qui se sépare de son mari pour le seul motif permis⁴. Le texte de Matth. 19, 9 ne donne pas plus de droit au mari qui se sépare de sa femme

¹ *Quoniam sane non tantum fecunditas, cuius fructus in prole est, nec tantum pudicitia, cuius vinculum est fides, verum etiam quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus coniugatis — unde dicit apostolus: 'viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit ecclesiam' (Ephes. 5, 25) — huius procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina conubio copulati quamdiu vivunt inseparabiliter perseverent nec liceat excepta causa fornicationis a coniuge coniugem dirimi. hoc enim custoditur in Christo et ecclesia, ut vivens cum vivente in aeternum nullo divortio separetur, De nupt. et conc. 1, 10, 11; CSEL 42, pp. 222–223.*

² *Ita manet inter viventes quiddam coniugale, quod nec separatio nec cum altero copulatio possit auferre. manet autem ad noxam criminis, non ad vinculum foederis, sicut apostata anima velut de coniugio Christi recedens etiam fide perdit sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit, De nupt. et conc. 1, 10, 11; ibid., p. 223. Augustin répète plus loin cette loi générale: Sacramentum . . . nec separati et adulteri amittunt, 1, 17, 19; ibid., p. 231.*

³ Augustin répète inlassablement cette affirmation dans le début de son livre: *De adult. coniug.* 1, 1, 1; 2, 2; 3, 2; 3, 3; 5, 5; 6, 6; 7, 7; CSEL 41, pp. 347–354.

⁴ *De adult. coniug.* 1, 7, 7; ibid., pp. 353–354.

adultère: l'interpréter en sens contraire reviendrait à soutenir l'inégalité, sur ce point, de la situation du mari et de la femme, ce qui est exclu par 1 Cor. 7, 4: «Si la norme est égale pour les deux conjoints, ils sont adultères l'un et l'autre en se remariant, même si c'est la fornication de l'un ou de l'autre qui les a séparés. Or, qu'en cette matière la norme soit égale pour l'homme et pour la femme, l'Apôtre le montre dans ce passage qu'il faut souvent rappeler: après avoir dit: *La femme n'a pas autorité sur son propre corps, mais son mari*, il ajoute: *Pareillement, le mari n'a pas autorité sur son propre corps, mais sa femme*»¹.

Cependant, Pollentius insistait: Pourquoi le Seigneur a-t-il inséré dans son commandement la clause de fornication, au lieu de formuler une loi générale qui aurait été plus claire: Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre devient adultère? Augustin lui répond, non sans un certain embarras, qu'il n'a voulu mentionner que la plus grave des deux fautes, l'adultère commis en renvoyant une femme innocente pour en épouser une autre. Il ne s'ensuit pas, dès lors, que celui qui renvoie sa femme infidèle et en épouse une autre ne commet pas d'adultère; tous les deux sont adultères, mais le péché du premier est plus grave². La difficulté qui provient du silence de Matthieu est levée du reste par les affirmations sans équivoque qui se lisent chez les autres Evangélistes: il est écrit en effet dans l'Evangile de Marc 10, 11-12: *Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère à l'égard de la première et, si la femme renvoie son mari et en épouse un autre, elle est adultère*, et dans l'Evangile de Luc 16, 18: *Tout homme qui renvoie sa femme et en épouse une autre est adultère, et celui qui épouse la femme renvoyée par son mari est aussi adultère*³. Augustin supprime donc la difficulté du texte de Matthieu en le réduisant à n'exprimer, comme il le dit, qu'une partie du problème pour faire comprendre le tout, qui est mis en lumière par les autres Synoptiques. On aura beau tourner et retourner le verset si obscur du premier, il expose sans aucun doute possible la même doctrine que les deux autres: «Il est d'accord avec les autres Evangélistes pour nous dire, non pas que celui qui renvoie sa femme et en épouse une autre est adultère s'il la renvoie hors le cas de fornication et qu'il ne l'est pas s'il la renvoie pour motif de fornication, mais que tout homme qui renvoie sa femme et en épouse une autre est incontestablement adultère»⁴.

¹ *At si per forma est in utroque, uterque moechatur, si se alteri iunxerit, etiam cum se a fornicante disiunxerit. parem vero esse formam in hac causa viri atque mulieris, ibi ostendit apostolus — quod saepe commemorandum est — ubi, cum dixisset: 'uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir', adiecit atque ait: 'similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier', De adult. coniug. 1, 8, 8; ibid., p. 355. Dans son livre II, Augustin s'élève violemment contre les prétentions de l'homme qui ne veut pas être soumis dans le mariage aux mêmes lois que sa femme, cf. 2, 8, 7; ibid., pp. 388-390.*

² De adult. coniug. 1, 9; ibid., pp. 355-357.

³ De adult. coniug. 1, 9, 10; ibid., pp. 357-358.

⁴ *Ac per hoc, quoniam fas non est, ut evangelistas quamvis diversis verbis de una re loquentes ab uno sensu eademque sententia dissentire dicamus, restat, ut Matthaeum intellegamus a parte*

Il faut noter, cependant, l'aveu qu'Augustin croit devoir ajouter en conclusion de sa réponse: «Alors que j'ai ainsi, selon ma capacité, examiné et discuté ces points, je n'ignore pas que la question du mariage est fort obscure et fort compliquée, et je n'ose pas avancer que j'en ai résolu toutes les difficultés, pas plus dans cet ouvrage que dans un autre, ni que je pourrai jamais les résoudre un jour, si l'on me presse de le faire»¹.

Pollentius ayant exposé dans des additions à son livret que l'adultère était comme la mort et mettait fin au pacte conjugal², Augustin doit lui répondre par un second livre. Seule, la mort physique de l'un des conjoints permet à l'autre de se remarier. Comme le sacrement de la régénération demeure dans l'excommunié, le lien du pacte conjugal subsiste dans les époux tant qu'ils sont en vie l'un et l'autre, et ni l'un ni l'autre n'a alors le droit de contracter une nouvelle union, même après renvoi du conjoint adultère: «Selon la parole de l'Apôtre: *La femme est liée tant que son mari est vivant* (1 Cor. 7, 39), c'est-à-dire, pour parler plus clairement, tant que son mari vit corporellement. De par la même loi, le mari est donc lié tant que sa femme vit corporellement. Dès lors, s'il veut renvoyer sa femme adultère, qu'il n'en épouse pas une autre pour ne pas commettre lui-même la faute dont il l'accuse. Pareillement, si la femme renvoie son mari adultère, qu'elle ne se remarie pas avec un autre, car elle est liée tant que son mari est vivant et elle n'est rendue libre qu'à sa mort, de telle sorte qu'alors elle n'est pas adultère si elle contracte un nouveau mariage»³.

Cette permanence du lien conjugal explique encore que le conjoint renvoyé, quoique innocent, devient adultère s'il se remarie⁴, et que le désir même d'avoir des enfants n'autorise pas le mari à prendre une autre femme après avoir renvoyé sa femme coupable⁵.

Augustin résume ainsi son enseignement: «La femme reste liée tant que son mari est vivant, qu'il soit chaste ou adultère, et elle-même devient adultère si elle en épouse un autre; pareillement, le mari reste lié tant que sa femme est vivante, qu'elle soit chaste ou adultère, et lui-même devient adultère s'il en épouse une autre»⁶. «Par rapport au lien conjugal, la condi-

totum significare voluisse, eandem tamen tenuisse sententiam, ut dimittens uxorem et alteram ducens non quidam moechetur, id est qui per fornicationem dimiserit, quidam vero non moechetur, id est qui propter fornicationem dimiserit sed omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechari minime dubietur, De adult. coniug. 1, 11, 12; ibid., pp. 360-361; cf. 1, 12, 13; 22, 28; ibid., pp. 361; 376.

¹ *His ita pro meo modulo pertractatis atque discussis quaestionem tamen de coniugiis obscurissimam et implicatissimam esse non nescio. nec audeo profiteri omnes sinus eius vel in hoc opere vel in alio me adhuc explicasse vel iam posse, si urgear, explicare, De adult. coniug. 1, 25, 32; ibid., p. 379.*

² De adult. coniug. 2, 2, 2; ibid., pp. 383-384.

³ De adult. coniug. 2, 5, 4; ibid., p. 387.

⁴ De adult. coniug. 2, 10, 10; ibid., pp. 393-394.

⁵ De adult. coniug. 2, 11, 11; ibid., pp. 394-395.

⁶ *Mulier alligata, quamdiu sive moechus sive castus vir eius vivit, moechatur, si alteri nupserit, et vir alligatus quamdiu sive moecha sive casta uxor eius vivit, moechatur, si alteram*

tion de l'homme est identique à celle de la femme, et c'est pourquoi, de même que la femme sera appelée adultère si, du vivant de son mari, elle devient l'épouse d'un autre homme (Rom. 7, 3), de même le mari sera appelé adultère si, du vivant de sa femme, il devient l'époux d'une autre femme. Bien que pèche plus gravement celui qui agit ainsi hors le cas de fornication, tout homme cependant qui aura renvoyé sa femme et en aura épousé une autre est adultère¹.

Retractationes

La révision de ses ouvrages fournit à Augustin la dernière occasion de revenir sur ces difficiles problèmes.

Au sujet de son commentaire du Sermon sur la montagne, il se demande encore une fois comment il faut comprendre cette *fornicatio* pour laquelle il est permis de renvoyer son épouse. Faut-il lui donner un sens général comme dans le Ps. 72, 27? Et serait-ce même à cause d'une fornication de cette sorte que la séparation est permise? Le problème demeure extrêmement obscur et exigerait des investigations nouvelles: «Il faut encore et encore penser à cette question et poursuivre la recherche». Aucune difficulté par contre quand il s'agit de la fornication qui se commet par adultère. Augustin précise néanmoins qu'en ce cas, contrairement à ce qu'il avait écrit précédemment, il est non seulement permis, mais ordonné de renvoyer la femme coupable, à cause de la sentence des Proverbes 18, 22: *Qui garde une épouse adultère est fou et impie*².

Quand il en arrive au *De adulterinis coniugiis*, il constate une fois de plus que la question est très difficile et il avoue avec humilité: «J'ai écrit deux livres sur les mariages adultères, aussi bien que je l'ai pu, en suivant les Ecritures, avec le désir de résoudre cette très difficile question, mais je ne sais si je l'ai fait de manière à dénouer toutes les difficultés. Tout au contraire, je sens que je ne suis pas arrivé à la perfection que réclamait un tel sujet, bien que j'aie mis à nu beaucoup de ses sinuosités; c'est ce dont pourra juger tout lecteur intelligent»³. Augustin ne rétracte rien sans doute de ce qu'il a écrit dans cet ouvrage, il ne signale non plus aucune correction à apporter à son texte, mais, tout en reconnaissant qu'il a dénoué bien des

duxerit . . . ac per hoc non eam (alligationem) solvit nisi mors coniugis non in adulterium corruebat, sed de corpore exeuntis, De adult. coniug. 2, 13, 13; *ibid.*, p. 397.

¹ *Cum enim par forma sit in hoc vinculo viri et uxoris, sicut 'uxor vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro' ita et vir vivente uxore vocabitur adulter, si fuerit cum alia muliere. etsi enim gravior, qui praeter causam fornicationis, omnis tamen qui dimiserit uxorem suam et aliam duxerit moechatur*, De adult. coniug. 2, 19, 20; *ibid.*, p. 407.

² Retr. 1, 18, 9, (6); CSEL 36, pp. 92-93.

³ *Scripti duos libros de coniugiis adulterinis, quantum potui, secundum scripturas cupiens solvere difficillimam quaestionem. quod utrum enodatissime fecerim, nescio; immo vero non me pervenisse ad huius rei perfectionem sentio, quamvis multos sinus eius aperuerim, quod iudicare poterit, quisquis intellegenter legit*, Retr. 2, 83; *ibid.*, p. 196.

difficultés, il nous avoue qu'il a conscience de ne pas les avoir toutes supprimées et il nous demande de ne pas considérer son livre comme définitif, résolvant toutes les questions et terminant toutes les recherches.

Au terme de ces analyses, il est tout d'abord frappant de constater que parmi les textes étudiés, il ne se trouve qu'un sermon, le *tractatus* 9 sur l'Evangile de Jean¹. C'est qu'en ce domaine comme en d'autres il s'agit sans aucun doute pour Augustin, non pas d'un enseignement à distribuer aux fidèles, mais de discussions et de recherches à mener entre doctes sur un sujet particulièrement difficile.

Il est encore plus curieux de remarquer que les versets parallèles de Marc 10, 11-12 et de Luc, 16, 18 n'apparaissent jamais dans ce contexte avant le *De adulterinis coniugiis*². Il est évidemment difficile d'expliquer pareille absence. On peut penser néanmoins qu'Augustin considérerait jusqu'alors sa recherche comme libre: il s'efforçait d'expliquer par eux-mêmes Matth. 5, 32 et 19, 9, il se refusait à affirmer plus que l'Apôtre en 1 Cor. 7, 11. Mais les théories de Pollentius, avec les conséquences pratiques qu'elles devaient entraîner, l'obligèrent à réagir en pasteur et à faire appel à tous les textes de l'Ecriture pour montrer cordialement à cet évêque dans quelles erreurs il se fourvoyait.

Il apparaîtrait enfin que, dans son évolution, la pensée d'Augustin est très loin d'avoir suivi la ligne droite et qu'elle se présente comme beaucoup plus complexe que le laisseraient croire les exposés qu'on en fait d'habitude.

Dans le *De sermone Domini in monte* et le *De diversis quaestionibus* LXXXIII, il s'en tient strictement au texte de l'Ecriture; il affirme l'égalité de l'homme et de la femme en face des lois du mariage; la fornication, entendue au double sens d'adultère et de péché corrupteur, autorise la séparation, mais non un second mariage.

Le *De bono coniugali* marque un approfondissement théologique: Augustin attribue à la sainteté du sacrement la rigueur de l'indissolubilité du mariage chrétien, mais, arrêté par le silence de l'Ecriture, il n'ose se montrer affirmatif quand il s'agit de préciser la conséquence de ce principe par rapport au mari qui a renvoyé sa femme adultère. Son doute persiste dans le *tractatus* 9, 2 et dans le *De fide et operibus*.

¹ On trouve encore une citation de Matth. 19, 9, altérée par Matth. 5, 32, dans l'En. in Ps., 103, ser. 3, 4; PL 37, 1361, et une allusion à Matth. 5, 32 dans l'En. in Ps. 149, 15; ibid., 1959. Mais dans ces deux passages Augustin se contente d'affirmer qu'il n'est pas permis à l'homme de renvoyer sa femme hors le cas de fornication.

² Mlle A.-M. la Bonnardière a eu l'obligeance de me confirmer que Lc., 16, 18 n'est cité, dans toute l'œuvre augustiniennne, que dans le *De adult. coniug.* Dans le *De cons. evangel.* 2, 62, 120-122; PL 34, 1135-1136, Augustin montre que la manière dont Mc. 10, 2-12 raconte la discussion de Jésus avec les Pharisiens au sujet du divorce ne contredit pas le récit de Matth. 19, 3-9; mais il passe totalement sous silence la difficulté majeure soulevée par la différence entre Matth. 19, 9 et Mc. 10, 11-12.

Le *De nuptiis et concupiscentia*, en 419, ne manifeste plus aucune hésitation : les deux époux ont les mêmes droits et les mêmes devoirs ; unis par le mariage, la sainteté du sacrement crée en chacun un certain mode d'être qui ne disparaît qu'avec la mort de l'un d'entre eux. Cette égalité entre les conjoints, Augustin la trouve affirmée dans le texte de 1 Cor. 7, 4, comme l'indique le *De adulterinis coniugiis*. Dans ce dernier ouvrage, pour exclure toute possibilité de remariage après une séparation même légitime, il s'efforce, non sans gêne, de ramener la formule de Matth. 19, 9 aux prescriptions des autres Évangélistes.

Les *Retractationes* reposent, sans lui apporter de réponse, la question du sens à donner à *fornicatio* en Matth. 5, 32 et 19, 9 ; elles marquent un dernier changement, dû encore une fois à un texte scripturaire : Augustin pense qu'en cas d'adultère de la femme la séparation est, non seulement autorisée, mais obligatoire.

Cet aperçu témoigne et de la délicatesse de son respect pour les Écritures et de l'attention minutieuse qu'il a apportée, toute sa vie, à l'examen du problème de l'indissolubilité : ses derniers mots confessent pourtant son insatisfaction devant les résultats de si longues recherches et d'efforts si patients : « Bien que j'aie montré beaucoup de ses sinuosités, j'ai conscience que je ne suis pas arrivé à la perfection que méritait un tel sujet ».

Puissions-nous avoir toujours le même respect pour la Parole de Dieu, le même esprit de recherche et la même humilité¹.

¹ Dans la recension, publiée en *Revue des études augustiniennes* 15, 1969, 353-354 G. Folliet signale avec juste raison qu'aux textes que nous venons d'étudier il faut ajouter ce passage du Sermon 392,2 : *Non vobis licet habere uxores quarum priores mariti vivunt nec vobis, feminae, habere viros licet quorum priores uxores vivunt. Adulterina sunt ista coniugia, non iure fori, sed iure caeli. Nec eam feminam quae per repudium discessit a marito licet vobis ducere vivo marito. Solius fornicationis causa licet uxorem adulteram dimittere, sed illa vivente non licet alteram ducere. Et vobis, feminae, nec illos viros a quibus per repudium discesserunt uxores eorum maritos habere conceditur, non licet: adulteria sunt, non coniugia*, PL 39, 1710. Un juge aussi qualifié que Dom C. Lambot tenait ce sermon pour "indubitablement authentique", *Critique interne et sermons de saint Augustin*, dans *Studia patristica* I, Berlin 1957 (TU 73), 119. Par la netteté de ses affirmations, qui rappellent la position d'Augustin après 419, ce passage confirme l'interprétation donnée plus haut, pp. 297-299, au silence embarrassé du tractatus 9, 2.

En revanche, le deuxième texte allégué par G. Folliet, *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 71 ; CSEL 28, 2, pp. 138-139, ne nous apprend rien sur le problème traité en ces pages. Il cherche uniquement à répondre à la question de savoir si la fornication est elle aussi défendue par le précepte de la Loi qui interdit l'adultère. Matth. 5, 32 est cité dans ce contexte pour montrer que le Seigneur appelle l'adultère fornication, mais Augustin ne se préoccupe pas de fixer le sens du verset.

The Authorship of the Pseudo-Augustinian *Hypomnesticon* against the Pelagians and Celestians

J. E. CHISHOLM, Dublin

Historically, the question of the authorship of *Hypomnesticon* was first raised in 852 when Prudentius, Bishop of Troyes, attacked Johannes Scotus for his teaching on predestination, and severely criticized him for quoting *Hypomnesticon* as a genuine work of St. Augustine in support of his teaching¹. In the long and complicated debate which ensued internal and external arguments both for and against the Augustinian authorship of *Hypomnesticon* were examined, and the upshot was a narrow margin of victory for the negative conclusion, i. e. the denial of Augustine's authorship. No attempt was made in this 9th century debate to go beyond this negative conclusion in search of the real author of *Hypomnesticon*. For such a quest to begin we have to wait until the 17th century.

With the publication in 1673 of the Jesuit Father Garnier's *Marii Mercatoris Sancti Augustini aequalis opera quaecumque extant*², the search for the author of *Hypomnesticon* seriously began. At the beginning of his study Garnier outlined the method of inquiry he proposed to adopt, and explained that it would consist in collecting from *Hypomnesticon* itself all the evidence that could serve to identify the author, the time in which he wrote, and the circumstances. Next, he listed twelve distinctive characteristics of *Hypomnesticon*, and by means of these reached the conclusion that the adversary envisaged in the book was Julian of Eclanum, that the time of composition was between 418 and 420, and that the author was very probably – even certainly – the Roman priest Sixtus, later Pope Sixtus III³.

Thirteen years after Garnier's attempt, i. e. in 1686, the Dominican theologian, Seraphinus Piccinardus, re-examined the question of the authorship of *Hypomnesticon*, and endeavoured to prove that the author was Marius Mercator⁴.

The Maurist editors of the *Opera omnia* of St. Augustine seem to have been unaware of Seraphinus Piccinardus's view when they speculated about the author of *Hypomnesticon*, for they tended towards the same conclusion

¹ Cf. De praedestinatione contra Joannem Scotum (PL 115, 1199 D–1200 A).

² The work was incorporated in Migne's Patrologia Latina in 1846 as Tome 48.

³ Cf. op. cit., PL 48, 579–586.

⁴ Cf. De novitio opere quod inscribitur Praedestinatus auctoris anonymi Semipelagiani, Padua 1686, 77–81.

without making any allusion to the learned Dominican's view. Shortly before the publication of the 10th tome of the *Opera omnia*, i. e. the one containing *Hypomnesticon*, the Maurist editor-in-chief wrote to Louis-Ellies du Pin, and tentatively suggested Marius Mercator as the author of the work. The reaction of du Pin as described in his *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques*, Tome 3 (Paris 1689) shows complete and enthusiastic agreement with the Maurist suggestion¹. However, despite du Pin's enthusiasm, the Maurist presentation of the case for Marius Mercator when they wrote their *Admonitio in Hypomnesticon* was very moderate and reserved. What gave the Maurists pause was the difference in style between *Hypomnesticon* and the known works of Marius Mercator².

Just before the close of the 17th century the Dominican, Natalis Alexander, subjected Garnier's hypothesis concerning Sixtus's authorship of *Hypomnesticon* to a severe criticism in his *Historia Ecclesiastica Veteris Novique Testamenti*, Tomus Quintus³, and at the turn of the century Tillemont in his *Mémoires*, having re-examined Garnier's views, rejected his conclusions⁴.

Between the close of the 17th century and our day no notable advance was made in the quest for the author of *Hypomnesticon*. It is true that a German scholar, Johannes Raab, produced a dissertation on the subject in 1735⁵, but that author's desire to justify the attribution of *Hypomnesticon* to Augustine which occurs in Article XVIII of the Confession of Augsburg was perhaps the reason why he did not fare better. Raab surmised that the author sought was not Augustine of Hippo but Augustine of Aquileia, Primate of Venice from 414 to 422⁶, but unfortunately Raab offered no evidence whatever in support of his hypothesis.

More recent authors referred occasionally to the authorship of *Hypomnesticon*, but though occasional efforts were made to determine the date of composition of the work⁷, no serious attempt was made to continue the search for the author.

Such in very brief outline is the history of the debate concerning the authorship of *Hypomnesticon*. From the debate it becomes quite certain that Augustine could not have been the author of the work. It also becomes

¹ Cf. op. cit., pp. 816–817.

² Cf. Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi operum tomus decimus. Appendix ad tomum decimum operum sancti Augustini. *Admonitio in Hypomnesticon*, Paris 1690, 3: PL 45, 1611.

³ Cf. Lucca edition (1751), pp. 50–51.

⁴ Cf. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, tome 14, Paris 1709, 266.

⁵ The work is entitled *Disquisitio historico-critica de libris Hypognosticon an ab Hincmaro in Augustana Confessione et alibi recte tribuantur divo Augustino episcopo Hippo-nensi*.

⁶ Johannes Albertus Fabricius, *Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis*, tome I, (Florence edition, 1858), 141.

⁷ Dom M. Cappuyns, *Revue Bénédictine* 39, 1927, 226, n. 3; Georges de Plinval, *Pélage*, Lausanne 1943, 372.

clear that no reliable external evidence of a positive kind was ever referred to in the debate, and it seems highly improbable that any such evidence existed. As a consequence it appears that the only way open to investigate the authorship of *Hypomnesticon* is by a study of the criteria provided by the work itself.

My own investigations into the authorship of *Hypomnesticon* were pursued along several different lines¹. Leaving aside the historical approach which I have just outlined, the first of these involved a search for, and an examination of, all the extant manuscripts of *Hypomnesticon*; another required a study of all the Scripture quotations and allusions contained in the book; a third necessitated an inquiry into its doctrinal relationships; and a fourth called for a comparative study of its vocabulary and stylistic features.

So far as the manuscripts were concerned three facts emerged:

a) Approximately 100 manuscripts of *Hypomnesticon* were found to be extant. These ranged from the 8th to the 15th century, and were located in such countries as France, Italy, England, Germany, Austria, Spain, Switzerland, Belgium, Holland, and Czechoslovakia.

b) With two exceptions, the manuscripts of *Hypomnesticon* never allude in the *incipits* or *explicitis* to any author other than Augustine. The two exceptions, viz. Vaticanus Latinus 500 and Vaticanus Latinus 501, give the name of Prosper of Aquitaine.

c) *Hypomnesticon* is frequently found among the writings of Prosper of Aquitaine in the manuscripts, and the divisions of the work are given the name *Responsiones* just as occurs in several of Prosper's works. These facts suggested a possible association between *Hypomnesticon* and Prosper of Aquitaine.

My work on the Scripture quotations and allusions contained in *Hypomnesticon* led me to the Vetus Latina Institut at Beuron in Germany, and there I discovered that several groupings of Scripture texts quoted together in *Hypomnesticon* in connection with particular points of doctrine are to be found also in Prosper of Aquitaine's works in connection with identical points of doctrine, but do not occur in any earlier or contemporary writings. The number and character of these groupings of Scripture texts were such as to impose the conclusion that *Hypomnesticon* was either written by Prosper of Aquitaine or was very closely related to his works.

The doctrinal comparison which I made between *Hypomnesticon* and Prosper of Aquitaine's works proved to be of great and unexpected interest relative to the question of authorship, and strongly supported the conclusion towards which the Scripture comparison pointed.

I next undertook a literary comparison between *Hypomnesticon* and Prosper's works. Various accidental features limited the scope and appli-

¹ See my *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians*, volume I, Fribourg/Sw. 1967, 41 ff.

cability of this approach, but it did add some valuable confirmatory indications in favour of Prosper's authorship of *Hypomnesticon*.

Briefly, the conclusions towards which my work has led me are as follows:

1. A study of the manuscripts of *Hypomnesticon* suggested some association between that book and Prosper of Aquitaine.
2. An investigation among a number of disciples of St. Augustine, including Sixtus, presbyter of Rome and later Pope Sixtus III, Marius Mercator, Quodvultdeus, Paulinus of Milan, Leo the Great, Augustine of Aquileia, and Paulus Orosius led to negative conclusions: no plausible case could be made for their authorship of *Hypomnesticon*.
3. The title and the name of the divisions of *Hypomnesticon* showed possible links with Prosper of Aquitaine's known works.
4. A doctrinal comparison between *Hypomnesticon* and Prosper's works showed such a degree of resemblance as to suggest a relation of special intimacy between them, and indeed to make Prosper's authorship of the book probable.
5. A study of the Scripture quotations common to *Hypomnesticon* and Prosper confirmed in a marked degree the conclusion reached by the doctrinal comparison.
6. A literary comparison based on characteristics of style, taken collectively, seemed to confirm the likelihood of Prosper's authorship of *Hypomnesticon*. A comparative study of the vocabulary, to the extent that its investigation was judged to be practicable, proved to be neutral so far as the question of Prosper's authorship was concerned.
7. A number of possible objections against Prosper's authorship suggested themselves. These were examined, but were not found to be formidable.
8. In the absence of external arguments, caution and reserve are always advisable where the question of identifying the authors of anonymous writings is concerned. However, in the present case there seemed to be adequate grounds for concluding that *Hypomnesticon* was written by Prosper of Aquitaine, and published shortly after St. Augustine's death. The inclusion of Augustine's name in the title of the book was intended, not to make it seem that Augustine was the author, but simply to indicate that the doctrinal content was inspired by his thought.

Pope Anastasius II and St. Augustine's Doctrine of Holy Orders

H. E. J. COWDERY, Oxford

St. Augustine contended with vigour for the validity of holy orders which were conferred outside the unity of the church by a bishop who had himself been duly ordained. Yet it is well known that his position in this matter was by no means fully understood and followed in the western church up to the scholastic period of the twelfth and thirteenth centuries¹. Hence, the long history of re-ordinations; and hence, too, Gratian, in his *Decretum* (c. 1140–41), could still bear witness to the currency of an opinion which was incompatible with it: that the powers of baptizing and of conferring orders are fundamentally different². The long history of divergence upon this point from the great doctor of the west calls for explanation.

In seeking to provide it, the nature of St. Augustine's teaching must be borne in mind. In the anti-Donatist writings, which contain practically all his references to the doctrine of holy orders, his sacramental theology was worked out with the single case of baptism at the centre of the picture³. With it in view, he argued that the sacraments are what they are by Christ's promise and grace alone. Inside the church, unworthy ministers do not harm them, any more than worthy ones add to them; outside the church, schismatic and even heretical ministers do not harm them, either. So long as they are rightly administered, the sacraments are the same wherever they are; there is no breach of their holiness. When he turned to consider orders, St. Augustine simply insisted that, by a parity of argument, what is true of baptism is also true of them. If a clerk comes into the church from schism, his ordination holds good just as does his baptism. In the one case as in the other, the fault lies in the human perversity by which he has been cut off from the charity of unity; it is fully made good, when he enters the catholic church, by the laying on of hands in reconciliation. St. Augustine was content to assume this full comparability of baptism and orders; he never

¹ See esp. the studies of reordinations by L. Saltet, *Les Réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris 1907, and A. Schebler, *Die Reordinationen in der 'altkatholischen' Kirche*, Bonn 1936.

² *Potestas dandi baptismum et ius consecrandi dominicum corpus et largiendi sacros ordines plurimum inter se differunt*: *Decretum*, secunda pars, c. 1, q. 1, c. 97, *Corpus iuris canonici*, ed. A. Friedberg, I, Leipzig 1879, p. 395.

³ See esp. the remarks of C. H. Turner, *Apostolic Succession*, in: *Early History of the Church and Ministry*, ed. H. B. Swete, 2nd edn. London 1921, 181.

²¹ Cross, *Studia Patristica* XI

expressly justified it on grounds of dogma. For him, the burden of proof rests with those who would argue otherwise¹.

Several reasons why St. Augustine's teaching did not clearly impress itself upon the west during the centuries which divided St. Augustine from Gratian can readily be stated. St. Augustine discussed holy orders only very briefly and occasionally. His only at all extensive treatment was in the second book of the *Contra epistolam Parmeniani*; in addition, there are just a few allusions in the other anti-Donatist works which survive². Thus, even had the early medieval world been familiar with the whole Augustinian corpus, the doctrine of orders occupies only a tiny and secondary place in it, being overshadowed by baptism. But the evidence for the distribution of St. Augustine's works, so far as it has been studied, yields very few references indeed to manuscripts of the *Contra epistolam Parmeniani*. It seems to have been something of a rarity; so that St. Augustine's teaching about orders was, in any case, seldom available for study at first hand³. In addition the compendia of his teaching which circulated widely, like those of St. Prosper Tiro of Aquitaine and Eugippius, include no material on the subject of orders which might have kept the Augustinian view alive⁴. It is not, therefore, surprising that, from the letters of Pope Anastasius II (496–98)⁵ right up to the *Infensor et defensor* of the Roman writer Auxilius (c. 911)⁶ there should nowhere, at Rome or elsewhere, have been an assured reference to, or citation of, the *Contra epistolam Parmeniani* regarding holy orders; or that what was really distinctive in St. Augustine's teaching about orders should

¹ See esp. *Contra epistolam Parmeniani* 2, 13, 28–2, 14, 32 (CSEL 51, pp. 79–86).

² Loc. cit., cp. *Epistolae*, XCLIII 46 (CSEL 34, pp. 488–89), CLXXXV 44–46 (CSEL 57, pp. 38–40); *De baptismo* I, 1, 2 (CSEL 51, p. 146); *Sermo ad Caesarensis ecclesiae plebem*, II (PL 43, col. 52). Several anti-Donatist works are known to have been lost.

³ The distribution in the early middle ages of the *Contra epistolam Parmeniani* deserves a full enquiry. The lists printed by E. A. Lowe, *The Oldest Extant Manuscripts of St. Augustine*, in: *Miscellanea Agostiniana*, II, Rome, 1931, 235–251, do not refer to it. It does not appear in Bede's library as reconstructed by M. L. W. Laistner, *The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages*, New York 1957, 145–49, nor is it referred to in M. R. James, *The Ancient Libraries of Canterbury and Dover*, Cambridge 1903. It was catalogued in 1093 in the library of the monastery of Pomposa: G. Mercati, *Il catalogo della biblioteca di Pomposa*, in: *Studi e documenti di storia e diritto*, 17, 1896, 143–77. G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn 1885, prints the catalogues of 136 medieval libraries, but (apart from Pomposa) only cites three MSS: at Bce (pp. 199, 258); Prüfening (p. 211); and Naumburg (p. 272). In *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, ed. E. Lehmann, München 1918–1962, it is only recorded at the Charterhouse of Salvatorsberg (II, pp. 293, 535, 540) and at Michelsberg, Bamberg (III, p. 355).

⁴ For St. Prosper Tiro's *Liber sententiarum ex operibus sancti Augustini delibatarum*, written c. 450, widely known in the middle ages and often held to be by St. Augustine himself, see PL 51, cols 427–96; for Eugippius († c. 533), *Excerpta ex operibus sancti Augustini*, see CSEL 9, pp. 5–1149.

⁵ *Epi. I: Epistolae Romanorum pontificum genuinae*, ed. A. Thiel, I, Braunsberg 1868, pp. 615–23.

⁶ *Inf. et def. III* (PL 129, cols. 1079–80); cp. *De ordinationibus a Formoso papa factis XXI* (PL 129, col. 1067).

have attracted little, if any, notice¹. These reasons for the slowness of the west fully to grasp his teaching concern matters of fact, rather than of interpretation. I should like to add another, and perhaps more controversial, reason. It is that the fifth-century popes from Innocent I (401–17) to Anastasius II, some of whom, at least, knew the *Contra epistolam Parmeniani*, did not, on the evidence of their surviving writings, fully transmit St. Augustine's teaching as contained in it. I hope, in the future, to demonstrate this as part of a discussion of re-ordinations; I should like, now, to illustrate it from a letter of Anastasius II.

Anastasius had to deal with the Acacian schism (484–519) between Rome and Constantinople, which was occasioned by the Emperor Zeno's *Henoticon* (482)². Acacius, the patriarch of Constantinople, was Zeno's adviser. The Papacy would countenance no such revision of Chalcedon as the *Henoticon* proposed; therefore, in 484, Pope Felix III (483–92) excommunicated and deposed Acacius, and severed communion between Rome and Constantinople³. The Roman view of Acacius's consequent situation must be carefully defined. Before and after his death in 489, the popes saw in him someone who, although he had fallen foul of the Eutychian heresy, had done so as an individual⁴. The collective orthodoxy of his church was not impugned; nor was there at Constantinople, by contrast with Alexandria, a succession of rival patriarchs. In Roman eyes, then, Acacius was an individual associate of heretics; he was not the head of an antagonistic body organized right outside the church. Thus, by traditional western standards, there was no real doubt that his sacraments were valid⁵. The Acacian schism did not call for the full application of the principles which St. Augustine had drawn up with the independently organized Donatist church in mind.

So, when individuals who had been baptized or ordained by Acacius sought to be reconciled with Rome, Popes Felix III⁶, Gelasius I (492–96)⁷ and Anastasius II⁸ all ruled that, as long as they were catholic in belief, they might be received into the church in full status. In his first letter,

¹ In their edition of the letters of Pope Pelagius I (556–61), Gassó and Batlle find one possible reference, but it is not a clear one, and there are no traces in these letters of St. Augustine's distinctive teachings about orders: *Pelagii I papae epistolae quae supersunt* (556–661), ed. P. M. Gassó and C. M. Batlle, Montserrat 1956, p. 98.

² For the schism, see G. Bardy, *De la Mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, in: *Histoire de l'église*, ed. A. Fliche and V. Martin, IV, Paris 1948, 289–308.

³ Epp. VI–VII, *Epist. Rom. pont.*, ed. Thiel, I, pp. 243–47.

⁴ Gelasius I, in particular, drew a distinction between Peter Mongus, the head of the schism at Alexandria, who was the *sectator*, or separatist adherent, of Eutyches, and Acacius, who was merely a *communicator* with him: *Tractatus* II 5, op. cit., p. 526; cp. *Tract. III* 7–9, pp. 316–17.

⁵ Cp. the comments of C. H. Turner, *Apostolic Succession*, in: *Early History of the Church and Ministry*, p. 175.

⁶ Ep. XIV 5, *Epist. Rom. pont.*, ed. Thiel, p. 269.

⁷ Ep. III 6, pp. 315–16.

⁸ Ep. I 8–9, pp. 620–23.

Anastasius, in particular, gave his reasons; and, as far as they go, his debt to St. Augustine is evident. He insisted that, according to the custom of the catholic church, no one whom Acacius had canonically baptized or ordained in any way shared his penalty; for, when sacraments are conferred by evil men, the grace which God gives through them is not compromised. Anastasius claimed St. Augustine's authority for declaring that baptism administered by a sinful man conveys grace to the recipient unimpaired; that what is done in the sacraments is wholly the result of God's working; and that what matters is not who or what manner of man preaches, but the Christ who is preached. Anastasius supported these Augustinian statements by quoting three biblical texts, all of which St. Augustine used in the *Contra epistolam Parmeniani*¹; and his debt to it is virtually certain².

Yet the limitations of his transmission of St. Augustine's teaching are also apparent. For Anastasius, Acacius's offences were those of an individual³; they were, at root, the outcome of his own pride⁴. Anastasius drew upon St. Augustine only to justify his recognition of the sacraments of a single sinful minister, who had not acted in an organized body which stood outside and in opposition to the church. He had, therefore, no need to explore the real peculiarities of St. Augustine's thought. In fact, he sidestepped them; for, once he had passed from delivering his verdict upon Acacius's sacraments to explaining it, he confined himself exclusively to baptism and made no further reference whatsoever to orders. He studiously avoided making any allusion to the parallel which St. Augustine drew so clearly with baptism. Anastasius's reasoned account of his dealings with the Acacian schism made no reference at all to the really novel elements in St. Augustine's teaching about orders. There was no cause for it to do so.

Even this very restricted use of St. Augustine's teaching was short-lived, for Anastasius's conciliatory policy towards Constantinople was short-lived. During his brief reign, a faction at Rome opposed it; and his sudden and untimely death was interpreted as a divine condemnation of his mildness. There followed a disputed election in which Laurentius, who would have continued his policy, was defeated and Symmachus (498-514), who was hostile to Constantinople, became pope⁵. Thereafter, no more is heard of eirenico discussions at Rome of Acacian sacraments; and, so far as the doctrine of holy orders is concerned, no further reference to St. Augustine's teaching recurs there for more than four hundred years.

Thus, while he was almost certainly familiar with the discussion of orders in the *Contra epistolam Parmeniani*, Anastasius did nothing to transmit

¹ Luke 3, 16 in Con. ep. Parm. II 10, 22 (CSEL 51, p. 71) and 2, 10, 23 (p. 73); Matt. 23, 2-3 in II 9, 19 (p. 64); I Cor. 3, 6-7 in II 14, 32 (p. 84).

² Esp. to 2, 11 (pp. 73-76).

³ Ep. I 1, p. 616.

⁴ Ep. I, 8-9, pp. 621-23.

⁵ Le Liber Pontificalis, ed. L. Duchesne, I, Paris 1886, pp. XLIII-XLIV, 258-60.

St. Augustine's full teaching that holy orders conferred outside the church must be regarded in the same way as baptism. That, like the other popes of the later patristic age, he did not do so, helps to explain why the early medieval west, whose canonical discipline was largely guided by such papal pronouncements, should have been slow to grasp what is most distinctive in St. Augustine's doctrine of orders.

Le rôle du *De catechizandis rudibus* de Saint Augustin dans la catéchèse missionnaire dès 710 jusqu'à 847

A. ETCHEGARAY CRUZ, Valparaíso

Dans chaque renouveau de la catéchèse en Occident on découvre un retour aux Pères de l'Eglise, spécialement au *De catechizandis rudibus* de saint Augustin. L'Europe commençant sa gestation au VIII^e. et IX^e. siècle, nous avons choisi cette période pour étudier l'influence d'Augustin sur certains écrits destinés à la conversion des païens qui auront bientôt un rôle éminent à jouer dans la formation de la culture européenne. Nous nous sommes exclusivement cantonnés dans la philologie. Délibérément nous avons laissé de côté des problèmes aussi intéressants que le point de vue de Pirminus de Reichenau, d'Alcuin, etc. sur la lecture d'Augustin, ou encore le remplacement de ce type de catéchèse par un autre, fondé lui aussi dans d'autres ouvrages augustinien, tels que l'*Enchiridion* et le *De doctrina christiana*.

1. Le *Scarapsus* de saint Pirminus de Reichenau

Ce moine, qui pour certains fut un Scot et pour d'autres un wisigoth, rédigea entre 710 et 724 un résumé kérygmétique à l'usage de ses missionnaires. Le manuel porte le titre de *Scarapsus*, mot fait sur *excerptus* par l'intermédiaire de *scarpus* employé déjà par saint Césaire d'Arles (Serm. 51, 1).

Le *Scarapsus* débute par une adaptation, au niveau intellectuel des païens de l'Alémanie et de la Bavière, de la *narratio* du *De catechizandis rudibus* de saint Augustin (PL 89, 1031 A–1035 B). Pirminus s'y montre fidèle à la méthodologie augustinienne: *Longus quidem pro divinis Scripturis ordo digeretur, sed velut aliquantulum in memoria tenentes pauca vobis de pluribus commendamus* (PL 82, 1031 A)¹. Pirminus introduit le «Décatalogue» (PL 82, 1031–2) à propos de Moïse et de la Loi (De cat. rud. 20, 35; PL 40, 335–6); fait entrer le «Pater» dans le récit sur le Christ, et, comme Augustin, met en relief la mission évangélisatrice de l'Eglise dans l'exposé sur la Pentecôte (De cat. rud. 23, 41; PL 40, 340), Pirminus profite de l'occasion pour reproduire la formule du «Symbole» en usage dans le Midi de la France (PL 89, 1034 C–D et 1035 D).

¹ *Non tamen propterea debemus . . . memoriter reddere omnia quae his continentur voluminibus narrando evolvere et explicare, quod nec tempus capit nec ulla necessitas postulat, sed cuncta summatim generatimque complecti* (De cat. rud. 3, 5; PL 40, 313).

A certains endroits le *Scarapsus* calque presque Augustin, comme dans ce passage sur le déluge :

Scarapsus

Deus ... perdidit omnes, excepto uno iusto nomine Noe cum suis tribus filiis et uxoribus eorum pro reparando humano genere reservauit ... Post diluvium ... cum coepisset multitudo succrescens mundum implere, obli-viscentes iterum homines creatorem mundi Deum, coeperunt colere creaturas et multa alia mala opera facere quae numerare longum esset (PL 89, 1031 C-D).

Des réminiscences augustinienues de la vie du Christ sont assez nettes chez Pirminius :

Scarapsus

In tanta humilitate venit ut per humilitatem vinceret diabolum mortis auctorem ... Et ipse Christus Filius Dei de aqua vinum fecit et de quinque panibus et duobus piscibus quinque millia populi satiavit et super mare pedibus ambulavit et leprosos mundavit et daemonia eiecit et surdos fecit audire et mutos loqui et paralyticos sanavit et omnem infirmitatem et languorem in populo sanavit (PL 40, 1032 B-C).

De cat. rud. 19, 321, 322-323

Nam et quod omnes diluvio delevit, excepto uno iusto cum suis quos in arca servari voluit ... Nam et post haec non cessavit repullulare malitia ... cum homines, deserto creatore suo, non solum ad creaturam quam Deus condidit lapsi sunt ut pro Deo colerent quod fecit Deus (PL 40, 334).

De cat. rud. 22, 40

Quia humilitatis ostendebat viam, miseris, quos ab eo superbia separaverat ... Esuriivit qui omnes pascit; sitivit per quem creatur omnis potus et qui spiritualiter panis est esurientium fonsque sitientium ... velut obtutus et obsurdus coram conviciantibus, per quem mutus locutus est et surdus audivit; vinctus est qui de infirmitatum vinculis solvit; flagellatus est qui omnium dolorum flagella de hominum corporibus expulit (PL 40, 339).

Ce qu'il y a de plus profond dans la dialectique de la *narratio* augustinienne ne semble pas avoir échappé à Pirminius : l'amour miséricordieux de Dieu qui, à chaque âge de l'histoire du salut, cherche la conversion de l'homme : *Iterum cum vidisset Deus tantam stultitiam et duritiam humanam, quia hominem quem creavit non vult perdere, misit prophetas monens eos per Spiritum Sanctum* (PL 89, 1032 A)¹.

¹ Ille populus in Babyloniam ductus ad servitutem ire iubetur a Domino per Ieremiam illius temporis prophetam (De cat. rud. 21, 37; PL 40, 337).

On doit finalement faire remarquer ce trait de la prédication missionnaire du VIII^e. siècle: l'histoire du salut occupe seulement un tiers du *Scarapsus* (PL 89, 1031 A-1035 B), le reste étant destiné à l'exhortation morale (PL 89, 1036-1050).

2. Quinze modèles de sermons missionnaires

Cette collection, autrefois attribuée à saint Boniface (PL 89, 843-872), remonte probablement aux temps du *Scarapsus*.

Un passage du Sermon 2 semble inspiré du récit augustinien sur la création et le paradis: *Scire debemus, fratres dilectissimi, originem humanae conditionis ut exinde cognoscamus maximam in nos Creatoris misericordiam qui primos parentes nostros, Adam scilicet et uxorem illius condidit ex limo terrae et inmisit in eos spiritum rationalem et intellectualem quo Creatorem suum cognoscerent et laudarent et constituit eos in paradisi dulcissima felicitate, ut in eo sine labore et dolore et mortis periculo viverent, donec translati essent in caelestis regni perpetuam beatitudinem* (PL 89, 845 C)¹.

L'auteur de la collection, qui manie la langue latine bien mieux que Pirminius, s'est également senti attiré par la belle réussite littéraire qui est la *narratio* de la vie du Christ par Augustin. Mais il insiste² même davantage que Pirminius, sur les détails historiques de la vie du Seigneur, ceci étant une deuxième caractéristique de la prédication d'alors: *O quanta est bonitas Dei nostri qui nos creavit et liberavit, opprobria multa et irrisiones verborum pertulit a perfidis iudaeis ut nos per eius exemplum veram patientiam servaremus; insultantium alapas accepit ut animas credentium laqueis diaboli liberaret; a perfidorum sputis faciem non abscondit ut nos ablueret aqua salutis; tacitus flagella toleravit ut nos ab aeternis suppliciis faceret salvos; colaphos pertulit ut nobis perennes honores inter choros angelorum tribueret; in siti sua fellis amaritudinem accepit ut nos aeterna dulcedine debriaret, ut vitam mortuis praeepararet usque ad mortem ipsa Vita pervenit* (PL 89, 862 C-D).

On lit dans le Sermon 11: *Duo regna statuit Deus, praesentis dico temporis et futuri, et tempore utrique constituit statuitque exspectare iudicii sui diem, quam ipse definivit, in qua habenda sit rerum omnium animarumque discretio ut impii quidem pro peccatis suis igni tradantur aeterno; hi vero qui secundum voluntatem conditoris Dei vixerunt, pro bonis operibus, benedictione suscepta, clarissima luce fulgentes, introducti ad aeternum saeculum, ineffabilium bonorum munera aeterna percipiant . . . Sunt enim . . . qui . . . per praecipitia luxuriae feruntur infernis . . . superbiam, invidiam, vanitatem quasi gladium diaboli pertimescite* (PL 89, 863 D-864 A). Ce passage ne cadrant pas avec

¹ *Deus . . . misericors . . . sic homo per intelligentiam suam qua etiam Creatorem suum cognoscit et colit . . . Itaque constituit eos in quodam loco perpetuae beatitudinis quem appellat Scriptura paradisum . . . in illa semper immortalitatis beatitudine permanerent* (De cat. rud. 18, 29-30; PL 40, 332).

² Cf. supra.

les autres textes augustinien sur les «deux cités», semble donc être une adaptation, quelque peu embrouillée, du *De catechizandis rudibus* 19, 31¹. A noter que le Ps.-Boniface préfère *regnum* à *civitas*, le mot *regnum* étant mieux adapté aux circonstances politiques de l'époque.

3. Le programme kérygmatisque d'Alcuin

Un demi-siècle après la mort de Pirminius et la rédaction des quinze modèles de catéchèse, Alcuin adressait à Charlemagne en 796 une lettre sur le contenu du kérygme pour l'évangélisation des Avars, établis au sud de la Bavière où à la fin de sa vie Pirminius avait fondé le monastère de Niecer-altaich.

Alcuin emprunte ses conseils au «*De catechizandis rudibus*»: *Igitur ille ordo in docendo virum in aetate perfectum diligenter, ut arbitror, servandus est quem beatus Augustinus ordinavit in libro, cui de catechizandis rudibus titulum prae-notavit. Primo instruendus est homo de animae immortalitate et de vita futura et de retributione bonorum malorumque et de aeternitate utriusque sortis. Postea, pro quibus peccatis et sceleribus poenas cum diabolo patiatur aeternas, et pro quibus bonis vel benefactis gloria cum Christo fruatur sempiterna. Deinde, fides sanctae Trinitatis diligentissime docenda est et adventus pro salute humani generis Filii Dei Domini nostri Iesu Christi in hunc mundum exponendus est; et de mysterio passionis illius et veritate resurrectionis et gloria ascensionis in caelos et futuro eius adventu ad iudicandas omnes gentes et de resurrectione corporum nostrorum et de aeternitate poenarum in malos et praemiorum in bonos; mox, ut praediximus, mens novella firmanda est ut sit hac fide roboratus homo et praeparatus baptizandus est. Et sic tempore opportuno saepius evangelica praecepta danda sunt per sedulae praedicationis officium donec accrescat in virum (perfectum) (Ep. 33; PL 100, 190 A-B).*

Or les grandes lignes de ce programme correspondent exactement à celles du *Scarapsus*: le péché (PL 89, 1036-42); les bonnes œuvres (ib. 1042-6); la venue du Christ (ib. 1032-3); la passion, mort, résurrection et ascension du Seigneur (ib. 1033-4); les *novissima* se trouvant un peu partout dans le *Scarapsus*. Mais ce qui frappe davantage c'est la coïncidence de cette affirmation d'Alcuin: *fides sanctae Trinitatis diligentissime docenda est* avec l'insistance de Pirminius sur ce mystère (PL 89, 1035-6; 1046 B; 1047 A). Alcuin, a-t-il donc lu le *Scarapsus*? On ne saurait le nier a priori. Nous croyons cependant que de telles coïncidences viennent plutôt des caractéristiques de la prédication carolingienne, que d'une influence directe de Pirminius sur Alcuin. En effet, il est bien probable qu'Alcuin connût le *De*

¹ *Due itaque civitates, una iniquorum, altera sanctorum... usque in finem saeculi perducuntur... in die vero iudicii etiam corpore separandae. Omnes enim homines amantes superbiam... cum vano typho et pompa arrogantiae... pari tamen pondere cupiditatis in eandem profunditatem praecipitantur (De cat. rud. 19, 31; PL 40, 533).*

catechizandis rudibus par les *Excerpta* d'Eugippius. Le contenu de la lettre d'Alcuin répond exactement au chapitre des *Excerpta* intitulé *Quemadmodum catechizandus est qui vult fieri christianus*, où Eugippius reproduit *De catechizandis rudibus* 16, 24 et 27, 52–55¹. Par contre les réminiscences de l'opuscule d'Augustin chez Pirminius supposent des textes omis par Eugippius. On pourrait aussi ajouter le ms. n. arg. latin 1575 copié au VIII^e siècle à l'abbaye de Saint-Martin de Tours, laquelle fut octroyée par Charlemagne à Alcuin l'année même où celui-ci rédigeait la lettre de 796.

4. L' *Ordo de catechizandis rudibus*

Ces six instructions fort sommaires, qui reproduisent presque mot par mot certains passages du *De catechizandis rudibus*, viennent du monastère de Saint-Emmeran de Ratisbone situé non loin de la fondation pirminienne de Niederaltaich. D'après J. M. Heer, qui le découvrit, l'*Ordo* semble être une adaptation des conseils kérygmiques et catéchétiques d'Alcuin². On reste, toutefois, étonné de la pauvreté du contenu doctrinal et de l'accent mis sur l'observance des commandements. J. M. Heer croit que plus tard on complétait cette catéchèse extrêmement rudimentaire. Sans méconnaître la probabilité d'une telle opinion, et sans oublier le caractère de plus en plus moralisant de la prédication au IX^e siècle, je pense toutefois qu'il ne s'agit pas ici d'un *Karolingischer Missions-Katechismus*, mais d'instructions sur l'ordre à suivre dans les rites (*ordo*) qui ont lieu (*geruntur*) au moment du baptême: *Ordo de catechizandis rudibus vel quid sint singula quae geruntur in sacramento baptismatis*. Comme en témoignent Pirminius, le Ps.-Boniface et Alcuin, le baptême était généralement précédé d'une catéchèse doctrinale certainement bien modeste et d'une instruction morale assez développée. De plus le ms. Pal. 218 contient *De catechizandis rudibus* 26, 50–27, 55, c'est-à-dire un peu plus que l'extrait d'Eugippius utilisé probablement par Alcuin. Or ce manuscrit fut vraisemblablement copié à Lorsch au IX^e siècle³, et l'abbaye de Lorsch n'est pas plus éloignée de Niederaltaich que Saint-Emmeran de Ratisbone où fut composé l'*Ordo de catechizandis rudibus*. Voilà pourquoi ce texte, qui calque presque l'opuscule de saint Augustin, nous semble être plutôt un rituel qu'un catéchisme pour les missions carolingiennes.

¹ Ch. 190, n. 208, éd. P. Knöll, CSEL 9, p. 637 et suiv.

² J. M. Heer, *Ein Karolingischer Missions-Katechismus: Ratio de catechizandis rudibus*, Freiburg in Br. 1911, 34–36.

³ A. Wilmart, Liste des manuscrits du «De catechizandis rudibus», *Revue Bénédictine* 42, 1931, 264.

5. L'édition expurgée du *De cat. rud.* par Raban Maur

Toujours soucieux de la formation du clergé, Raban Maur entreprit entre 842 et 847 la refonte d'un ouvrage composé à Fulda en 819. Lorsque il est question de *quomodo rudes catechizandi sunt*, ce brillant disciple d'Alcuin cite presque en entier le texte de l'opuscule d'Augustin, car le renouveau de la prédication doit se faire *iuxta traditionem maiorum* (*De ecclesiastica disciplina*, PL 112, 1193 C).

Raban Maur laisse de côté, parce que ne cadrant pas avec la pastorale du moment, certains passages concernant l'Eglise d'Afrique vers 400 (*De cat. rud.* 6, 10; PL 40, 317), mais il en omet aussi d'autres comme ceux qui regardent les amours sensuels et l'amitié des supérieurs avec les inférieurs (ib. 4, 7; PL 40, 314–5); le désir des hommes d'avoir des enfants (ib. 10, 15; PL 40, 322), tout ce qu'Augustin dit du *taedium* (ib. 10, 14, PL 40, 320–1; 11, 16–13, 18, PL 40, 322–5; 14, 20, PL 40, 326), etc. Le «Praeceptor Germaniae» ne jugeait peut-être pas convenable la lecture de ces passages pour les jeunes moines. Mais les deux modèles de kérygme, il les reproduit en entier! Or sur ce point capital on ne suivra pas le «Praeceptor Germaniae»: le «Sermon sur l'histoire du salut», attribué à Notker le Bègue, est plus près de Pirminius et du Ps.-Boniface que du *De catechizandis rudibus*¹, bien qu'on puisse penser au *De cat. rud.* 27, 52, reproduit par Eugippius, quand Notker, qui admire Alcuin, écrit: *mira pietatis dispensatione procuravit ut nostrae infirmitati mortali, manente tamen incommunibilitatis suae potentia conformata, de incorruptae virginis utero nasceretur* (PL 87, 18 A)².

Si on replace ces documents, assez modestes, dans la vie souvent héroïque et rayonnante de leurs auteurs et de ce qui s'en servirent, on découvre combien fut profonde l'influence du *De catechizandis rudibus* sur le contenu de l'évangélisation au VIII^e. et IX^e. siècle. On ne saurait toutefois oublier qu'au même moment où certains moines s'adonnaient à la conversion des païens, guidés plus ou moins de près par l'opuscule d'Augustin, ce même génie en poussait d'autres à réfléchir sur ce qu'il avait traité dans ses grands ouvrages.

¹ L'histoire événementielle est très détaillée chez Notker. A comparer le récit de la vie du Christ par Pirminius, cité plus haut, avec ce passage de Notker: *Christus Dominus... caecis visum restituens, surdis auditum, mutis loquelam, (leprosis mundationem... daemoniis) mentem, (paralyticis) vigorem, claudis gressum* (PL 87, 19 C–D). Le souligné entre parenthèse est absent du *De cat. rud.* 22, 40, mais on le trouve dans le Scarapsus (PL 89, 1032 C). Comparer aussi l'exposé de Notker sur la Pâque du Seigneur (PL 87, 21 B–25 A) avec le Sermon 10 du Ps.-Boniface (PL 89, 862).

² *Et manens quidem in divinitate sua et non recedens a Patre nec in aliquo mutatus... in carne mortali hominibus apparendo venit ad homines* (*De cat. rud.* 26, 52; PL 40, 345).

Der Brotharakter des Wortes Gottes in seiner gemeinschaftswirkenden und einheitstiftenden Funktion nach Augustinus

W. GESSSEL, München

Augustinus verbrachte etwa die ersten zwanzig Jahre seiner Hirtentätigkeit nahezu ausschließlich in der Auseinandersetzung mit den Donatisten¹, um die Einheit der Kirche zu retten bzw. wiederherzustellen. Er spürte intensiv, daß die donatistische Krise in Nordafrika zu einer Lebensfrage² für die Großkirche geworden war. In das Zentrum seiner Kontroverse trat somit die Frage des Schismas, die Theorie über die Kirche als den *Christus totus, caput et corpus*, die Sakramente und die Legitimität staatlichen Eingreifens³. Keine Mühe war ihm zu groß, den unheilvollen Partikularismus der Donatisten aufzudecken und den von Christus gewollten Universalismus⁴ der Kirche herauszuarbeiten. Auf volkstümliche Art⁵, in Disputationen, Predigten, dogmatischen Schriften und persönlichen Briefen wiederholte er bis zum Überdruß dieselben Argumente⁶ und den schwerwiegendsten Vorwurf: die Schismatiker haben die Einheit des Leibes Christi zerrissen⁷. Er kommt auf Cyprian von Karthago und Optat von Mileve⁸ zu sprechen, sucht neue Bilder und einleuchtende Vergleiche aus dem Alten und Neuen Testament – ein gewisses schlagwortartiges Argumentieren kann hier der Rhetor nicht vermeiden –, verwendet die Gegebenheit der Repräsentativpersönlich-

¹ W. J. Sparrow Simpson, *St. Augustine and African Church Divisions*, London 1910, 56f.

² P. Vanderlinden, *L'affaire Cécilien. Étude sur la méthode de saint Augustin dans son argumentation antidonatiste*, Louvain 1959, 259.

³ P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion Arabe. Tome VII. Saint Augustin et le Donatisme*, Paris 1923 (Bruxelles 1963 Neudruck), 195.

⁴ C. Madrigal, *L'incorporation au Christ selon Saint-Augustin*, Montréal 1950, 16–21. F. M. Dillistone, *The Anti-Donatist Writings*, in: *A Companion to the Study of St. Augustine*. Ed. by R. W. Battenhouse, Oxford 1955, 187. J. P. Keleher, *Saint Augustine's Notion of Schism in the Donatist Controversy*, Mundelein 1961, 44.

⁵ L. Alfonsi, *Unità cattolica e Romana nel Psalmus contra partem Donati di Sant'Agostino*, *Studi Romani* 6, 1958, 407–412.

⁶ W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford 1952, 238.

⁷ A. Corticelli, *La dottrina del corpo mistico nelle «Enarrationes in Psalmos» di S. Agostino*, Roma 1951, 36.

⁸ Eine umfassende Würdigung des ersten bedeutenden Antagonisten der Donatisten bietet P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion Arabe. Tome V: Saint Optat et les premiers écrivains Donatistes*, Paris 1920 (Bruxelles 1963 Neudruck), 241–306.

keit, alles mit der Abzweckung, die von Gott bestimmte und gewollte innere und äußere Einheit der Gemeinschaft derer, die Christus angehören, zu beweisen. Er unterstreicht den in der Eucharistie aufscheinenden und grundsätzlich verwirklichten Universalismus der die Ortskirche übergreifenden Gemeinschaft. Das Schisma dagegen ist ein gewaltsames Auseinander, ein Riß, der die Gemeinschaft mit den katholischen Christen vernichtet, der dem Bischof den Gehorsam aufkündigt, die Kultgemeinschaft aufhebt, indem es Altar gegen Altar, Kirche gegen Kirche stellt¹. In dem konstruktiven Bemühen, gemeinschaftswirkende und einheitstiftende Kräfte innerhalb der Kirche aufzuweisen, wachsen dem Bischof von Hippo Regius immer neue Bilder und Metaphern zu, die es ihm gerade in ihrer Vielschichtigkeit erlauben, das ihm überall aufscheinende Grundprinzip christlicher Existenz, der Einheit des *Christus totus* nachdrücklich zu betonen.

Für Augustinus besteht eine Entsprechung zwischen Wort und Brot einerseits und Brot und Wort andererseits, so daß er vom „Brotharakter“ des Wortes und gleicherweise vom Wortcharakter des Brotes überzeugt ist. Grundlage dieser Überlegung bietet seine Eucharistielehre, in der dem Wort gegenüber der Materie ein nicht übersehbarer Primat zukommt. Ähnliche Gedanken finden sich unter anderem schon bei Origenes² und Hieronymus³. Origenes kennt die Bezeichnungen *panis*, *sermo* und *verbum dei* in ähnlicher Bedeutung⁴.

Vermutlich wählt nun auch Augustinus bewußt diese Doppeldeutigkeit, weil *verbum dei* das in der Verkündigung gesprochene Wort, den Inhalt des Wortes Gottes, und zugleich den menschengewordenen Gottessohn meinen kann, um gegen die Ansicht der Donatisten hieraus die Einheit der Kirche einzufordern.

„Uns aber, die wir zusammenkommen, laßt vom Gastmahl Gottes genährt werden. Sein eigenes Wort sei unsere Freude. Er lud uns zu seinem Evangelium und er selbst ist unsere Speise, über die hinaus nichts angenehmer ist“⁵. Was in der Verkündigung behandelt⁶ wird, ist wie die vorgetragenen

¹ M. Pontet, La notion de schisme d'après saint Augustine, in: 1054–1954. L'église et les églises, Chevetogne 1954, 163f. J. P. Keleher, Saint Augustine's Notion of Schism . . ., Mundelein 1961, 138f. berücksichtigt in seiner Zusammenstellung der Punkte, die nach seiner Meinung den Begriff des Schismas ausmachen im Hinblick auf Augustin, keineswegs die Bedeutung der Eucharistie, wie das Pontet mit vollem Recht tut.

² H. de Lubac, Histoire et esprit, Paris, 1950, 355–373.

³ O. Casel, Mysteriengegenwart, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8, 1928, 145–224, 210.

⁴ F. Faessler, Der Hagiosbegriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem, Freiburg/Schw. 1958, 166. R. Gögl, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963, 374.

⁵ *Nos autem qui convenimus, pascamur epulis Dei, et sit gaudium nostrum sermo ipsius. Invitavit enim nos ad evangelium suum, et ipse cibus noster est, quo nihil dulcius.* In Joh. Ev. Tr. 7, 2 (Corpus Christianorum (= CC) 36, 68, 20–23).

⁶ Zum Gebrauch von *tractare* durch Augustinus siehe G. Bardy, *Tractare, tractatus* (Précher, predication, célébrer l'Eucharistie), *Recherches de science religieuse* 32, 1946, 211–236. 227f.

Lesungen im Verlauf des Gottesdienstes oder die vom Volk gesungenen Hymnen das auf der Pilgerschaft im Hier und Heute lebensnotwendige Brot. Wir werden nach Art der Engel das Wort selbst sehen, hören, essen und trinken¹. Das irdische Brot füllt den Magen, die Predigt wird den Geist nähren².

Das Wort Gottes in seiner Brothaftigkeit und das Brot in seiner Wortlichkeit weicht niemals vom Mund des Gerechten. Sobald man das Wort Gottes durch das Hören oder Lesen aufnimmt, ißt man es³.

Auf zweifache Weise interpretiert Augustinus im Sermo 59 die vierte Bitte des Herrengebotes: „Unser tägliches Brot gib uns heute“. Wir erleihen das tägliche Brot des Altares, damit wir nicht durch irgendeine schlechte Tat von Christus, dem lebendigen Brot, abgetrennt werden. Ebenso suchen wir um das tägliche Brot des Wortes Gottes nach, das uns zur geistlichen Nahrung dient⁴. Tag für Tag wird uns Christus im Laufe der Verkündigung dargeboten und gebrochen, insofern es eucharistisches Brot ist⁵.

Aufschlußreich für unser Thema ist ferner folgende Aufstellung Augustinus: An dem Vorgang, der die Neugetauften zum Herrenbrot gestaltet, wirkte die mühevoll Anstrengung all derer mit, die den Katechumenen das Evangelium predigten und sie in einer Art Dreschvorgang, vergleichbar dem Arbeitsvorgang auf der Tenne⁶, für die volle Eingliederung in den Leib Christi zubereiteten. Was wir an Nahrung zu uns nehmen, was wir essend uns aneignen, überführen wir in unseren Leib. Der Bischof von Hippo Regius bleibt in seinem Bild, wenn nach ihm die Heiligen in der Kirche dieses Essen zur Eingliederung neuer Gläubiger vollziehen⁷. Noch ausführlicher und drastischer denkt der Kirchenvater den Vergleich weiter, indem er die

¹ *Et quod vobis tracto, panis quotidianus est; et quod in Ecclesia lectiones quotidie auditis, panis quotidianus est: et quod hymnos auditis et dicitis, panis quotidianus est. Haec enim sunt necessaria peregrinationi nostrae. Numquid illuc quando venerimus, codicem sumus audituri? Ipsum Verbum visuri, ipsum Verbum audituri, ipsum manducaturi, ipsum bibituri, quomodo Angeli modo.* Serm. 57, 7, 7 (PL 38, 389, 46–50 und 390, 1–4). Vgl. A. D. R. Polman, *Het woord gods bij Augustinus*, Kampen 1955, 182.

² *... et quorum satiavit panibus ventres, satiet et sermonibus mentes.* In Joh. Ev. Tr. 25, 10 (CC 36, 252, 2–3).

³ *Panis est enim verbum Dei, quod numquam ab ore iusti discedit. . . . Quando enim audis, aut quando legis, manducas.* En. in Ps. 36, serm. 3, 5 (CC 38, 371, 4 und 15).

⁴ *... sive quotidianum panem illum intelligamus, quem accepturi estis de altari, bene petimus ut det nobis eum. Quid est enim quod oramus, nisi ne mali aliquid admittamus, unde a tali pane separemur? Et verbum Dei quod quotidie praedicatur, panis est. Non enim quia non est panis ventris, ideo non est panis mentis.* Serm. 59, 3, 6 (PL 38, 401, 17–23).

⁵ En. in Ps. 138, 1 (CC 40, 1990, 15–17) und Serm. 58, 4, 5 (PL 38, 395, 42–44).

⁶ *... ad aream dominicam conportati estis, laboribus boum, id est annuntiantium evangelium tritutati estis.* Serm. Denis 6, 1 (Morin 30, 14–15). Wenn auch nach der bei E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge 1961² (Sacris Erudiri 3), 77 angeführten Literatur die Authentizität des Sermons Denis 6 erheblichen Zweifeln ausgesetzt ist, so darf diese Stelle trotzdem hier angeführt werden, weil sie ganz in der Denklinie Augustinus liegt.

⁷ *Quidquid enim manducamus, in corpus nostrum traicimus. Hoc agit ecclesia per sanctos. . . .* En. II in Ps. 30, serm. 2, 5 (CC 38, 205, 15–16).

„Schlachtung“ des Katechumenen voraussetzt, damit er von der Kirche „gegessen“ werden kann. Der Glaube des Einzelnen ist dazu allerdings unabdingbar¹. An Gott glauben aber heißt das lebendige Brot genießen².

Da der Prediger des Wortes Gottes nicht Paterfamilias ist, also kein Verfügungsrecht über das Brot des Wortes beanspruchen kann, sondern das Ausspenden des Brotes als Dienst vollzieht, tritt er ganz hinter den zurück, den er in der Gestalt der Brothaftigkeit des Wortes austeilte. Im Vollzug dieser Aufgabe speist er die vom Glauben erfaßten Zuhörer aus der nämlichen Quelle, die auch ihn speist³.

So beobachtet er – materialkerygmatisch gesehen – im Gegensatz zur gewöhnlichen Speise beim Darreichen des Brotes, welches das Wort ist, daß alles, was er verkündigt, in seiner Gesamtheit und sogar jedem Einzelnen in seiner ungeteilten Gesamtheit zukommt⁴. Diese „Speise“ bleibt ungeachtet des Austeilens in ihrer vorgegebenen Einheit. Sie kann nicht in Stücke, etwa in einzelne Worte oder Wortsilben zerschlagen werden.

Nach der Auslegung des Psalms 126 sind die legitimen Verkünder des Wortes Gottes Bauleute⁵, deren Aufgabe es ist, einen Bau als organisch Ganzes zu errichten. Die Jünger wurden im Hinblick auf diese Funktion mit dem Heiligen Geist erfüllt und mit der Fähigkeit ausgerüstet, in Zuversicht das Wort Gottes zu predigen, um dadurch die Ortskirchen zu sammeln⁶. Die Verkündigungstätigkeit Christi und die der legitimen Glieder seines Leibes ist dahin abgezweckt, die noch Außenstehenden herbeizuführen, sie mit seinen Gliedern, den Verkündigern des Evangeliums, zu verbinden und so zu einem Leib unter dem einen Haupt in einem Geist und in einem Leben aufzuerbauen⁷. Die geistliche Kommunion, die Begegnung mit dem Christus im Evangelium wie in den Propheten⁸, weist unmißverständlich auf den hin, von dem alle Gemeinschaft ausgeht und in dem jede wahre Gemeinschaft gründet, auf das Haupt Christus im Himmel, dessen Leib die pilgernde

¹ En. in Ps. 123, 5 (CC 40, 1828, 19–23).

² *Credere enim in eum, hoc est manducare panem vivum.* In Joh. Ev. Tr. 26, 1 (CC 36, 260, 32–33).

³ . . . : *inde pascor, unde pascor; minister sum, paterfamilias non sum.* Sermon. Frangipane 2, 4 (Morin 193, 4–5). Vgl. dazu: *simul audiamus, simul in una schola condiscipuli ab uno magistro discamus, cuius cathedra ideo est in caelo, quia prius crux fuit in terra.* Sermon. Guelferbytanus 32, 4 (Morin 566, 23–25).

⁴ *Modo autem cibum attuli mentibus; dico, Accipite, sumite, comedite: accepistis, comedistis, et non divisistis. Quidquid loquor, et omnibus totum est, et singulis totum est.* Sermon. 237, 4, 4 (PL 38, 1124, 30–33).

⁵ *Qui sunt qui laborant aedificantes? Omnes qui in ecclesia praedicant verbum Dei, ministri sacramentorum Dei.* En. in Ps. 126, 1 (CC 40, 1857 37–39).

⁶ *Tunc enim misit Spiritum sanctum, quo impleti discipuli, cum fiducia praedicaverunt verbum Dei, ut ecclesiae congregarentur.* En. in Ps. 8, 3 (CC 38, 50, 8–10).

⁷ *Evangelizat Christus seipsum, evangelizat se etiam in membris suis existentibus, ut et alios adducat, et accedant qui non erant, et copulentur membris eius, per quae membra eius praedicatum est evangelium; et fiat unum corpus sub uno capite, in uno spiritu, in una vita.* En. in Ps. 74, 4 (CC 39, 1027, 28–33).

⁸ En. in Ps. 138, 1 (CC 40, 1990, 9–12).

Kirche auf Erden ist. Das endgültige Genießen Gottes und der immerwährende Genuß aneinander findet dann im ewigen Mahl des Himmels, in der Einheit, statt, wo Christus, die Wahrheit, Diener und Brot in einem ist¹.

Die Begegnung des Herrn (Lk 10, 38–42) mit den beiden Schwestern seines Freundes Lazarus, Martha und Maria, bestätigt Augustinus die Richtigkeit seiner Überlegungen. Er erkennt in der geschäftigen Martha das Leben in der Vielheit, das durch die zu Füßen des Herrn sitzende und seinem Wort lauschende Maria auf den besseren Teil, eben auf die Einheit, zurückgeführt wird². „Maria wählte sich nämlich das“ (d. h. das einzig notwendige, auf den Herrn zu hören³). Die Mühe der Vielheit geht vorüber, es bleibt die Liebe zur Einheit⁴. Prediger und Zuhörer hören und leben auf Christus hin, dem gemeinsamen Brot⁵.

An Hand der vorgelegten Texte darf behauptet werden, daß nach Augustinus das Wort Gottes Brotharakter aufweist und dessen Genuß im Hören zur Gemeinschaft, mit Christus und untereinander führt, wobei durch den legitimen Verkündiger des Evangeliums hindurch Christus als das wirkliche Einheitsprinzip in Erscheinung tritt. Die Grundstruktur der so gewonnenen Gemeinschaft entspricht der Struktur der Eucharistiegemeinschaft, die ihrerseits wiederum mit der aus der besprochenen Einheit resultierenden Vieleinheit im Sinne des augustinischen Haupt-Leib-Denkens korrespondiert⁶. In diesem Zusammenhang schließt sich eine weitere These an: Die Schlußfolgerung, Augustinus reduziere das Sakrament ausschließlich auf das gesprochene Wort, die eucharistische Gemeinschaft auf die Cathedra- bzw. Ambogemeinschaft, wäre verfehlt. Vielmehr beobachten wir beim eucharistischen Sakrament einen auf Gemeinschaft tendierenden Wortcharakter, der sich in einer dynamischen Relation zwischen *panis* und *verbum dei* ausformt und dadurch das eucharistische Sakrament vor grober Versachlichung schützt und andererseits das Wort Gottes vor einseitiger Spiritualisierung bewahrt⁷.

¹ A. M. La Bonnardière, *Marthe et Marie, figures de l'église d'après saint Augustin*, *La Vie spirituelle* 86, 1952, 404–427. 419.

² Ibidem 414. Ferner G. F. D. Locher, *Martha en Maria in de prediking van Augustinus*, *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis. Nieuwe Serie* 46, 1963–64, 65–86. 69 und 76.

³ Der Hinweis in Klammern ist vom Verfasser angebracht.

⁴ *Iam hoc sibi Maria elegit: transit labor multitudinis, et remanet caritas unitatis*. Serm. 104. 3 (Lambot 56, 10–11).

⁵ Serm. 104, 4 (Lambot 57, 7–11). Mehr Belege bei O. Casel, *Mysterium der Ekklesias*. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus (Ausgewählt und eingeleitet von Th. Schneider), Mainz 1961, 264f.

⁶ W. Gessel, *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, Würzburg 1966, 134–136. Derselbe, *Gemeinschaft durch die Speise des Wortes nach Augustinus*, *Revue des Études Augustiniennes* 12, 1966, 241–245.

⁷ Vgl.: *quid est autem dementius quam sacramentis domini communicare et verbis domini non communicare? hi utique dicturi sunt: «in nomine tuo manducavimus et bibimus» et audient: «non novi vos», qui corpus eius et sanguinem in sacramento manducant et bibunt et membra eius toto orbe diffusa in evangelio non agnoscunt et ideo in eis in iudicio non computantur*. C. Litt. Pet. 2, 55, 126 (CSEL 52, 91, 28–30 und 92, 1–4).

Wir haben gerade hier ein Beispiel für das dynamische Denken Augustinus **im** Kreise, das sich von der Wirklichkeit zur Metapher wendet und von der **Metapher** fort zu anderer Wirklichkeit schreitet.

La teoría de la «admonición» en las *Confesiones* de S. Agustín

J. MORÁN O. S. A., Roma

En las *Confesiones* se han estudiado ya tantos temas que le asalta a uno el miedo, cuando pretende entrar en un contenido nuevo, o poner de relieve algún punto¹. En lo tocante al tema que intentamos abordar aquí se han estudiado ya los diferentes significados de *memoria*², y más especialmente el libro X, en que se trata decisivamente de ella³, y también bajo una nueva perspectiva la *memoria Dei*, así llamada por algunos autores, no del gusto de otros⁴. No obstante para llegar al fin es necesario partir del principio, y habiendo iniciado ya en otra parte el estudio de la teoría agustiniana de la «admonición» en los *Diálogos*⁵, hemos creído oportuno estudiar brevemente el tema en las *Confesiones* y ver su desarrollo y su empleo, sus presupuestos y sus consecuencias.

La terminología

Si nos atenemos a un exámen filológico topamos con que el término *admonere*, o algunos de sus sinónimos — *monere*, *indicare*, *advertere*, *insinuare*, *commonere*, *commemorare*, *demonstrare* — y sustantivos es muy poco usado. Hay un sentido de *commemorare* ordinario sin que connote nada especial: así recuerda los pecados de la infancia⁶, y otras veces lo usa también refirién-

¹ Vid. bibliografía en P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris 1950; Id., *Les Confessions de saint Augustin dans la Tradition Littéraire (Antécédents et Postérité)*, Paris 1963; T. van Bavel, *Répertoire bibliographique de saint Augustin*. 1950–1960, Steenbrugge 1963, pp. (296)–(315), nn. 1856–1989.

² Cf. L. Cilleruelo, Introducción al estudio de la memoria en San Agustín, *La Ciudad de Dios* 68, 1952, 5–24; K. Winkler, La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ, en *Augustinus Magister* I, Paris 1954, 511–519; J. Moran, La teoría del conocimiento en San Agustín, Valladolid 1961, con abundante bibliografía sobre el tema.

³ Cf. R. Florez, Apuntes sobre el libro X de las «Confesiones» de san Agustín, *La Ciudad de Dios* 72, 1956, 5–34; G. Söhngen, Der Aufbau der augustinischen Gedächtnis-lehre (Confessiones X, c. 6–27), en: *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 63–100.

⁴ Vid. L. Cilleruelo, La «memoria Dei» según san Agustín, en: *Augustinus Magister* I, Paris 1954, 499–509. Han tratado el tema en diferentes artículos juntamente con Cilleruelo, G. Madec y J. Morán.

⁵ Art. La teoría de la «admonición» en los *Diálogos* de San Agustín, *Augustinus* 13, 1968, 257–271 (Homenaje al P. Victorino Capánaga, II).

⁶ Confess. I, 7, 11, PL 32, 665.

do pasajes de la Escritura¹. En general, los términos sinónimos, entre ellos también *docere*, vienen empleados como objeto o persona que enseña, muestra o advierte. Así *admonet* y muestra – *demonstrat* – el Espíritu Santo por medio de los Apóstoles o los apóstoles por el Espíritu Santo que habla en ellos². O es Dios quien advierte en el sueño o por él³, Dios que es *doctor veri* y *docet miris et occultis modis*⁴, y aunque no ve claro por qué se lo indicaba Dios, Dios se lo indicaba, dirá él⁵.

El médico sagacísimo le aconsejó – *monuit*⁶ –, y tras la lectura de los *libri platoniorum* podrá decir *Et inde admonitus redire in memetipsum . . .*⁷, y *admonitus quaerere incorpoream veritatem*⁸. Así también habla de cómo interpretó – *interpretans* – la voz en el momento de la conversión⁹, y que Antonio había sido advertido – *admonitus fuerat* – por la lectura del *Vade*, vende a dejarlo todo¹⁰. Luego se lo indicó – *indicavi* – a Alipio¹¹, y Alipio por tal advertencia – *tali admonitione* – leyó el pasaje que seguía en el Apóstol, y terminan por indicarlo a la madre¹². Tras el dolor de Dios que le espera en Casiciaco Agustín advierte – *admonet* – a los suyos que rogasen por él en un sentido ordinario como se ve¹³, y Dios le insinuó algo por ello – *insinuasti mihi in profundo nutus tui* –¹⁴.

Estos son todos ellos sentidos ordinarios, pero que nos están indicando ya algo de cuanto técnicamente expresará en el libro dedicado precisamente al tema, es decir en el libro X. Aquí el término lo empleará pocas veces, pero con su sentido pleno, como reclamo a la toma de conciencia de las realidades que duermen en el inconsciente. De esta suerte hay muchas cosas en la memoria, pero *nisi admonente aliquo* no salen a la superficie¹⁵. Y así tratándose del olvido, recordará cómo reconocemos algo que estaba dentro *commoniti ab alio*, pero de lo cual no teníamos conciencia ahora¹⁶. *Advertimus* cuando otro narra algo¹⁷. Y es Dios mismo quien *admonet* por la misma visión considerando con mayor profundidad y detenimiento. Continuando este mismo tema y abriendo el horizonte a cuanto ha hecho en precedencia dirá que *per creaturam mutabilem cum admonemur ad veritatem stabilem ducimur*. Y éste es el proceso, de suerte que entonces el maestro externo no hace más que reclamar y el único que enseña es el interior, y lo explica ahora, como había ya hecho en el *De magistro*, con motivo de la exposición que va a hacer del Génesis¹⁸. A este propósito es entonces la Escritura la que *commonet* también muchas cosas y deja puerta abierta a nuevas incursiones en la explicación, de suerte que su profundidad es una invitación constante

¹ XIII, 6, 7, col. 847; 18, 33, col. 854.

² III, 4, 8, col. 686.

³ III, 11, 19, col. 692.

⁴ IV, 3, 5, col. 695; cf. nota 39.

⁵ V, 8, 15, col. 712.

⁶ IV, 3, 5, col. 695.

⁷ VII, 10, 16, col. 742.

⁸ VII, 20, 26, col. 746.

⁹ VIII, 12, 29, col. 762.

¹⁰ Ib.

¹¹ VIII, 12, 30, col. 762.

¹² Ib.

¹³ IX, 4, 12, col. 768.

¹⁴ IX, 4, 12, col. 769.

¹⁵ X, 10, 17, col. 786.

¹⁶ X, 19, 28, col. 791.

¹⁷ X, 35, 57, col. 803.

¹⁸ XI, 8, 10, col. 813.

a una mayor dedicación, a una espiritualización más subida¹. Y por ella misma *admoneor ut dicam*².

Fundamentalmente en esta brave síntesis se halla todo el contenido del tema y Agustín tiene conciencia de ello. Aun en aquellas ocasiones en que los términos vienen desprovistos de esa carga intencional que le ha conferido el Santo, descubrimos una decisión personal de ver todo lo externo como un medio y un signo que conduce a la intimidad, donde habla Dios y donde alumbra por medio de la verdad que a veces oscurecida por la ignorancia o por el pecado no brilla con su luz propia.

Signa, verba, visa

La admonición se hace a través de los signos, de palabras, de sueños, de gestos, o por escrito, y esto aparece muy claro en las *Confesiones*. La filosofía del lenguaje o diríamos más plenamente del signo tiene cabida abundante en las *Confesiones*, más fuerte que la teoría misma que los usa o los supone³. Siguiendo el curso de la narración agustiniana, apreciamos la exposición en que nos habla de cómo brotan los signos de sus miembros y de sus labios, siendo niño, al querer expresar la intimidad, cosa que él no sabía entonces, pero que ha notado más tarde en los niños⁴. El niño inicia su expresión por medio de palabras, de signos, de gestos y a través de ellos entra así en sociedad y se sirve para hablar también de la memoria, aprendiendo de este modo⁵. Las palabras son, por otra parte, signos convencionales, pactados⁶, y nacen a los labios por necesidad de expresar lo concebido interiormente, queriendo hacer a los demás participantes de la propia idea y concepción⁷.

Estos signos, por los ojos, por las manos, por la sonrisa demuestran el amor de los amigos⁸ y son todos ellos *inlicia benevolentiae*⁹. Y nuestro discurso se prolonga como el universo por medio de *signa sonantia*¹⁰. A este propósito podrá decir luego que Cristo clamó que los hombres tornaran a él

¹ XIII, 25, 38, col. 861-862.

² XIII, 31, 46, col. 865.

³ Cf. A. Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. Band II/1, Stuttgart 1958, dedica a San Agustín pp. 391-404; A. Holl, *Die Welt der Zeichen bei Augustin. Religionsphaenomenologische Analyse des 13. Buches des Confessiones*, Wien 1963; J. Mader, *Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus*, Wien 1965, sobre la palabra pp. 188-207; R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1962, sobre la palabra pp. 216-237.

⁴ Confess. I, 6, 8, col. 664.

⁵ I, 8, 13, col. 666-667.

⁶ I, 13, 22, col. 671.

⁷ I, 14, 23, col. 671.

⁸ IV, 8, 13, col. 699.

⁹ IV, 9, 14, col. 699.

¹⁰ IV, 10, 15, col. 699.

*dictis, factis, morte, vita*¹. Esto tiene una grandísima aplicación a la hora de explicar la revelación, y ahora se ha puesto también de relieve en la Const. dogm. *Verbum Dei* del Concilio Ecuménico Vaticano II. Agustín lo traza sólo sobre una teoría que ha sido cara a su espíritu desde la lectura de los platónicos, si no desde su reflexión personal más íntima y profunda. Los *signa labiorum* y los *verba* aparecen también en V, 6, 10, col. 710. La Escritura se expresa también por *signa*², exponiéndonos los signos que se usan en el anuncio de la fe y de la fidelidad, en ese misterioso libro XIII³.

Agustín constata el hecho de los signos y la necesidad de los mismos para la vida social y para llegar a la comprensión personal y a entrar en sí mismo, porque el hombre vive en la dispersión y necesita ser reclamado a la intimidad para que se encuentre allí con el Dios que mora dentro⁴. Pero entonces los signos en las *Confesiones* vienen interpretados con un sentido muy particular que cristianiza ya toda la teoría y que manifiesta la madurez de una teoría que ha venido perfilándose y agrandándose hasta convertirse en plena.

Dios y los signos

Teníamos de una parte la admonición y de otra los medios con que se hace, es decir los signos bajo sus múltiples manifestaciones. ¿Quiénes es el que los dirige hacia esa finalidad? En las *Confesiones* se diría que solamente hay un protagonista, Dios, aunque el intérprete sea el mismo S. Agustín. Desde la primera a la última página luce el más claro providencialismo o la confianza más subida en Dios, que perdona la debilidad humana, al confesarla humildemente y engrandece al hombre, cuando éste torna a El. Dios obra con Agustín y en su intimidad *miris et occultis modis*⁵. Y esos mil modos ocultos y maravillosos los va descubriendo el Santo, haciendo la interpretación de las diferentes llamadas que ha tenido, sea por medio del Hortensio, sea por el médico sagaz, sea por la respuesta de Nebridio, sea por la visita de Fausto, sea por la lectura de los libros de los platónicos, sea sobre todo por su madre Mónica. Las palabras de Mónica eran de Dios y por medio de ellas El le hablaba⁶. Dios le enseñaba — *docendi gratia* — por medio del sueño o de los sueños⁷, hablando aquí del *visum* de Mónica⁸, y

¹ IV, 12, 19, col. 701.

² XII, 23, 32, col. 838.

³ XIII, 20, 26–27, col. 856; 21, 29–30, col. 856–857; cf. A. Holl, vid. nota 27.

⁴ Cf. J. Morán, *El hombre frente a Dios*, Valladolid 1963; id., *Del hombre a Dios*, Religión y Cultura 5, 1960, 617–645.

⁵ Confess. IV, 4, 7, col. 696; V, 6, 10, col. 710; V, 7, 13, col. 711; 8, 14–15, col. 712–713; VII, 21, 27, col. 748; cf. A. Solignac, *Les Confessions. Livres I–VII. Introduction*, Desclée de Brouwer 1962 (*Œuvres de S. Augustin* 13). Dedicada a esto pp. 182–184, y a «la presencia y la acción providencial de Dios», pp. 181–186.

⁶ Confess. II, 3, 7, col. 678.

⁷ III, 11, 19–20, col. 691–692.

⁸ Ib.

la respuesta que Dios le ha ofrecido por medio de otro Obispo¹. Y le procuró otra respuesta *vel ab illo vel per illum*². La madre está continuamente en manos de la providencia y cuanto hace viene así interpretado por Agustín³. También Ambrosio es instrumento de la providencia para Agustín⁴, y Dios instruye también al panegirista por el borracho de Milán⁵. Dios usa de Agustín para librar a Alipio de la pasión de los juegos⁶, Dios permite que Alipio sea cogido como ladrón⁷, Dios le hace apartarse de las adivinaciones de los matemáticos⁸, Dios le agita *quasi stimulis internis*⁹, Dios le proporciona por un hombre soberbio los libros de los platónicos¹⁰, Dios pone en su mente el que vaya a ver a Simpliciano, cuando estaba ya en trance de conversión definitiva¹¹, Dios corrige a Mónica de su vicio por medio de la criada¹². A Dios se debe el que se hallaran los dos solos mirando a una ventana, cuando elevándose de las cosas de la tierra, se extasiaron en las cosas eternas, en Ostia¹³. Y esto *occultis et miris modis*.

Todo este proceso providencialista que se expresa a través de las *Confesiones* tiene su explicación en el *occultis et miris modis*, cuyo contenido se ignora pero cuya realidad se constata. La fe trabaja en esta interpretación providencialista y Agustín ha sabido captar la realidad profunda de la vida. El proceso de retorno del hombre, que está distraído y disperso en el tiempo y entre las cosas¹⁴, lo realiza Dios por medio de los signos tales como los expuestos, que le reclaman, le advierten que considere su propio ser y se entrega a Dios que le conserva: Tú estabas conmigo y yo no estaba contigo¹⁵. He aquí todo el error. Toda la vida de Agustín se reducirá a poner en práctica este mismo proceso que ha expresado en sus *Confesiones* y que ha manifestamente revelado para que sea Dios todo en todos¹⁶.

La Sagrada Escritura

Dios tiene un modo más apto y más seguro de revelarse o de advertir o reclamar a los hombres. Se trata de la Sagrada Escritura. Cuando Agustín haga hincapié y acentúe que hay mucha profundidad y sacramento en la Escritura, dará siempre una razón que es ejercitar al hombre en la búsqueda,

¹ III, 12, 24, col. 692.

² IV, 3, 6, col. 695.

⁴ V, 13, 23, col. 717.

⁶ VI, 7, 12, col. 725.

⁸ VII, 6, 8, col. 737.

¹⁰ VII, 9, 13, col. 740.

¹² IX, 8, 18, col. 772.

¹⁴ Vid. P. Muñoz Vega, Introducción a la síntesis de San Agustín, Roma 1945; vid. p. 331 nota 4.

¹⁵ Confess. VII, 7, 11, col. 739.

¹⁶ Cf. M. Pellegrino, «Salus tua ego sum». Il problema della salvezza nelle «Confessioni» di Sant'Agostino, Augustinianum 7, 1967, 221-257.

³ V, 9, 16-17, col. 713-714.

⁵ VI, 6, 9, col. 723-724.

⁷ VI, 9, 14-15, col. 726-727.

⁹ VII, 8, 12, col. 740.

¹¹ VIII, 1, 1, col. 749.

¹³ IX, 10, 23, col. 773-774.

hacerle por medio de la aparente ininteligibilidad más humilde para penetrar en su sentido. Así la Escritura, *ad sacramentorum altitudinem verbis apertissimis exercet intentionem*¹, y Dios escribió *non frustra tot paginarum opaca secreta* y entonces pide que se le revele el secreto y se le alce el misterio². Son los *signa et voces Libri tui*³, en que trabaja y se ejércita y donde encuentra sus delicias⁴. Por todo insinúa — *innuitque* — que se entienda algo y ahí está el misterio para seguir buscando⁵. Por medio del cuerpo y sus signos se significan en la Escritura muchas cosas buenas y es necesario penetrarlas por lo mismo⁶.

Conclusiones

Si quisiéramos extraer las conclusiones que de estos hechos pueden destilarse diríamos brevemente:

1ª. La palabra se emplea en su sentido propio agustiniano en algunas ocasiones, como hemos apreciado, y significa el reclamo a la toma de conciencia, sea de algo que naturalmente existe en la propia mente o espíritu-felicidad, verdad etc — o algo que ha estado allí en la memoria, pero que ha desaparecido por el olvido y que solamente a través de la admonición vuelve a la recordación. Esta se realiza por medio de los signos⁷.

2ª. El mundo se convierte de este modo en una admonición y todo lo externo son signos que llevan consigo una llamada para el hombre: Todas las cosas responden a quien las pregunta aunque no todos puedan juzgar de ellas, por estar ligados por el amor a las mismas⁸. El mundo como admonición.

3ª. Los signos y entre ellos el mundo como el primero y primordial son instrumentos en manos de Dios, y también las personas. El providencialismo para Agustín es radical y todo se torna en instrumento de la providencia para llevar los hombres a Dios. Se diría que la historia humana es una total historia de salvación y que no se comprende la realidad humana sin este presupuesto que Agustín ha puesto de relieve⁹.

4ª. La misma Sagrada Escritura es un signo admonitivo y Dios reclama por medio de ella sea por su profundidad misteriosa, sea por su claridad en los preceptos, sea por su humildad en la expresión. Pero es un signo necesario solamente al hombre en la actual economía, dado que el hombre cuanto más

¹ Confess. VI, 5, 8, col. 723.

² XI, 2, 3, col. 810.

³ XIII, 23, 34, col. 860.

⁴ XI, 2, 3, col. 810.

⁵ XIII, 24, 35, col. 860.

⁶ XIII, 24, 36, col. 860—861; 24, 37, col. 861.

⁷ XIII, 22, 32, col. 858.

⁸ X, 6, 9—10, col. 783.

⁹ Vid. p. 332 nota 16, y J. Morán, Introducción. La Ciudad de Dios, Madrid 1965² (Obras de San Agustín vol. XVII. Edic. BAC).

se espiritualiza, menos necesidad tendrá de otro hombre que le vaya mostrando las realidades superiores y por tanto no necesitará cuando se una a Dios de nada externo, ni de la Escritura, ni de su autoridad garantizada para la finalidad prefijada sino que Dios mismo le iluminará desde la intimidad sin necesidad de medios humanos o de signos.

5ª. Y por último, diríamos que Agustín ha comprendido su conversión como este proceso providencial por medio de la admonición en la que Dios ha puesto en juego todos los instrumentos humanos para llevarlo ante su trono y rendirlo a su obediencia, a la humildad del Cristo que le ha llamado también, como hombre, por palabras, por hechos, por su vida y por su muerte.

Remarques sur la Transfiguration dans l'œuvre de Saint Augustin

Une influence de l'Orient?

J. PINTARD, Paris

La Transfiguration n'a pas trouvé dans la Tradition le même écho en Orient qu'en Occident. Si l'Orient célébrait le Christ transfiguré sur la montagne comme un signe d'espérance pour la transformation non seulement de l'homme mais de l'univers entier, l'occident se montre en général plus discret, mettant l'accent sur les aspects éthiques et historiques de la doctrine. Comme le notait Sa Grâce Monseigneur Ramsey dans la conférence donnée à l'Institut Catholique de Paris, le 22 avril dernier le sermon 51 de St Léon est le plus grand commentaire occidental de la Transfiguration. La discrétion des Pères latins s'accorde avec l'apparition relativement tardive de la fête: les témoignages les plus anciens d'une célébration liturgique en occident se trouveraient d'après L. A. Molien (*La prière de l'Eglise* T. II, p. 578) dans les œuvres de Saint Isidore (+ 636)¹. De même qu'en Orient l'origine de la fête est sans doute liée à la dédicace de l'église du mont Thabor, il ne serait pas impossible qu'en occident la liturgie de la fête fût très tôt en rapport avec quelque haut-lieu. En tout cas le missel de Bobbio contient le récit de la Transfiguration selon Saint Matthieu sous le titre: *Lictiones in Missa Sancti Michahelis*² et le manuscrit «Forojuliensis» témoin de la Haute Italie au 6^e siècle ou au début du 7^e siècle mentionne la même péripécie sous le titre *In Dedicatione*³. Quoiqu'il en soit, les lectionnaires latins qui contiennent l'évangile de la Transfiguration ne remontent qu'au haut moyen-âge⁴ et nous n'avons pas trace d'une célébration en Afrique au 5^e siècle. Dans ces conditions, on ne sera pas surpris de trouver très peu d'éléments sur le sujet chez saint Augustin. Qu'en est-il exactement?

Pour le savoir, il est normal de commencer par faire un bref inventaire des textes augustinien qui touchent à la Transfiguration. Parmi toutes les pièces du dossier, deux seulement retiendront surtout notre attention ici.

¹ PL 85, 806. Mabillon (*De liturgia Gallicana*, II, PL 72, 174) trouve une messe de la Transfiguration dans la liturgie mozarabe (XI^e siècle).

² The Bobbio missal, a Gallican Mass-Book (Ms. Paris Lat. 13246). Text édité by E. A. Lowe, London 1920, p. 118 n° 394.

³ Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Tome V, article «Evangiles». Tableau synoptique col. 894.

⁴ Ibidem col. 901-903 pour le manuscrit de Wurzburg, le comès de Murbach. Voir aussi «le Lectionnaire de Luxeuil» édité par Pierre Salmon. Abbaye saint Jérôme. Lib. Vatican. XXIII, *Die dominico post cathedra St Petri*.

Le premier texte pose une question qui va nous entraîner dans la recherche des influences qu'Augustin a dû connaître. Le second en rappelant le caractère limité de telles influences fait percevoir quelque chose du désir de l'évêque d'Hippone pour l'unité de l'Eglise.

Une rapide enquête à travers l'œuvre d'Augustin montre que la Transfiguration est très rarement étudiée pour elle-même. Elle ne l'est, avec un peu d'ampleur et dans un sens spirituel que dans la sermon 78 et, très brièvement, dans le sermon 79. Ces deux sermons s'insèrent dans un ensemble de prédications sur l'Evangile de saint Matthieu. Toutes les autres citations ou allusions ne portent que sur des points particuliers. Des questions de chronologie sont abordées dans le *De Consensu Evangelistarum* (II 56; III 13, 41; III 24, 66) parce qu'il y a des divergences dans les récits synoptiques (6 ou 8 jours après), et ce cas en éclaire d'autres (*Quaes. Ev.* I, q. 7). Le resplendissement du visage et des vêtements du Christ offre des analogies avec la résurrection: il y a changement de forme, mais c'est le même Christ (*De Agone Christiano* XXIV 26, *Contra Faustum* XI 3; *De Consensu Ev.* III 25, 72). Le vêtement du Christ est une figure de l'Eglise (*Enar. Ps.* 147, n. 23, *Ps.* 50, n. 12). La voix ne manifeste que le Père, mais les Trois Personnes divines coopèrent (*De Trinitate* II 10, 18; I 4, 7; Sermon 71, 27). Moïse et Elie entourent le Christ pour montrer que la loi et les prophètes rendent témoignage à l'Evangile (*Enarr. Ps.* 110, n° 1). La présence de Moïse auprès du Christ le justifie contre les calomnies de Faust (*Contra Faust.* XIV 16, 16). Peut-être Moïse a-t-il joui d'une résurrection passagère au moment où il apparaît avec le Christ (*Tract. in Ioa.* 124, 2) et son cas fait penser à Samuel qui apparaît à la pythonisse (*De Cura pro mortuis gerenda* 16-18 et *De VIII Dulcitii questionibus*, q. 6, 6). Tous ces traits sont glanés à travers des œuvres variées. Vingt-quatre textes, dont vingt et un peuvent être datés, sont ainsi rassemblés. Voilà un bien sommaire bilan pour l'abondante production d'Augustin.

Arrêtons-nous maintenant au premier texte qui se présente quand on tient compte de l'ordre chronologique. Il date de 394 et se trouve à la fin du *Contra Adimantum*. Il soulève en effet une question intéressante. Le voici:

«Les Saintes Ecritures nous parlent de plusieurs visions: l'une se produit par les yeux du corps: ce fut le cas d'Abraham qui vit trois hommes sous le chêne de Membré, de Moïse qui vit le feu dans le buisson ardent, des disciples qui aperçurent le Seigneur transfiguré sur la montagne entre Moïse et Elie, et plusieurs autres cas semblables. L'autre se produit quand nous voyons par imagination ce que nous sentons par le corps – et Augustin cite ici la vision de St Pierre à Joppé et celle d'Isaïe, mal comprise par Adimante. – Enfin, il y a une troisième vision et c'est la vision de l'Esprit – *secundum mentis intuitum* – vision de l'esprit qui voit la vérité et la sagesse quand il les comprend: sans cette 3^{ème} vision, les

deux autres dont je viens de parler, conclut Augustin, sont infructueuses et même peuvent induire en erreur» (*Contra Adimantum* 28, 2).

La Transfiguration n'est donc citée ici qu'à titre d'exemple de vision corporelle. Ce qui est alors au centre de la réflexion d'Augustin, c'est la réfutation d'Adimante. Celui-ci cherchait à mettre en contradiction l'ancien testament avec le nouveau. En particulier, il voyait une opposition entre la vision d'Isaïe et le témoignage de Saint Paul (I Tim. 1, 4) sur le caractère invisible de Dieu. Augustin écarte l'objection d'Adimante en distinguant différents types de vision. Il trouve dans l'écriture de quoi appuyer sa classification : il met notamment la Transfiguration au premier niveau, la vision d'Isaïe qui fait appel à des représentations, au second niveau, et pour le troisième, il cite saint Paul. Cependant la Transfiguration est-elle toujours restée dans la pensée d'Augustin au rang des visions corporelles ? On a quelque motif d'en douter.

Plus tard, en effet, vers 415, en écrivant le XII^e livre du *De Genesi ad litteram* Augustin a repris le même classement des visions avec plus d'ampleur. La doctrine est alors bien élaborée et là encore les exemples scripturaires abondent. Ils sont même plus nombreux que dans le *Contra Adimantum* mais on a la surprise de constater que la Transfiguration n'est plus citée. Cette absence soulève la question qui va faire maintenant l'objet de notre recherche. Est-ce qu'après 394 et avant 415 Augustin aurait acquis de nouvelles convictions qui l'auraient empêché de considérer la Transfiguration comme exemple de vision corporelle ?

Pour répondre à cette question il est utile de remarquer d'abord ce que déclare Augustin vers la fin du *De Genesi ad litteram*. Suivant son propre aveu, en commentant la vision de saint Paul du paradis, il ne fait pas dans ce domaine une œuvre entièrement originale. Voici en effet ce qu'il écrit :

«Je sais que parmi ceux qui avant nous se sont acquis une certaine gloire dans l'explication des Ecritures, il y en a qui ont expliqué aussi ce que dit l'apôtre au sujet du 3^{ème} ciel : ils veulent y voir la différence qu'il y a entre l'homme corporel, l'homme animal et l'homme spirituel . . . Quant à moi, il me suffira d'avoir exposé dans les premières parties de ce livre les raisons pour lesquelles j'ai préféré d'appeler spirituelle et intellectuelle ce qu'ils ont appelé animal et spirituel et désigner les mêmes choses en d'autres termes». (*De Genesi ad litt.* XII 37, 70). La distinction décrite ici sous les noms de corporel, spirituel, et intellectuel correspond à des catégories plotiniennes. Jean Pépin a noté des rapprochement significatifs à cet égard entre le XII^e livre du *De Genesi ad litteram* et les *Ennéades*¹.

¹ Une curieuse déclaration idéaliste du *De Genesi ad litteram* XII, 10, 21 de St Augustin et ses origines plotiniennes (*Ennéades* 5, 3, 1-9 et 5, 5, 1-2) dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 34, 1954, 373-400; cf. P. Hadot, Citations de Porphyre chez saint Augustin dans *Revue des Études augustiniennes* 1960, 213 et note 77: Le «De Regressu animae» de Porphyre dans «La Cité de Dieu» édit. de la Biblioth. augustinienne, Desclée T. 34, p. 619-622.

Quant à «ceux qui se sont acquis une certaine gloire dans l'explication des Ecritures» le nom d'Ambroise s'impose. On retrouve en effet dans le *De Paradiso* de cet auteur la trilogie: corporel, animal et spirituel¹. Tout en s'écartant de cette terminologie, pour modeler clairement son vocabulaire sur celui de l'Ecriture, Augustin entend rester fidèle pour l'essentiel à l'Evêque de Milan. Nous sommes ainsi conduits à regarder de plus près l'influence d'Ambroise sur Augustin pour le sujet qui nous intéresse².

Pour répondre aux questions de Pauline sur la vision de Dieu, Augustin dans la lettre 147 s'inspire et reprend les termes du commentaire sur saint Luc d'Ambroise. Il le fait encore dans la lettre suivante, 148, écrite à la même époque vers 413. Augustin reprend en particulier ces mots mêmes d'Ambroise qui sonnent comme l'énoncé d'un principe: *Non enim corporalibus sed spiritualibus oculis Jesus videtur*. Si l'on relit ces mêmes mots dans le contexte de l'œuvre d'Ambroise, on constate alors qu'il s'agit de la Transfiguration. Voici en effet ce qu'écrit l'évêque de Milan: «Vous le voyez, le Verbe de Dieu a été vu aussi bien qu'entendu par les Apôtres. Ils ont vu le Seigneur non seulement dans son corps mais même en tant que Verbe; ils ont vu le Verbe, ceux qui avec Moïse et Elie ont vu la gloire du Verbe (Mat. 17, 3). Ceux-là ont vu Jésus qui l'ont vu dans sa gloire, non les autres qui n'ont pu voir que son corps: car il n'est pas donné aux yeux du corps mais à ceux de l'âme de voir Jésus». (*Expos. Ev. sur St Luc* I 5; Sources chrétiennes n° 45, p. 47-49. Introduction et traduction de Dom Gabriel Tissot). Ainsi pour St Ambroise, la Transfiguration ne peut être citée comme un exemple de vision corporelle. Elle sert au contraire de point d'appui scripturaire pour le cas d'une vision du Verbe, une vision qu'Ambroise appelle spirituelle et qu'Augustin nommerait intellectuelle. Cette position ferme d'Ambroise semble un indice suffisant pour expliquer que son disciple Augustin, après avoir écrit vers 413 les lettres 147 et 148, s'abstienne de citer en 415 dans le *De Genesi ad litteram* la Transfiguration comme un exemple de vision corporelle.

Cependant, il est possible de remonter un peu plus haut le courant des influences. En commentant l'évangile de St Luc, Ambroise suit en effet de très près Origène³. Pour ce maître de l'école de Césarée, la Transfiguration confirme une sorte de loi générale qui veut que le Christ se manifeste selon les capacités de chacun. Il écrit par exemple: «Le logos a des formes diverses apparaissant à chacun dans la mesure où cela est utile au croyant, ne se faisant voir à personne au-delà de ce que le croyant peut porter. Jésus peut

¹ *De Paradiso* C. 1, 53; PL 14, 300.

² Cf. P. Rollero, L'influsso della «Expositio in Lucam» di Ambrogio nell'esegesi agostiniana, dans: *Augustinus Magister. Communications du Congrès inter. Aug. 1954*, I, p. 211-220.

³ Cf. Table du Corpus Christianorum XIV (Exp. ev. sec. Luc. Ambr.); Henri Puech et Pierre Hadot, L'entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de St Ambroise sur l'Evangile de St Luc, *Vigiliae Christianae* 8, 1959, 204-234.

se transfigurer de telle façon devant certains, de telle autre devant d'autres, au même moment ou non» (*In Matt. comm.* XII 36, 37; GCS 40, p. 151–153). Ailleurs nous lisons encore: «Jésus au moment d'être transfiguré sur une haute montagne n'a pas pris avec lui tous les Apôtres, mais seulement Pierre, Jacques et Jean, comme étant seuls capables de contempler sa gloire et pouvant connaître Moïse et Elie apparaissant dans sa gloire, et les écouter parler ensemble et entendre la voix venant du ciel dans la nuée . . . je ne pense pas qu'il apparaissait le même aux malades qu'à ceux qui, en bonne santé, pouvaient monter avec lui sur la montagne» (*C. Cels.* II 64; GCS 2, p. 65)¹.

Quand Ambroise commente à son tour la Transfiguration au livre VII de son *Traité de l'Evangile de Saint Luc*, il rejoint Origène en affirmant que le Christ se manifeste selon les capacités de chacun. «Gravissons la montagne, écrit-il, implorons le Verbe de Dieu pour qu'il nous apparaisse en sa splendeur et sa beauté, qu'il «soit fort, s'avance majestueusement et règne» (Ps. 44, 3 sq). Tout cela est mystérieux et comporte un sens plus profond car selon votre capacité, ce Verbe diminue ou grandit pour vous ; et si vous ne gravissez la cime d'une prudence plus élevée, la Sagesse ne vous apparaît point, la connaissance des mystères ne vous apparaît point, mais le Verbe de Dieu vous apparaît comme dans un corps, n'ayant ni sa beauté, ni son éclat (Is. 53, 2). Il apparaît comme un homme tout meurtri, pouvant souffrir nos infirmités; mais si, en considérant l'homme, vous le croyez engendré d'une Vierge, si peu à peu la foi vous souffle qu'il est né de l'Esprit, vous commencez à gravir la montagne. Si, lorsqu'il est en croix, vous le voyez triomphant de la mort et non anéanti, si vous voyez ce mystère, vous avez gravi la montagne élevée, vous contemplez une autre gloire du Verbe» (*In Lucam* VII 12; S C 52, p. 12–13).

Ainsi, chez Ambroise comme chez Origène, la Transfiguration donne lieu à des considérations spirituelles sur la différente capacité de chacun pour la connaissance du Christ. Augustin, lui, à notre connaissance, n'a pas repris ce thème à l'occasion de la Transfiguration, bien qu'il oppose aussi, dans le sermon 78, les yeux du corps et les yeux de cœur et qu'ailleurs il revienne souvent sur la nécessité de la pureté en citant les paroles du Christ dans le sermon sur la montagne: Bienheureux les cœurs purs car ils verront Dieu.

Par contre, nous retrouvons le thème de la capacité spirituelle nécessaire pour découvrir le Verbe dans la chair appliqué au cas des disciples d'Emmaüs, cas précisément distingué de celui de la Transfiguration. Les deux disciples, est-il noté, ne marchaient pas les yeux fermés, mais ils ne purent reconnaître d'abord le Christ. «C'était par une sorte d'aveuglement d'esprit qu'ils ignoraient qu'il fallait que le Christ mourut et ressuscitât et pour ce motif quelque chose de semblable affecta leurs yeux et les rendit incapables

¹ Cf. J. Daniélou, Origène, Paris 1948, 256–257.

de découvrir la vérité; ce n'était pas la vérité qui les trompait, c'était eux qui voyaient autre chose que ce qui était. De même que personne ne se flatte de connaître Jésus-Christ s'il ne participe pas à son corps, c'est-à-dire à l'Eglise dont l'unité nous est figurée dans le sacrement du pain, d'après ce témoignage de l'apôtre: tout nombreux que nous soyons, nous sommes un seul pain, un seul corps (I Cor. 10, 17). Aussi c'est quand Jésus leur présenta le pain consacré que leurs yeux s'ouvrirent . . . Je ne veux pas dire que le Seigneur ne pouvait pas transformer son corps pour lui donner une autre forme apparente que celle qu'ils avaient coutume de voir, lui qui, avant sa passion, s'était transformé sur la montagne et avait donné à son visage la splendeur du soleil (Mat. 17-18). Celui qui a le pouvoir de changer l'eau en vin ne pourrait-il pas faire d'un corps véritable un autre corps véritable? Mais ce n'est pas le changement que le Seigneur avait opéré en apparaissant d'une autre manière à ses disciples» (*De Consensu Evangelistarum* III 25, 72)¹.

Pour Augustin l'apparition du Christ aux deux disciples se comprend donc avant tout par un changement spirituel du côté des disciples, alors que la Transfiguration suppose un changement du corps même du Christ. L'auteur du *De Consensu Evangelistarum* n'a donc pas, vers 400, appliqué à la Transfiguration elle-même les principes que nous avons vus chez Origène et Ambroise. Par ces deux auteurs, il a cependant perçu au sujet de la Transfiguration un écho de la tradition grecque. Dans notre recherche commune de l'unité entre l'Orient et l'Occident nous aimons, pour terminer ces remarques, reprendre les propres expressions de saint Augustin, un Maître de l'Occident chrétien: *Ne quisquam se Christum agnovisse arbitretur si eius corporis particeps non est, id est Ecclesiae cuius unitatem in sacramento panis commendat Apostolus dicens: unus panis, unum corpus multi sumus* (I Cor. 10, 17).

¹ Développement analogue dans saint Grégoire, leçon retenue au bréviaire romain pour le lundi de Pâques, in *Evang. hom.* XXIII; PL 76, 1172.

Une version liturgique copte de l'*Epistola Fundamenti* de Mani réfutée par Saint Augustin?

J. RIES, Messancy

En 396–397, Augustin se met à écrire une réfutation du document fondamental de l'Eglise de Mani, l'*Epistola Fundamenti*¹. Evêque d'Hippone depuis peu, Augustin continue à lutter contre le danger manichéen. Cependant, le ton du controversiste a changé².

Deux détails circonstanciels notés par Augustin méritent l'attention. Le manichéen d'hier se rappelle l'événement de la première lecture de cette lettre. «Considérons avant tout le livre que vous appelez *Epître du fondateur*, qui contient presque tout ce que vous croyez. En effet, lorsque pour notre malheur, on nous en fit la lecture, nous étions, disiez-vous, illuminés»³. Le terme illuminé peut désigner une étape dans l'initiation. Il ne s'agit pas du groupe des élus car Augustin est resté auditeur. Le contexte semble ici faire appel au souvenir d'un groupe de disciples devant lequel fut lue l'*Epître* du fondateur. Lui-même était du groupe qui vivait cette illumination.

Une seconde circonstance retenue par l'évêque d'Hippone éclaire la première. Il s'agit d'un temps fort dans l'Eglise de Mani, la fête de bêma⁴. Chaque année, le bêma marquait le sommet de la vie religieuse des élus et des auditeurs. Une estrade de cinq degrés était dressée au milieu de l'assemblée. Richement ornée, cette tribune de la gnose portait une grande image de Mani et toute l'assemblée était inondée d'une lumière resplendissante⁵.

Cette fête célébrait la Passion du fondateur. Elle constituait en même temps une grande journée du pardon et annonçait le jugement futur. Enfin, le bêma était la grande fête de la gnose dualiste. Le fondateur est assis sur son trône et continue à révéler le commencement, le milieu et la fin. L'assemblée chante les hymnes et entend la proclamation du message dualiste⁶.

¹ PL 42, col. 173–206; CSEL 25, s. VI, ed. Zycha, p. 191–248. R. Jolivet–M. Jourjon, *Six traités anti-manichéens*, Paris 1961 (Bibliotheca Augustiniana 17) 381–507.

² *Contra Epist. Fund.* I–III.

³ *Contra Epist. Fund.* V 6.

⁴ *Contra Epist. Fund.* VIII 9.

⁵ C. R. C. Allberry, *Das manichäische Bema-Fest*, *Zeitschr. für d. neutest. Wissensch.* 37, 1938, 2–10. Voir la description de cette illumination dans C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, Stuttgart 1938, hymne de bêma CCXXX, p. 26–27.

⁶ Nous disposons d'une remarquable documentation sur la fête de bêma, une collection de vingt-trois hymnes à l'usage de cette célébration: C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-book*, Stuttgart 1938, p. 1–47.

N'est-il pas normal de rapprocher les deux circonstances, le bême et la lecture de l'*Épître du fondement*? N'est-ce pas au cours de la célébration de bême, au milieu de l'illumination de l'assemblée et du lieu de réunion, que l'auditeur manichéen, saisi par l'ambiance mystique de la gnose, entendit la première lecture de l'*Epistola*? Nous le pensons, d'autant plus qu'une hymne de bême, l'hymne CCXXIII de l'eucologe manichéen de Médinêt Mâdi semble être une version liturgique de l'*Epistola Fundamenti*¹.

En vue de mieux faire saisir les arguments qui doivent réfuter les dogmes dualistes, Augustin cite des textes de la lettre de Mani. Cinq citations constituent la trame du traité augustinien. Ces cinq textes se retrouvent quant à la substance doctrinale, dans l'hymne CCXXIII.

1. La doctrine manichéenne du Paraclet

Epistola Fundamenti

«Mani, apôtre de Jésus-Christ
par la providence de Dieu
le Père. Voici les paroles
salutaires qui viennent de la
source vivante et éternelles².

Hymne de bême CCXXIII

«Adorons l'Esprit du Paraclet.
Bénédissons Notre-Seigneur
Jésus qui nous a envoyé l'Esprit
de vérité. Il est venu, il nous a
séparés de l'erreur du monde . . . »³.

La mission de Mani, le Paraclet promis et envoyé par Jésus, est une doctrine fondamentale de la secte. Augustin le sait. Voilà pourquoi il consacre tant de pages à détruire cette fausse mission de Mani le Paraclet, allant jusqu'à citer intégralement le texte des Actes des Apôtres relatant la Pentecôte⁴.

2. La révélation de Mani est une gnose divine

Cette gnose est source de bonheur et de vie éternelle. Une parénèse introduit l'exposé doctrinal dans l'*Épître*. Elle termine le chant de la gnose dans l'hymne de bême.

Epistola Fundamenti

«Celui qui les (paroles)
écouterà, qui les croira

Hymne de bême CCXXIII

«Voilà la gnose de Mani.
Bienheureux tout homme qui

¹ C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, p. 9-11.

² *Contra Epist. Fund.* V, XI. Le même texte de l'*Epistola* est lu par le manichéen Félix, lors de la discussion publique en l'année 404; voir *Contra Felic. Manich.* I; PL 42, col. 551-552. R. Jolivet-M. Jourjon, *Six traités anti-manichéens*, Paris 1961, p. 635-757.

³ Allberry, p. 9, 3-9.

⁴ *Contra Epist. Fund.* V-X; *Six traités*, p. 398-418. Augustin cite in extenso Actes, I, 1-8 et 2, 1-13. Nous retrouvons la même démonstration dans le *Contra Fel. Manich.*, I 1-5, *Six traités*, p. 644-657.

d'abord et ensuite gardera
ce qu'elles auront insinué
en lui, ne sera jamais sujet
à la mort, mais jouira de la
vie éternelle et glorieuse . . . ;
bienheureux celui qui sera muni de la
divine connaissances¹.

aura foi en elle, car il vivra avec
tous les justes².

L'hymne copte désigne par le mot technique *saunē*, gnose, la doctrine dualiste chantée par l'assemblée³. Cette gnose, «divina cognito» dans la traduction de l'*Epître* entre les mains d'Augustin, introduit le disciple dans le bonheur actuel et la vie sans fin. Cette parénèse est suivie, dans l'*Epître*, d'une bénédiction trinitaire que nous retrouvons en partie sous la plume d'Augustin et entièrement dans le discours du manichéen Félix. A la bénédiction de l'*Epître* correspond la doxologie de l'hymne copte adressée à Mani, l'Esprit de vérité du Père.

Epistola Fundamenti

«Que la paix du Dieu invisible et la connaissance de la vérité soit avec les frères saints et très chers qui croient aux divins préceptes et qui les observent. Que la droite de la Lumière vous protège de toute invasion du mal et des pièges du monde»⁴.
Félix ajoute: «Qu'enfin la piété de l'Esprit-Saint ouvre l'intime de votre cœur . . . »⁵.

Hymne de bêma CCXXIII

Gloire et victoire à Notre Seigneur Mani, l'Esprit de vérité qui vient du Père, qui a nous révélé le commencement, le milieu et la fin, Victoire à l'âme de la bienheureuse Marie, de Theona, de Pshaijmnoute»⁶.

Dans son traité Augustin ne cite que la première partie de la bénédiction, à savoir la paix du Dieu invisible, le Père et la protection de la droite de la Lumière, le Christ. Félix donne le texte intégral, avec la mention de l'Esprit-Saint qui réalise la gnose. La doxologie de l'hymne ne mentionne pas Jésus, mais Mani, «l'Esprit de vérité qui vient du Père». Cependant, ce n'est pas un oubli. Car l'hymne a commencé par la mission de Mani, envoyé par Jésus «Bénédissons Notre Seigneur Jésus qui nous a envoyé l'Esprit de vérité»⁷. La doxologie résume l'enseignement de Mani: «Qui nous a révélé le commen-

¹ Contra Epist. Fund. XI 12.

² Allberry, p. 2, 26–28.

³ J. Ries, La gnose dans les textes liturgiques manichéens coptes, dans: Le origini dello gnosticismo (Studies in the history of religions, t. XII) Leiden, 1967, p. 614–624.

⁴ Contra Epist. Fund. XI 13.

⁵ Contra Felic. Manich. I 16.

⁶ Allberry, p. 11, 29–32.

⁷ Allberry, p. 9, 4–5.

cement, le milieu et la fin». C'est tout le thème de l'*hymne*. C'est aussi, selon Félix, l'enseignement de l'*Épître du fondement*. Car, selon lui, cet enseignement est le signe de l'Esprit-Saint¹. La réponse d'Augustin confirme singulièrement la thèse de Félix.

3. La doctrine des deux natures

Augustin ne s'est guère arrêté au texte de la bénédiction contenu dans l'*Épître* de Mani. Son intention n'est pas de réfuter la doctrine trinitaire de Mani. Il veut aborder les dogmes dualistes de la secte².

L'*Épître* s'adresse à un destinataire, vrai ou fictif, Patticius. Elle est une réponse à une question posée, celle de l'origine de l'homme. Mani, toujours selon le genre littéraire qu'il utilise, en profite pour expliquer l'origine de l'Univers.

C'est l'exposé de la doctrine de deux natures. L'hymne, dans la sobriété qui caractérise toute sa facture, donne un aperçu bref, mais d'une remarquable clarté, du dogme des deux principes co-éternels.

Epistola Fundamenti

«Ecoute donc d'abord, je t'en prie, dit Mani, ce qui s'est passé avant la constitution du monde, comment alors un combat s'est engagé : c'est par là que tu pourras distinguer la nature de la lumière de celle des ténèbres»³. «Il y avait au principe deux substances distinctes et contraires»⁴.

Hymne de bêma CCXXIII

«Il (le Saint Esprit) nous a révélé qu'il y a deux natures, celle de la lumière et celle des ténèbres, séparées l'une de l'autre depuis les origines»⁵. «Or donc, alors qu'ils se font la guerre les uns aux autres, ils vont se risquer à faire une attaque contre le royaume de la lumière, pensant qu'ils pourront le conquérir»⁶.

Deux royaumes co-éternels opposés l'un à l'autre et guerre des ténèbres contre la lumière, voilà deux données fondamentales de l'*Épître* et de l'*hymne*. Les deux sources contiennent une ébauche de chacun des royaumes. Avant d'aborder la critique des deux substances, Augustin transcrit la description du royaume de la lumière faite par Mani. Nous en reprenons ici les éléments essentiels, ceux qui correspondent au texte, plus sommaire, de l'hymne⁷.

¹ Contra Felic. Manich. I 6 et 12

² Contra Epist. Fund. XI 13.

³ Contra Epist. Fund. XII 15.

⁴ Allberry, p. 9, 9-11.

⁵ Contra Epist. Fund. XIII 16.

⁶ Allberry, p. 9, 22-24.

⁷ Contra Epist. Fund. XIII 16 et Allberry, p. 9, 12-16.

4. Le royaume de la lumière

Epistola Fundamenti

«Dieu le Père occupait l'empire de la lumière, perpétuel par son origine sainte . . . possédant la sagesse et les attributs de la vie, par lesquels il comprend encore les douze membres de sa lumière . . . De plus, dans chacun de ses membres sont renfermés des milliers innombrables de trésors immenses . . . Ses royaumes resplendissants ont été si bien fondés sur une terre lumineuse et heureuse que nul ne peut jamais les ébranler ou les renverser».

Hymne de bêma CCXXIII

«Le royaume de la lumière lui, était constitué de cinq grandeurs. Il y a le Père avec ses douze éons, avec les éons des éons, l'air vivant, la terre de lumière. Le grand Esprit soufflait sur eux, les nourrissant de sa lumière».

En comparant ces deux textes le lecteur remarque une différence. L'*hymne* cite avec précision, mais sans les décrire, les cinq grandeurs : le Père, douze éons, les éons des éons, l'air vivant, la terre lumineuse. L'*Épître*, dans le texte cité par Augustin, ne parle pas de l'air vivant. Le texte pourtant devait en parler, peut-être ailleurs. Félix nous en donne une preuve dans sa discussion. Augustin a fait lire le passage de la lettre où il est question de la terre lumineuse¹. Une vive controverse au sujet de l'éternité et de la création s'engage. Augustin dit : « . . . Et il y aura deux réalités, l'une et l'autre inengendrées : la terre et le père. Félix dit : Qui plus est, il y en a trois : le père inengendré, la terre inengendrée, l'air inengendré »².

5. Le royaume des ténèbres

Nos deux sources manichéennes contiennent une description du royaume des ténèbres composé de cinq domaines.

Epistola Fundamenti

«Confinant à une partie . . . de cette terre sainte et lumineuse, il y avait la terre des ténèbres . . . et par delà il y avait des eaux bourbeuses et furieuses . . . agitées par des vents d'une vio-

Hymne de bêma CCXXIII

Le royaume des ténèbres, lui aussi, se compose de cinq domaines, à savoir la fumée, le feu, le vent, l'eau, les ténèbres. Son esprit rampe en lui,

¹ Contra Felic. Manich. I 17

² Contra Felic. Manich. I 18 Même précision d'Augustin dans le Contra Felicem, I 19.

lence affreuse . . . Puis venait la région ignée et corruptible . . . Il y avait, au sein de cette région, une race pleine de brouillard et de fumée où résidait son prince et chef féroce, entouré de princes innombrables dont il était lui-même l'inspirateur et l'origine. Telles étaient les cinq natures de la terre pestiférée¹.

les poussant et les excitant à se faire la guerre l'un à l'autre²

Les deux documents manichéens sont bien parallèles et soulignent la lutte intestine des cinq éléments du royaume ténébreux.

Augustin arrête ici les citations du texte de l'*Épître* de Mani, à notre grand regret d'ailleurs³. La réfutation augustiniennne n'est cependant pas terminée puisque nous n'en sommes qu'au tiers environ de son écrit⁴.

La confrontation des deux sources *Épître* et *hymne*, nous a permis de mettre environ un tiers du texte de cette dernière en parallèle avec les cinq citations augustiniennes de l'*Épître*. N'aurions-nous pas, dans la controverse anti-manichéenne, une autre indication sur le contenu de cette fameuse *Épître du fondement*? Nous pouvons répondre par l'affirmative. Le *Contra Felicem Manichaeum*, en effet, est une source précieuse pour la connaissance de cette *Épître*.

A plusieurs reprises déjà, des citations littérales et bien concordantes de l'*Epistola* se sont trouvées dans les deux documents, le *Contra Epistolam* et le *Contra Felicem*. L'examen de la discussion de Félix et d'Augustin, leurs références à l'*Épître du fondement* et la comparaison de ces textes avec le texte de l'*hymne de béma* CCXXIII, nous permettent de saisir, dans ses grandes lignes, la suite du contenu de l'*Épître*.

Lors de la première journée de controverse, Augustin et Félix avaient déjà souligné l'importance de ce document de la secte⁵. Félix y revient au début de la seconde journée, demandant d'ailleurs qu'on lui rende ses livres saisis, afin qu'il puisse se référer à ses textes. «Toutes les Ecritures qui m'ont été enlevées. Il y a, en effet, cette *Épître du fondement* qui contient . . . le commencement, le milieu et la fin. Qu'on la lise»⁶.

1. Le combat des puissances

Une première série de textes nous parlent de ce milieu, le mélange des ténèbres et de la lumière, à la suite d'un combat.

¹ *Contra Epist. Fund.* XV 19.

² Allberry, p. 9, 17-21.

³ Voir R. Jolivet - M. Jourjon, *Six traités anti-manichéens*, *Contra Epist. Fund.*, Introduction, p. 381-387.

⁴ *Contra Epist. Fund.* XVI-XLIII. Voir *Six traités*, p. 430-507.

⁵ *Contra Felic. Manich.*, I 14. 16. 19.

⁶ *Contra Felic. Manich.*, XI 1

Epistola Fundamenti

«Le Père de la lumière bienheureuse sachant la menace d'une grande et dévastante souillure bondissant des ténèbres sur ses siècles saints, s'il n'opposait quelque remarquable et illustre divinité, forte en puissance, grâce à laquelle serait soumise et détruite l'engeance ténébreuse . . . »¹.

Hymne de bēma CCXXIII

«Le Père, selon son bon plaisir, par son Verbe qu'il va envoyer, soumettra les rebelles qui désiraient s'élever au-dessus de Celui qui est plus haut qu'eux»².

Augustin, malheureusement, a interrompu la lecture du texte de l'*Epître*. La discussion qui suit est significative. A l'accusation de blasphème, Félix répond en demandant le pourquoi de la venue du Christ qui vient nous délivrer du filet de la mort. Ce texte est singulièrement éloquent, comparé à celui de l'*hymne* qui nous parle du Père qui «va envoyer son Verbe» et de la «voie du Père qui a envoyé son Fils puissant».

2. La lutte de l'Homme Primordial et le Deuxième Envoyé

L'*hymne de bēma CCXXIII* décrit le combat de l'Homme Primordial, ce premier envoyé du Père qui montre aux puissances des ténèbres son âme présentée sous une forme féminine destinée à provoquer la bousculade sensuelle des enfers. Son âme se rue sur les ténèbres pour les enchaîner mais tout en les tenant captives, elle-même est prisonnière. Le Deuxième Envoyé du Père vient alors à son secours ; pour libérer les parcelles de lumière—c'est-à-dire l'âme de l'Homme Primordial—prisonnières, il crée le cosmos. Dans cette cosmogonie manichéenne, le soleil et la lune sont des instruments divins pour hâter la libération de la substance divine³. Ce texte constitue environ le deuxième tiers de l'*hymne* : c'est la révélation du milieu, à savoir le mélange lumière-ténèbres qui est la situation actuelle du monde selon les manichéens et qui postule leur comportement moral.

Le *Contra Felicem* contient une série d'échos de cette doctrine venant de l'*Epître du fondement*. «Si rien ne pouvait nuire à Dieu, pourquoi est-il entré en guerre avec la nation que vous dites des ténèbres, guerre au cours de laquelle il a mêlé à la nature des démons, sa propre substance qui est ce qu'Il est Lui-même?»⁴. Quelques lignes plus loin, Augustin précise encore sa question, en réponse au texte de l'*Epître* : «Vous y exposez, dit -il, que Dieu a combattu contre la nation des ténèbres et qu'il a mêlé à la nature des démons pour s'y souiller et y être liée, une part de lui qui est ce qu'Il est

¹ Contra Felic. Manich. I 19

² Allberry, p. 9, 26-30 ; p. 10, 1-6.

³ Allberry, p. 10, 10-32.

⁴ Contra Felic. Manich. XI 1. Voir aussi I 19.

lui-même». A présent Augustin est en verve. C'est lui surtout qui a la parole.

Il a aussi les livres de Félix et ne manque pas de s'y référer, spécialement à l'*Épître du fondement*. Il le fait notamment pour réfuter toute la cosmogonie de Mani et sa doctrine sur la libération des parcelles de lumière¹. Lorsqu'on lit ces textes d'Augustin et de Félix sous l'éclairage du texte de l'*hymne CCXXIII*, on est frappé par le parallélisme des exposés. La description du combat de l'Homme Primordial, de la révélation du cosmos par le Deuxième Envoyé et du processus de purification par le soleil et la lune, constituait à n'en pas douter un chapitre important de l'*Épître du fondement*.

3. Le feu eschatologique

Dans l'*hymne CCXXIII*, le rédacteur a décrit le troisième temps, la fin : la dissolution du cosmos dans le grand feu et le rassemblement du reste des parcelles lumineuses dans un nouvel éon lumineux, construit à la place du cosmos. Les puissances des ténèbres seront enchaînées définitivement². La discussion du second jour, entre Augustin et Félix nous amène aussi sur ce sujet. Félix se réfère d'ailleurs à la parole du Christ : «Allez au feu éternel» (Mt XXV, 41). Augustin semble vraiment scandalisé en présence d'une doctrine qui prétend lier dans un globe ceux que Dieu a purifiés, et dans un autre, les parcelles non purifiées. La source manichéenne à la base de cette discussion semble fort proche du texte de l'*hymne CCXXIII*.³

L'*Épître du fondement* contenait les dogmes essentiels de la gnose dualiste de Mani : la révélation du commencement, du milieu et de la fin. Deux traités augustiniens en sont témoins. Le traité *Contra Epistolam quam vocant Fundamenti* a conservé, en cinq citations d'Augustin, la partie exposant la doctrine du commencement. Ces citations sont confirmées, quant à leur fidélité au texte, par le *Contra Felicem Manichaeum*, le procès-verbal officiel de la discussion publique entre Félix et Augustin. L'*Épître du fondement* a servi de texte de base à la controverse. Le débat public ne permit pas à l'évêque d'Hippone de se limiter à une partie de la doctrine manichéenne. Son adversaire l'entraîna à travers toute la doctrine dualiste, ce qui nous vaut de connaître le milieu et la fin, cette partie de l'*Épître du fondement* non reprise dans le *Contra Epistolam* d'Augustin.

L'*hymne CCXXIII* de l'eucologe copte de Médinêt Mâdi fait partie du recueil de bêma. Elle constitue une pièce importante et quasi intacte de cette liturgie pascalle manichéenne. Chantée à la gloire de Mani, le Paraclet envoyé par le Père et par Jésus, elle célébrait la gnose dualiste, révélation

¹ *Contra Felic. Manich.* XI, tout le chap. 7; XI 9. 15.

² Allberry, p. 11, 5-25.

³ *Contra Felic. Manich.*, XI 8. 15. 16.

du commencement, du milieu, de la fin, faite par le prophète. Dans une salle illuminée par les lumières étincellantes du bēma surmonté de l'image du fondateur, le chant de cette hymne, un raccourci doctrinal de la gnose, constituait peut-être la réponse enthousiaste de l'assemblée à la lecture de l'*Epître du fondement*.

Une confrontation du texte de l'*hymne* avec les textes manichéens de l'*Epître* conservés dans le *Contra Epistolam Fundamenti* et le *Contra Felicem Manichaeum* nous fait voir un parallélisme frappant de la doctrine et du vocabulaire. Les genres littéraires sont différents: l'*Epître* est un exposé de catéchèse; l'*hymne* est destinée au chant d'une assemblée. Sans hésiter, nous pourrions parler d'une *hymne du fondement*. Les deux documents constituent comme un symbole de la foi manichéenne.

Cumulative Index of Contributors to *Studia Patristica*, Vols. I-XI

The Proceedings of the Second International Conference on Patristic Studies, held at Oxford in 1955, were published in *Studia Patristica* I/II (1957); those of the Third Conference, held at Oxford in 1959, in *Studia Patristica* III/IV (1961) and V/VI (1962); those of the Fourth Conference, held at Oxford in 1963, in *Studia Patristica* VII-IX (1966); those of the Fifth Conference, held at Oxford in 1967, in *Studia Patristica* X/XI. Those of the First Conference, held at Oxford in 1951, were not published collectively, though several of the papers read to this Conference, as well as a few of those presented at the later gatherings, have been published by their authors independently.

It is designed to repeat and extend this Cumulative Index at the end of the last volume of subsequent sets of *Studia Patristica*.

- | | | | |
|--------------------------------|--------------------------|---------------------------|---------------------------|
| Abramowski, Luise | I 61 | Berthold, H. | IX 3 |
| Aland, K. | I 549 | Bévenot, M. | I 249, X 3 |
| Aldama, J. A. de | VII 117 | Beyschlag, K. | IV 268 |
| Alexandre, Monique | X 35 | Bickersteth, Jean Elfride | V 3 |
| Allard, G. H. | IX 329 | Bieler, L. | I 182, V 243, VIII 329 |
| Allchin, A. M. | VIII 323 | Black, M. | I 441 |
| Alvarez, J. | IX 340 | Blair, H. A. | VII 427 |
| Amand de Mendieta, E. | III 23. 38, VII 35, X 44 | Blanc, Cécile | XI 113 |
| Anagnostopulos, B. | II 167 | Blumenberg, H. | VI 294 |
| Andresen, C. | VI 3 | Blumenkranz, B. | I 460, IV 341 |
| Armstrong, A. H. | V 427, IX 117 | Bodin, Y. | VI 6 |
| Armstrong, G. T. | X 203 | den Boer, W. | IV 348 |
| Ashworth, H. | II 3, VIII 149 | Bogaert, M. | X 208 |
| Aubineau, M. | IV 3 | Bolshakoff, S. | II 457 |
| | | Bonner, G. I. | I 15, VI 303, IX 350, X 9 |
| Bakhuizen van den Brink, J. N. | III 333, VII 3 | Bornert, R. | X 323 |
| Bammel, E. | IV 253, VIII 53 | Bouyer, L. | VIII 156 |
| Barnard, L. W. | IV 263, VIII 3 | Boyd, W. J. P. | VII 434 |
| Barns, J. W. B. | I 3 | Boyer, Ch. | II 175 |
| Bausone, Carla | XI 101 | Brambillasca, G. | XI 8 |
| Bebis, G. S. | XI 107 | Braun, R. | VII 133, X 177 |
| Beckaert, A. | V 430 | Brock, S. P. | X 215 |
| Beierwaltes, W. | XI 3 | Brothers, J. T. | IX 127 |
| Bellet, P. | I 10 | Brou, L. | II 17 |
| Benito y Duran, A. | V 446 | | |
| Benoit, A. | IV 20 | Cadman, W. H. | V 8 |
| Bernardi, J. | I 177, III 165 | Canivet, P. | VII 143 |
| Berrouard, M.-F. | VI 277, XI 291 | Cantalamesa, R. | IX 139 |
| | | Capánaga, V. | VI 315, IX 359 |
| | | Carter, R. E. | X 14 |

- Ceresa-Gastaldo, A. *III 44*
 Chadwick, H. *II 331, IV 281*
 Chaffin, C. E. *X 263*
 Chambers, G. B. *III 170*
 Charlier, C. *I 70*
 Charlier, N. *II 187*
 Chisholm, J. E. *XI 307*
 Chitty, D. J. *II 379, V 266, VII 46, X 54*
 Christou, P. C. *IX 20*
 Clark, Mary T. *XI 13*
 Clarke, A. K. *VIII 171*
 Clavier, H. *I 253, IV 28*
 Cleland, D. J. *X 270*
 Coebergh, C. *V 17, VIII 176, X 328*
 Coleborne, W. *X 65*
 Colson, J. *III 341*
 Coman, J. *IV 363, IX 151, 172*
 Corbett, P. B. *I 82, 188*
 Corneanu, N. *VIII 340*
 Corsini, E. *I 94*
 Courcelle, P. *IV 373*
 Cowdrey, H. E. J. *XI 311*
 Craig, R. N. S. *II 21*
 Crampton, L. J. *X 333*
 Crehan, J. H. *I 23, IX 210*
 Crépin, A. *IX 525*
 Crichton, J. D. *VIII 189*
 Crouzel, H. *II 194, V 270, X 275*
 Cummings, J. T. *VII 52*
 Cyrilla, Sr. *X 281*
- Dagens, C. *XI 20*
 Dalmais, J. H. *V 277, VIII 356, XI 22*
 Daly, C. B. *II 202, III 176*
 Daly, R. J. *XI 125*
 Daniélou, J. *I 262, 280, IV 50, VII 23, 159, XI 130*
 Daube, D. *II 109, IV 58*
 Davies, J. G. *VI 13*
 de Clercq, V. C. *I 601, XI 146*
 De Jong, J. P. *II 29*
 Demougeot, Emilienne *III 354*
 De Riedmatten, H. *II 208*
 Derrett, J. Duncan M. *X 219*
 Des Places, E. *II 340, V 473, IX 30, XI 27*
 Deesain, C. S. *IX 532*
 Diesner, H.-J. *VI 350, X 285*
 Dörries, H. *V 284*
 Doignon, J. *IV 71, VII 170*
 Doutreleau, L. *III 183*
 Downey, G. *V 480*
 Drower, E. Stefana *IV 406*
 Dugmore, C. W. *IV 411*
- Dumas, A. *V 25*
 Dumortier, J. *I 291, IV 78, VII 178*
- Eborowicz, W. *IX 393*
 Edsman, C. M. *II 35*
 Ehrhardt, A. A. T. *II 114*
 Emmi, B. *VII 184*
 Engels, J. *VI 366*
 Escribano-Alberca, I. *IX 216, XI 42*
 Eßer, H. H. *VII 443*
 Etohegaray Cruz, A. *XI 316*
 Evans, E. *I 33, III 196, XI 152*
- Faul, D. O'B. *VI 374, IX 404*
 Feliars, Jeanne *X 225*
 Fisher, J. D. C. *II 41*
 Fletcher, R. A. *V 30*
 Floëri, F. *VI 383, IX 416*
 Florovsky, G. *II 235, VI 36*
 Folliet, G. *II 386*
 Fontaine, J. *III 200*
 Ford, Josephine Massingberd *VI 58, XI 158*
 Fortin, E. L. *V 489, IX 41*
 Fraenkel, P. *X 71*
 Friend, W. H. C. *V 35, X 291*
- Galmés, L. *III 47*
 Gamber, K. *V 40, VIII 209, X 337*
 Gatch, M. McC. *X 77*
 Gawlick, G. *IX 57*
 Gesché, A. *III 205*
 Gessel, W. *XI 322*
 Gibbard, S. M. *VIII 214*
 Giet, S. *I 607, III 214, VIII 10, 24, X 84*
 Gillet, R. *VI 62*
 Gillman, I. *IV 422*
 Görgemanns, H. *VII 194*
 Gorce, D. *I 621*
 Graef, Hilda C. *IX 224*
 Grant, F. C. *IV 84*
 Grant, R. M. *I 297, VII 462, XI 166, 179*
 Green, H. B. *VI 84*
 Greenslade, S. L. *VII 60*
 Gribomont, J. *II 400, 416, V 312*
 Grillmeier, A. *VI 390*
 Grondijs, L. H. *V 323*
 Guillaumin, Marie Louise *VII 65*
 Guillaumont, A. *III 219*
 Gustafsson, B. *III 227, IV 429*
 Guy, J. C. *VIII 363*
- Hadot, Ilsetraut *XI 185*
 Hadot, P. *I 194, 209, VI 409*

- Halkin, F. *II* 465
 Hall, S. G. *VIII* 30
 Halliburton, R. J. *V* 329, *XI* 192
 Hambye, E. R. *X* 345
 Hamman, A. *II* 468, *IV* 286, *VIII* 62, *X* 95, 351
 Hammerschmidt, E. *V* 50
 Hansen, G. C. *VII* 473
 Hanslik, R. *VII* 71, *X* 100
 Hanson, A. T. *X* 105
 Hanson, R. P. C. *III* 366, *X* 109
 Harkins, P. W. *VII* 210, *VIII* 219, *X* 112
 Harl, Marguerite *III* 57, *VII* 486, *VIII* 373
 Hemmerdinger, B. *III* 68, *X* 118
 Hemmerdinger-Hладов, Demokratie *III* 72
 Hennig, J. *I* 104, *V* 69, *VIII* 239
 Hill, E. *VI* 443
 Hillgarth, J. N. *I* 37, *IV* 442
 Hirsch-Reich, Beatrice M. *IX* 540
 Hockey, F. *X* 355
 Holland, D. L. *X* 360
 Hope, C. L. A. R. *IX* 552
 Howton, J. *IX* 231
 Hunt, B. P. W. S. *VIII* 70
 Hunt, R. W. *VII* 75

 Imamichi, T. *V* 499
 Irmacher, J. *IV* 457, *IX* 63, *X* 183

 Jaeger, H. *I* 221, *IV* 90, *IX* 560
 Jalland, T. G. *V* 83
 Janini, J. *V* 86, *VIII* 248
 Jay, P. *X* 187
 Jenkins, D. E. *VI* 91
 Joannou, P. *V* 508
 Jonas, H. *VI* 96
 Jouassard, G. *I* 307, *VI* 112
 Jungmann, J. A. *I* 633

 Kahle, P. *I* 328, *IV* 107
 Kannengiesser, C. *VII* 221, *XI* 199
 Katz, P. *I* 343, *IV* 118
 Kendell, E. Lorna *IX* 566
 Kerrigan, A. *I* 354
 Kesich, V. *IV* 465, *VII* 496
 King, N. Q. *I* 635, *IV* 472, *VIII* 76
 Kirchmeyer, J. *V* 341, *VIII* 406, *X* 230
 Kötting, B. *V* 360
 Kraft, H. *I* 642
 Krivocheine, B. *II* 485, *V* 368
 Krüger, P. *V* 377
 Kuhn, K. H. *II* 427

 La Bonnardière, Anne-Marie *I* 375
 Lambot, C. *I* 112
 Langstadt, C. *II* 251
 Langstadt, E. *VI* 122
 Larson, C. W. R. *X* 297
 Lauras, A. *VI* 127, *VII* 503, *XI* 203
 Lazzati, G. *IV* 291
 Lebeau, P. *VII* 516, *X* 366
 Lechner, O. *IX* 422
 Leeming, B. *II* 122
 Lehmann, H. J. *X* 121
 Lehmann, O. H. *I* 477, *IV* 125
 Leloir, L. *I* 389
 Lerch, D. *I* 414
 Leroux, J.-M. *III* 233, *VIII* 82
 Leroy, F. J. *VII* 230, *X* 131
 Le Saint, W. P. *VIII* 414
 Levene, A. *I* 484, *IV* 136, *VII* 524
 Leys, R. *II* 495
 v. Lilienfeld, Fairy *V* 382, *VII* 233
 Linage Conde, A. *X* 374
 Linton, O. *IV* 143
 Loewe, R. *I* 492
 Lohse, B. *VI* 447
 Lossky, V. *II* 512
 Luneau, A. *V* 509

 Maas, P. *II* 47
 McArthur, A. A. *IV* 298
 McCloy, F. D. *IX* 69
 McDonald, H. D. *IX* 75
 Macdonald, J. *II* 49, *IV* 478
 Malingrey, Anne-Marie *III* 81, *VII* 248, *X* 22
 Mandouze, A. *III* 3
 Marcovich, M. *VII* 255
 Markham, Veronica *VI* 141
 Markus, R. A. *VI* 476, *IX* 431
 Marrou, H. I. *II* 342, 538
 Martin, H. *V* 519
 Martin, R. P. *VIII* 259
 Matthews, A. W. *VI* 480
 Méhat, A. *II* 351, *IX* 82
 Ménard, J.-E. *X* 137
 Metzger, B. M. *VII* 531
 Meyendorff, J. *II* 547, *IV* 157
 Meyer, R. T. *I* 44, *VIII* 420, *X* 379
 Milburn, R. L. P. *I* 240
 Minio-Paluello, L. *II* 358
 Miquel, P. *VII* 355
 Moeller, Ch. *III* 240
 Molland, E. *V* 104
 Mondésert, C. *I* 649
 Moore, S. *V* 526

- Ceresa-Gastaldo, A. *III 44*
 Chadwick, H. *II 331, IV 281*
 Chaffin, C. E. *X 263*
 Chambers, G. B. *III 170*
 Charlier, C. *I 70*
 Charlier, N. *II 187*
 Chisholm, J. E. *XI 307*
 Chitty, D. J. *II 379, V 266, VII 46, X 54*
 Christou, P. C. *IX 20*
 Clark, Mary T. *XI 13*
 Clarke, A. K. *VIII 171*
 Clavier, H. *I 253, IV 28*
 Cleland, D. J. *X 270*
 Coebergh, C. *V 17, VIII 176, X 328*
 Coleborne, W. *X 65*
 Colson, J. *III 341*
 Coman, J. *IV 363, IX 151, 172*
 Corbett, P. B. *I 82, 188*
 Corneanu, N. *VIII 340*
 Corsini, E. *I 94*
 Courcelle, P. *IV 373*
 Cowdrey, H. E. J. *XI 311*
 Craig, R. N. S. *II 21*
 Crampton, L. J. *X 333*
 Crehan, J. H. *I 23, IX 210*
 Crépin, A. *IX 525*
 Crichton, J. D. *VIII 189*
 Crouzel, H. *II 194, V 270, X 275*
 Cummings, J. T. *VII 52*
 Cyrilla, Sr. *X 281*
- Dagens, C. *XI 20*
 Dalmais, J. H. *V 277, VIII 356, XI 22*
 Daly, C. B. *II 202, III 176*
 Daly, R. J. *XI 125*
 Daniélou, J. *I 262, 280, IV 50, VII 23, 159, XI 130*
 Daube, D. *II 109, IV 53*
 Davies, J. G. *VI 13*
 de Clercq, V. C. *I 601, XI 146*
 De Jong, J. P. *II 29*
 Demougeot, Emilienne *III 354*
 De Riedmatten, H. *II 208*
 Derrett, J. Duncan M. *X 219*
 Des Places, E. *II 340, V 473, IX 30, XI 27*
 Dessain, C. S. *IX 532*
 Diesner, H.-J. *VI 350, X 285*
 Dörries, H. *V 284*
 Doignon, J. *IV 71, VII 170*
 Doutreleau, L. *III 183*
 Downey, G. *V 480*
 Drower, E. Stefana *IV 406*
 Dugmore, C. W. *IV 411*
- Dumas, A. *V 25*
 Dumortier, J. *I 291, IV 78, VII 178*
- Eborowicz, W. *IX 393*
 Edsman, C. M. *II 35*
 Ehrhardt, A. A. T. *II 114*
 Emmi, B. *VII 184*
 Engels, J. *VI 366*
 Escribano-Alberca, I. *IX 216, XI 42*
 Eber, H. H. *VII 443*
 Etchegaray Cruz, A. *XI 316*
 Evans, E. *I 33, III 196, XI 152*
- Faul, D. O'B. *VI 374, IX 404*
 Feliars, Jeanne *X 225*
 Fisher, J. D. C. *II 41*
 Fletcher, R. A. *V 30*
 Floëri, F. *VI 383, IX 416*
 Florovsky, G. *II 235, VI 36*
 Folliet, G. *II 386*
 Fontaine, J. *III 200*
 Ford, Josephine Massingberd *VI 53, XI 158*
 Fortin, E. L. *V 489, IX 41*
 Fraenkel, P. *X 71*
 Freund, W. H. C. *V 35, X 291*
- Galmés, L. *III 47*
 Gamber, K. *V 40, VIII 209, X 337*
 Gatch, M. McC. *X 77*
 Gawlick, G. *IX 57*
 Gesché, A. *III 205*
 Gessel, W. *XI 322*
 Gibbard, S. M. *VIII 214*
 Giet, S. *I 607, III 214, VIII 10, 24, X 84*
 Gillet, R. *VI 62*
 Gillman, I. *IV 422*
 Görgemanns, H. *VII 194*
 Gorce, D. *I 621*
 Graef, Hilda C. *IX 224*
 Grant, F. C. *IV 84*
 Grant, R. M. *I 297, VII 462, XI 166, 179*
 Green, H. B. *VI 84*
 Greenslade, S. L. *VII 60*
 Gribomont, J. *II 400, 416, V 312*
 Grillmeier, A. *VI 390*
 Grondijs, L. H. *V 323*
 Guillaumin, Marie Louise *VII 65*
 Guillaumont, A. *III 219*
 Gustafsson, B. *III 227, IV 429*
 Guy, J. C. *VIII 363*
- Hadot, Ilsetraut *XI 185*
 Hadot, P. *I 194, 209, VI 409*

- Halkin, F. *II* 465
 Hall, S. G. *VIII* 30
 Halliburton, R. J. *V* 329, *XI* 192
 Hambye, E. R. *X* 345
 Hamman, A. *II* 468, *IV* 286, *VIII* 62, *X* 95, 351
 Hammerschmidt, E. *V* 50
 Hansen, G. C. *VII* 473
 Hanslik, R. *VII* 71, *X* 100
 Hanson, A. T. *X* 105
 Hanson, R. P. C. *III* 366, *X* 109
 Harkins, P. W. *VII* 210, *VIII* 219, *X* 112
 Harl, Marguerite *III* 57, *VII* 486, *VIII* 373
 Hemmerdinger, B. *III* 68, *X* 118
 Hemmerdinger-Hλιαδov, Demokratie *III* 72
 Hennig, J. *I* 104, *V* 69, *VIII* 239
 Hill, E. *VI* 443
 Hillgarth, J. N. *I* 37, *IV* 442
 Hirsch-Reich, Beatrice M. *IX* 540
 Hockey, F. *X* 355
 Holland, D. L. *X* 360
 Hope, C. L. A. R. *IX* 552
 Howton, J. *IX* 231
 Hunt, B. P. W. S. *VIII* 70
 Hunt, R. W. *VII* 75
 Imamichi, T. *V* 499
 Irmscher, J. *IV* 457, *IX* 63, *X* 183
 Jaeger, H. *I* 221, *IV* 90, *IX* 560
 Jalland, T. G. *V* 83
 Janini, J. *V* 86, *VIII* 248
 Jay, P. *X* 187
 Jenkins, D. E. *VI* 91
 Joannon, P. *V* 508
 Jonas, H. *VI* 96
 Jouassard, G. *I* 307, *VI* 112
 Jungmann, J. A. *I* 633
 Kahle, P. *I* 328, *IV* 107
 Kannengiesser, C. *VII* 221, *XI* 199
 Katz, P. *I* 343, *IV* 118
 Kendall, E. Lorna *IX* 566
 Kerrigan, A. *I* 354
 Kesich, V. *IV* 465, *VII* 496
 King, N. Q. *I* 635, *IV* 472, *VIII* 76
 Kirchmeyer, J. *V* 341, *VIII* 406, *X* 230
 Kötting, B. *V* 360
 Kraft, H. *I* 642
 Krivocheine, B. *II* 485, *V* 368
 Krüger, P. *V* 377
 Kuhn, K. H. *II* 427
 La Bonnardière, Anne-Marie *I* 375
 Lambot, C. *I* 112
 Langstadt, C. *II* 251
 Langstadt, E. *VI* 122
 Larson, C. W. R. *X* 297
 Luras, A. *VI* 127, *VII* 503, *XI* 203
 Lazzati, G. *IV* 291
 Lebeau, P. *VII* 516, *X* 366
 Lechner, O. *IX* 422
 Leeming, B. *II* 122
 Lehmann, H. J. *X* 121
 Lehmann, O. H. *I* 477, *IV* 125
 Leloir, L. *I* 389
 Lerch, D. *I* 414
 Leroux, J.-M. *III* 233, *VIII* 82
 Leroy, F. J. *VII* 230, *X* 131
 Le Saint, W. P. *VIII* 414
 Levene, A. *I* 484, *IV* 136, *VII* 524
 Leys, R. *II* 495
 v. Lilienfeld, Fairy *V* 382, *VII* 233
 Linage Conde, A. *X* 374
 Linton, O. *IV* 143
 Loewe, R. *I* 492
 Lohse, B. *VI* 447
 Lossky, V. *II* 512
 Luneau, A. *V* 509
 Maas, P. *II* 47
 McArthur, A. A. *IV* 298
 McCloy, F. D. *IX* 69
 McDonald, H. D. *IX* 75
 Macdonald, J. *II* 49, *IV* 478
 Malingrey, Anne-Marie *III* 81, *VII* 248, *X* 22
 Mandouze, A. *III* 3
 Marcovich, M. *VII* 255
 Markham, Veronica *VI* 141
 Markus, R. A. *VI* 476, *IX* 431
 Marrou, H. I. *II* 342, 538
 Martin, H. *V* 519
 Martin, R. P. *VIII* 259
 Matthews, A. W. *VI* 480
 Méhat, A. *II* 351, *IX* 82
 Ménard, J.-E. *X* 137
 Metzger, B. M. *VII* 531
 Meyendorff, J. *II* 547, *IV* 157
 Meyer, R. T. *I* 44, *VIII* 420, *X* 379
 Milburn, R. L. P. *I* 240
 Minio-Paluello, L. *II* 358
 Miquel, P. *VII* 355
 Moeller, Ch. *III* 240
 Molland, E. *V* 104
 Mondésert, C. *I* 649
 Moore, S. *V* 526

- Morán, J. *IX* 451, *XI* 328
 Moreton, M. B. *X* 391
 Moreton, M. J. *X* 396
 Mossay, J. *X* 402
 Moutsoulas, E. *VII* 362
 Mundó, A. *VIII* 424
 Munier, Ch. *III* 248
 Murphy, F. X. *VI* 147, *VIII* 436, *XI* 52
 Musurillo, H. *III* 85
 Mutzenbecher, Almut *V* 109
- Neunheuser, B. *II* 54
 Nordberg, H. *III* 262
 Nygren, H. *II* 258
 Nyman, J. R. *IV* 483
- Oakley, A. *II* 270
 O'Connell, P. *XI* 210
 Oeyen, C. *XI* 215
 O'Hagan, A. P. *IV* 305
 O'Malley, T. P. *X* 190
 Opelt, Ilona *V* 532
 Oroz, J. *VI* 484, *IX* 469, *X* 407
 Otten, R. T. *VIII* 442
 Oulton, J. E. L. *I* 128
- Palachkowsky, V. *II* 277, *III* 97, *VII* 265
 Парийский, Л. Н. *I* 659
 Paschke, F. *VII* 83
 Patterson, L. G. *IX* 240
 Pearce, G. J. M. *VI* 496
 Pellegrino, M. *I* 134, *III* 267
 Penna, A. *IV* 162
 Pépin, J. *I* 395
 Peri, V. *VI* 155
 Peters, R. *IX* 570
 Philippou, A. J. *IX* 251
 Piédagnel, A. *X* 141
 Piezeczoch, S. *X* 302
 Pintard, J. *XI* 335
 Plezia, M. *IV* 490, *X* 146
 Poirier, M. *X* 306
 Pollard, T. E. *II* 282
 Pruche, B. *IX* 257, *X* 151
- Quéré-Jaulmes, France *VIII* 449
- Raasted, J. *III* 108
 Racle, G. *IX* 263
 Ramsey, I. T. *V* 541
 Rasmussen, N. K. *X* 413
 Ratchiff, E. C. *II* 64, *VIII* 266
 Reardon, B. M. G. *II* 288
 Reumann, J. *III* 370
- Réveillaud, M. *VI* 181
 Richard, M. *III* 273, *VII* 274
 Richardson, W. *I* 515, *VI* 188, *IX* 87
 Riché, P. *VI* 501
 Ries, J. *XI* 341
 Riesenfeld, H. *IV* 312
 Riggi, C. *VIII* 86
 Rodzianko, V. *II* 295, *IX* 578
 Rondeau, Marie Joséphe *VI* 197
 Rordorf, W. *X* 236
 Rouillard, Ed. *III* 116, *VII* 90
 Rowe, J. N. *XI* 222
 Rozemond, Keetje *IX* 588
 Rudberg, S. Y. *III* 124
 Ruhbach, G. *VII* 372
- Saffrey, H. D. *IX* 98
 de Santos Otero, A. *III* 290
 Savon, H. *X* 156
 Сборовский, А. К. *II* 366
 Scazzoso, P. *VII* 385
 Schäferdiek, K. *X* 242
 Schlick, J. *VII* 278
 Schmaus, M. *VI* 503
 Schmid, W. *II* 368
 Schork, R. J. *VI* 211, *VIII* 271
 Scipioni, L. I. *VI* 221
 Segelberg, E. *V* 117, *X* 419
 Sfameni Gasparro, Giulia *XI* 58
 Sheldon-Williams, I. P. *III* 297, *VIII* 108, *XI* 65
 Simon, M. *I* 526
 Siniscalco, P. *III* 380
 Sirinelli, J. *VI* 233
 Sladden, J. C. *IX* 594, *XI* 229
 Smith, J. P. *IX* 600
 Smith, M. A. *VII* 287, *X* 426
 Smothers, E. R. *I* 53
 Smulders, P. *III* 129
 Sophrony *V* 393
 Sorlin, H. *VII* 543
 Spanneut, M. *IV* 171, *VII* 549
 Špidlík, T. *XI* 72
 Spira, A. *IX* 106
 Squire, A. K. *VIII* 456
 Stead, G. C. *III* 397
 Stein, S. *II* 141
 Stephenson, A. A. *I* 142, *III* 303, *XI* 234
 Stevenson, J. *I* 661, *IV* 497, *VII* 291
 Stockmeier, P. *III* 413, *VII* 401, *XI* 242
 Stöcker, C. *II* 309
 Straub, J. *I* 678
 Studer, B. *IX* 270
 Stuiber, A. *IV* 323

Sweeney, L. *VI* 248
 Sylvia Mary, Sr. *X* 431
 Symonds, H. E. *VIII* 280
 Szymusiak, J.-M. *IX* 288, *XI* 79

Tanghe, A. *VII* 409
 Taylor, R. E. *IV* 504
 Taylor, T. F. *VIII* 286
 Teicher, J. L. *I* 540
 Telfer, W. *I* 151, 696, *IV* 512
 Testuz, M. *III* 139
 Tetz, M. *III* 314
 Thélamon, Françoise *X* 310
 Theodorou, E. *VIII* 291
 Thompson, J. D. *X* 436
 Thomson, R. W. *III* 142
 Thornton, L. S. *II* 317
 Thunberg, L. *VII* 560
 Timiadis, E. *V* 129
 Tinsley, E. J. *II* 553
 Treu, K. *III* 146, *VII* 102, *X* 29
 Treu, Ursula *IV* 191
 Tuilier, A. *III* 421, *VII* 413, *XI* 247
 Turner, D. H. *V* 143

Ullmann, W. *II* 155, *IV* 330, *XI* 85
 Успенский, Н. *V* 152

Vaccari, A. *I* 339, *IV* 228
 van Damme, D. *VII* 299
 van der Lof, L. J. *VIII* 118, *X* 247
 van der Mensbrughe, A. *II* 435, *V* 172
 van Dijk, S. J. P. *V* 185, *VIII* 299
 Vanneste, I. *V* 401, *VIII* 462
 van Roey, A. *VII* 308
 van Unnik, W. C. *IV* 212
 Vischer, L. *I* 414
 Vodopivec, J. *VI* 519
 Vogel, C. *V* 416

Vogt, H. J. *X* 195
 Vokes, F. E. *IV* 518, *VIII* 130, *IX* 306,
X 253

Walker, G. S. M. *IX* 316
 Walker, Joan Hazelden *V* 206, *VIII* 44
 Walker, N. *VII* 571
 Walls, A. F. *II* 83, *III* 155
 Walter, N. *VII* 314
 Ware, K. T. *X* 441
 Watson, Elizabeth *IX* 602
 Watt, J. H. I. *VII* 321
 Webb, D. *V* 213
 Weijenborg, R. *III* 324
 Weiss, J. P. *X* 161
 Werhahn, H. M. *VII* 337
 Whittaker, Molly *VII* 348
 Wickham, L. R. *XI* 259
 Wiles, M. F. *IX* 321, *XI* 264
 Wilken, R. L. *XI* 268
 Wilkinson, D. F. *IV* 527
 Wilkinson, J. D. *VI* 264
 Wilks, M. J. *VI* 533, *IX* 487
 Willis, G. G. *VI* 543, *VII* 576
 Wilson, R. McL. *I* 420
 Winkelmann, F. *VII* 106
 Witt, R. E. *VIII* 135, *XI* 92
 Wlosok, Antonie *IV* 234
 Woolcombe, K. J. *VI* 269
 Worrall, P. *I* 168
 Wortley, J. T. *X* 315

Yarnold, E. J. *X* 453
 Young, Frances M. *XI* 278

Zeegers-Van der Vorst, Nicole *X* 168
 Zell, R. L. *XI* 282
 Zwi Werblowsky, R. J. *II* 93

Addendum zu Part I (Studia Patristica X), S. 30: Das Berliner Pergamentfragment P. 6790 enthält, wie C. H. Roberts festgestellt hat, Ev. Joh. 1, 30–33. Eine Neubearbeitung erscheint im Archiv für Papyrusforschung 21, 1971.

Origenes Werke XII

Origenes Matthäuserklärung

Dritter Teil: Fragmente und Indices. Herausgegeben von Prof. Dr. Erich Klostermann

Zweite Hälfte: Gesamtregister, von Dr. Ludwig Früchtel

(Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Band 41,2)

Zweite, durchgesehene Auflage, besorgt von Dr. Ursula Treu

1968. VII, 409 Seiten — gr. 8° — Lederin 52,— M; Bestell-Nr. 751 457 8 (2081/2)

Der 1955 von Erich Klostermann und Ludwig Früchtel herausgegebene Registerband zur Matthäuserklärung des Origenes war seit längerem vergriffen. Der anastatische Nachdruck, der jetzt vorgelegt wird, ist von Ursula Treu revidiert worden. Einige Versehen und Auslassungen konnten richtiggestellt werden. Zur Entlastung des Bandes wurde auf die vorangestellten Abhandlungen und die Nachträge zu den früheren Teilen verzichtet. Die Benutzbarkeit des Werkes wird dadurch nicht beeinträchtigt. Sein Wert liegt in den Registern, die Ludwig Früchtel mit bewährter Sorgfalt und Genauigkeit hergestellt hat. Neben das Stellenregister und das Verzeichnis der Eigennamen treten sechsfache Wortregister. Da die Matthäuserklärung des Origenes teils in griechischer, teils in lateinischer Fassung überliefert ist, die sich zum Teil überschneiden, machte sich ein griechisch-lateinisches und ein lateinisch-griechisches Parallelregister notwendig. Es ist eine Fundgrube für die Geschichte des spätantiken Übersetzungswesens und zeigt augenfällig Leistung und Problematik, Genauigkeit und Freizügigkeit der Wiedergabe. So ist der Band selbst unabhängig von den Texten, die er erschließt, für den Sprach- und Kulturwissenschaftler von Interesse.

Bestellungen durch eine Buchhandlung erbeten



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

Die apostolischen Väter

Teil I

Der Hirt des Hermas

Herausgegeben von Molly Whittaker

(Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Band 48²)

Zweite, überarbeitete Auflage

1967. XXVI, 118 Seiten – gr. 8° – Lederin 20,– M; Bestell-Nr. 751 451 9 (2031/10)

Der „Hirt“ des Hermas ist ein merkwürdiges Literaturdenkmal aus der römischen frühchristlichen Gemeinde. Der Verfasser, der sich als Freigelassener und Familienvater mit mißratenen Kindern vorstellt, bringt in teils von eigenem Erleben getragener, teils literarisch stilisierter Apokalyptik sein Anliegen vor: die Mahnung zur (letzten) Buße. Durch die am Toten Meer gefundenen Schriften fällt neues Licht auf diese höchst eigenartige Form des Judenchristentums. Die zuerst 1956 erschienene Ausgabe von M. Whittaker gibt den griechischen Text unter vollständiger Berücksichtigung aller Textzeugen (darunter viele Papyri) sowie der alten Übersetzungen ins Lateinische, Koptische und Äthiopische. Die zweite Auflage bringt eine Reihe Berichtigungen und Zusätze, darunter erstmalig die griechische Textfassung des 110. Kapitels.

Bestellungen durch eine Buchhandlung erbeten



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

- Traugott Holtz: Die Christologie des Apokalypse des Johannes** [Bd. 85]
2., durchgesehene, um einen Nachtrag erweiterte Auflage
1971. XX, 258 S.
- Franz Paschke: Die beiden griechischen Klementinen-Epistomen und ihre Anhänge. Überlieferungs-
geschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte** [Bd. 90]
1966. XXIX, 321 S. — gr. 8° M 66,—
- Günter Gentz †/Friedhelm Winkelmann: Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopoulos und
ihre Quellen** [Bd. 98]
2., durchgesehene Auflage. 1966. XVI, 236 S. — 2 Taf. — gr. 8° M 56,—
- Heinrich Rathke: Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe** [Bd. 99]
1967. XV, 104 S. — gr. 8° M 16,—
- Angelo P. O'Hagan: Material Re-Creation in the Apostolic Fathers** [Bd. 100]
1968. XV, 154 S. — gr. 8° M 26,50
- Das Evangelium nach Thomas. Koptisch und deutsch von Johannes Leipoldt †** [Bd. 101]
1967. VII, 77 S. — gr. 8° M 22,—
- Studia Evangelica IV—V. Papers presented to the Third International Congress on New Testament Stu-
dies held at Christ Church, Oxford, 1965. Edited by F. L. Cross** [Bd. 102 u. 103]
1968. Part I: XIV, 472 S. — gr. 8° M 51,—
1968. Part II: XI, 323 S. — gr. 8° M 42,—
- Traugott Holtz: Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas** [Bd. 104]
1968. XIV, 185 S. — gr. 8° M 32,—
- Günter Glockmann: Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus** [Bd. 105]
1968. XIX, 214 S. — gr. 8° M 25,—
- Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1960—1965. In Verbindung
mit Gerhard Zschubner und Heinz Berthold herausgegeben von Gerhard Dellling** [Bd. 106]
1969. XXVII, 128 S. — gr. 8° M 26,—
- Studia Patristica X—XI. Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held
in Oxford 1967. Edited by F. L. Cross** [Bd. 107 u. 108]
1970. Part I: XI, 463 S. — 2 Taf. — gr. 8° M 60,—
1971. Part II vorliegender Band
- Die Berliner Handschrift der sahidischen Apostelgeschichte (P. 15 926). Bearbeitet und herausgegeben
von Fritz Hintze und Hans-Martin Schenke** [Bd. 109]
1970. XII, 132 S. — 12 Tafeln — gr. 8° M 45,—
- Karl-Wolfgang Tröger: Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII** [Bd. 110]
1971. XIX, 186 S. — gr. 8° M 34,—
- Friedhelm Winkelmann: Albert Ehrhard und die Erforschung der griechisch-byzantinischen Haglographie.
Dargestellt an Hand des Briefwechsels Ehrhards mit Adolf von Harnack, Carl Schmidt, Hans Lietz-
mann, Walther Eltester und Peter Heseler** [Bd. 111]
1971. VII, 81 S. — gr. 8° M 17,—
- Vom Zentralantiquariat Leipzig erfolgte folgender Nachdruck:
- Johannes Geffcken: Oracula Sibyllina. Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Leipzig
1902. [Bd. 23,1]
Unveränderter Nachdruck 1967, IV, 78 S. — gr. 8° Leinen M 30,—**

Ein ausführliches Verzeichnis aller Bände der Reihen „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“ und „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte“ erhalten Sie unverbindlich auf Wunsch vom Verlag

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

Seit 1953 sind erschienen, z. Z. lieferbar bzw. im Druck:

- Die Apostolischen Väter I. Der Hirte des Hermas.** Herausgegeben von Molly Whittaker
2., überarbeitete Auflage 1967. XXVI, 118 S. — gr. 8° Lederin M 20,—
- Clemens Alexandrinus I. Protrepticus und Paedagogus.** Herausgegeben von Otto Stählin.
3., durchgesehene Auflage von Ursula Treu
1971. XCIII, 365 S. — gr. 8° Lederin etwa M 57,—
- Clemens Alexandrinus II. Stromata Buch I — VI.** Herausgegeben von Otto Stählin. In dritter Auflage
neu herausgegeben von Ludwig Früchtel
1960. XLX, 540 S. — 4 Abb. auf 3 Taf. — gr. 8° M 65,—
- Clemens Alexandrinus III. Stromata Buch VII und VIII — Excerpta ex Theodoto — Eclogae propheticae — Quis dives salvetur — Fragmente.** Herausgegeben von Otto Stählin. In 2. Auflage neu
herausgegeben von Ludwig Früchtel †. Zum Druck besorgt von Ursula Treu
1970. XL, 237 S. — gr. 8° Lederin M 55,—
- Eusebius Werke IV. Gegen Marcell.** Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells.
Herausgegeben von Erich Klostermann. Zweite Auflage durchgesehen von Günter Christian
Hansen
1971. Etwa 292 S. — gr. 8° Lederin M 25,—
- Eusebius Werke VII. Die Chronik des Hieronymus.** Herausgegeben und in 2. Auflage neu bearbeitet von
Rudolf Helm
1956. LII, 541 S. — gr. 8° M 83,—
- Gregor von Nazianz. Briefe.** Herausgegeben von Paul Gallay
1969. LVII, 197 S. — gr. 8° Lederin M 60,—
- Koptisch-gnostische Schriften I. Die Pistis Sophia — Die beiden Bücher des Jeû — Unbekanntes alt
gnostisches Werk.** Herausgegeben von Carl Schmidt. Zweite Auflage bearbeitet von Walter Till.
Unveränd. Nachdruck der 3. Auflage von 1959
1962. XXXVIII, 424 S. — gr. 8° M 22,—
- Origenes Werke IX. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen
Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars.** Herausgegeben und in zweiter Auflage neu bear-
beitet von Max Rauer
1959. LXIV, 404 S. — gr. 8° M 68,—
- Origenes Werke XII. Origenes Matthäusevangelium. Dritter Teil: Fragmente und Indices.** Herausgegeben
von Erich Klostermann. 2. Hälfte: Gesamtregister, von Ludwig Früchtel. 2., durchgesehene Auf-
lage besorgt von Ursula Treu
1968. VIII, 409 S. — gr. 8° Lederin M 52,—
- Philostorgius. Kirchengeschichte.** Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines
arianischen Historiographen. Herausgegeben von Joseph Bidez. Zweite, überarbeitete Auflage
besorgt von Friedhelm Winkelmann
1971. CLXX, 393 S. — gr. 8° Lederin etwa M 50,—
- Die Pseudoklementinen I. Homilien.** Herausgegeben von Bernhard Rehm. Zum Druck besorgt durch
Johannes Irmscher. 2., verbesserte Auflage besorgt von Franz Paschke
1969. XXXI, 287 S. — gr. 8° Lederin M 78,—
- Die Pseudoklementinen II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung.** Herausgegeben von Bernhard Rehm.
Zum Druck besorgt durch Franz Paschke
1960. CXI, 387 S. — 9 Abb. — gr. 8° Brosch. M 113,— Lederin M 118,—
- Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte.** Herausgegeben von Günter Christian Hansen.
1971. XLI, 228 S. — gr. 8° Lederin etwa M 44,—
- Vom Zentralantiquariat Leipzig erfolgte folgender Nachdruck:
- Die Oracula Sibyllina.** Bearbeitet im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie
der Wissenschaften von Johannes Geffcken
Leipzig 1902 · Unveränderter Nachdruck 1967. LVI, 240 S. — gr. 8° Leinen M 60,—

BR
45
T35
v. 109

**DIE
BERLINER HANDSCHRIFT DER
SAHIDISCHEN APOSTELGESCHICHTE
(P. 15 926)**

**BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN
VON
FRITZ HINTZE UND HANS-MARTIN SCHENKE**

MIT 12 TAFELN



AKADEMIE - VERLAG · BERLIN

1970

In der gleichen Schriftenreihe sind seit 1951 erschienen und z. Z. lieferbar:

- Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche.** Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Joseph Reuss [Bd. 61]
1957. XLVII, 403 S. — gr. 8° M 66,—
- Martin Sieherl: Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos De mysteriis.** Eine kritisch-historische Studie [Bd. 62]
1957. XVI, 227 S. — 16 Kunstdrucktaf. — gr. 8° M 33,50
- Studia Patristica II.** Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Edited by Kurt Aland and F. L. Cross. Part II [Bd. 64]
1957. X, 560 S. — gr. 8° M 48,—
- Eustathius.** Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Edition critique avec prolégomènes et tables par Emmanuel Amand de Mendieta et Stig Y. Rudberg [Bd. 66]
1958. LXIV, 132 S. — gr. 8° M 25,—
- Hans Lietzmann: Kleine Schriften.** Herausgegeben von Kurt Aland
Band I: Studien zur spätantiken Religionsgeschichte [Bd. 67]
1958. X, 487 S. — 36 Abb. auf 15 Kunstdrucktaf., dav. 2 Faltaf. — gr. 8° M 43,—
Band II: Studien zum Neuen Testament [Bd. 68]
1958. X, 303 S. — gr. 8° M 26,—
- Vinzenz Buchheit: Studien zu Methodios von Olympos** [Bd. 69]
1958. XVI, 181 S. — gr. 8° M 22,50
- Kurt Treu: Synesios von Kyrene.** Ein Kommentar zu seinem „Dion“ [Bd. 71]
1958. XII, 184 S. — gr. 8° M 14,50
- Neue Homilien des Makarius/Symeon I: Aus Typus III.** Herausgegeben von Erich Klostermann und Heinz Berthold [Bd. 72]
1961. XXVII, 178 S. — gr. 8° M 34,50
- Didascaliae apostolorum Canonum ecclesiasticorum Traditionis apostolicae versiones Latinae rec. Erik Tidner** [Bd. 75]
1963. XXVI, 183 S. — gr. 8° M 52,—
- Hans Dieter Betz: Lukian von Samosata und das Neue Testament.** Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti [Bd. 76]
1961. XIV, 287 S. — gr. 8° M 36,50
- Studien zum Neuen Testament und zur Patristik.** Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht. Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte [Bd. 77]
1961. VIII, 378 S. — 1 Titelbild — gr. 8° M 51,—
- Studia Patristica IV-VI.** Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Edited by F. L. Cross [Bd. 79-81]
1961. Part II: IX, 533 S. — gr. 8° M 44,50
1962. Part III: IX, 547 S. — gr. 8° M 49,—
1962. Part IV: IX, 551 S. — gr. 8° M 48,—
- Berthold Altaner: Kleine patristische Schriften.** Herausgegeben von Günter Glockmann [Bd. 83]
1967. X, 620 S. — 1 Titelbild — gr. 8° Leinen M 70,—
- Friedhelm Winkelmann: Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebios von Caesarea** [Bd. 84]
1962. XIII, 182 S. — 1 Abb. — gr. 8° M 28,—
- Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche.** Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Joseph Reuss [Bd. 89]
1966. XXXV, 494 S. — gr. 8° M 86,50

DEUTSCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

BEGRÜNDET VON
O. VON GEBHARDT UND A. VON HARNACK

BAND 109



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1970

**DIE
BERLINER HANDSCHRIFT DER
SAHIDISCHEN APOSTELGESCHICHTE
(P. 15 926)**

**BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN
VON
FRITZ HINTZE UND HANS-MARTIN SCHENKE
MIT 12 TAFELN**



A K A D E M I E - V E R L A G • B E R L I N

1970

Vormals Kommission für spätantike Religionsgeschichte:

**Friedrich Zucker (komm. Vorsitzender), Alexander Böhlig, Hans Frhr. v. Campenhausen, Gerhard Dellling,
Hermann Dörries, Otto Elsfeldt, Walther Eltester, Erich Fascher, Werner Hartke, Johannes Irmscher,
Günther Klaffenbach, Max Bauer, Harald Liesenfeld, Wolfgang Schadewaldt, Wilhelm Schneemelcher,
Imre Trencsenyi-Waldapfel, Willem Cornelis van Unnik**

Leiter der Arbeiten: Kurt Treu

BR
45
T35
V.109

Gutachter dieses Bandes: Hans Frhr. v. Campenhausen und Willem Cornelis van Unnik

Redaktor dieses Bandes: Ursula Treu

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH, 108 Berlin, Leipziger Straße 3-4

Copyright 1970 by Akademie-Verlag GmbH

Lizenznummer: 202 · 100/187/70

Herstellung: IV/2/14 VEB Werkdruck, 445 Gräfenhainichen · 3179

Bestellnummer: 2030/54 · EDV 751594 1 · ES 7 M

45,-

Inhaltsverzeichnis

Literaturverzeichnis	VII
Abkürzungs- und Sigelverzeichnis	IX
Die Handschrift	1
Die Schrift	5
Die Schreibung	11
Die Sprache	13
Die Textform	21
Text	35

Literaturverzeichnis

- A. Vaschalde: Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible,
Revue Biblique NS 16/1919, S. 220–243 (Genèse — IV Rois),
S. 513–531 (Psaumes);
29/1920, S. 91–106 (Proverbes-Judith),
S. 241–258 (Tobie — S. Matthieu);
30/1921, S. 237–246 (S. Matthieu — S. Luc);
31/1922, S. 81–88 (S. Luc — S. Jean),
S. 234–258 (S. Jean — Apocalypse).
- Walter C. Till: Coptic Biblical Texts published after Vaschalde's lists, BJRL 42,
Manchester 1959–60, S. 220–240.
- C. G. Woide: Appendix ad editionem Novi Testamenti Graeci, Oxford 1799 (Apg
nach Bodleian Hunt. 394 auf S. 106–167).
- Urbain Bouriant: Rapport . . . sur une mission dans la Haute-Égypte (1884–1885),
Mém. Miss. I, Paris 1889, S. 367–408.
- W. Pleyte et P. A. A. Boeser: Manuscrits coptes du Musée d'antiquités des Pays-Bas
à Leide, Leide 1897.
- P. J. Balestri: Sacrorum bibliorum fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani,
Vol. III: Novum Testamentum, Romae 1904.
- Marius Chaine: Fragments sahidiques inédits du Nouveau Testament, Bessarione,
Serie 2, Vol. 8, Roma 1904/5, S. 276–280.
- E. O. Winstedt: Sahidic Biblical Fragments in the Bodleian Library III, PSBA 27,
London 1905, S. 57–64.
- Oscar v. Lemm: Sahidische Bibelfragmente III, Bulletin de l'Académie de St.-
Petersbourg, 5e Série, 25/1906, S. 093–0137.
- Carl Wessely: Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts II–IV,
Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, 11/1911; 12/1912; 15/1914.
- N. Reich: Koptische Manuskripte aus der kgl. bayr. Hof- und Staatsbibliothek
in München, WZKM 26/1912, S. 337–349.
- E. A. Wallis Budge: Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt, Oxford
1912 (Apg nach BM Or. 7594 auf S. 122–271).
- Carl Wessely: Die Wiener Handschrift der sahidischen Acta Apostolorum, SWA,
phil.-hist. Kl., 172/1913, 2. Abh.
- W. E. Crum and H. I. Bell: Wadi Sarga, Coptica III, Hauniae 1922.
- H. Thompson: The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in
the Sahidic Dialect, Cambridge 1932 (Apg nach Chester Beatty Codex B auf S. 1–85).

- Walter Till: Koptische Pergamente theologischen Inhalts I, Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien, N. S. 2. Folge, Wien 1934.
- Walter C. Till: Kleine koptische Bibelfragmente, Biblica 20, Roma 1939, S. 241–263. 361–386.
- Walter C. Till: Coptic Biblical Fragments in the John Rylands Library, BJRL 34, Manchester 1951–52, S. 432–458.
- P. Weigandt: Zwei griechisch-sahidische Acta-Handschriften: P⁴¹ und 0236, Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde I, hrsg. von K. Aland, ANTF 3, Berlin 1969, S. 54–95.
- The Beginnings of Christianity, Part I: The Acts of the Apostles, ed. by F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, Vol. III: The Text of Acts, by James Hardy Ropes, London 1926.
- Arn. van Lantschoot: Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte, Tome I: Les colophons coptes des manuscrits sahidiques, Fasc. 1. 2, Bibliothèque du Muséon 1, Louvain 1929.
- Albert C. Clark: The Acts of the Apostles, a critical edition with introduction and notes on selected passages, Oxford 1933.
- Anton Jousen: Die koptischen Versionen der Apostelgeschichte (Kritik und Wertung), Kath.-Theol. Diss. Bonn 1963.

Abkürzungs- und Sigelverzeichnis

Act	= Acta Apostolorum (= Apostelgeschichte)
add	= addit(-unt)
Apg	= Apostelgeschichte (= Acta Apostolorum)
BM	= British Museum
bo	= bohairisch bzw. bohairische Version oder Textzeugen
Crum	= W. E. Crum: A Coptic Dictionary, Oxford 1939
fa	= fayumisch bzw. fayumische Version oder Textzeugen
Horner: bo	= G. Horner: The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, Vol. I–IV, Oxford 1898–1905
Horner: sa	= G. Horner: The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, Vol. I–VII, Oxford 1911–1924
H(Apg) 1 (usw.)	= Horners Sigel für die zu seiner Ausgabe des sahidischen Neuen Testaments (Apostelgeschichte [Vol. VI], Evangelien [Vol. I–III], Katholische Briefe (und Apokalypse) [Vol. VII], Paulusbriefe [Vol. IV–V]) benutzten Handschriften
HEvv 1 (usw.)	
HKath 1 (usw.)	
HPaul 1 (usw.)	
Hs(s).	= Handschrift(en)
Kahle: Bal.	= Paul. E. Kahle: Bala'izah, Vol. I. II, London 1954
Kasser	= Rodolphe Kasser: Compléments au Dictionnaire Copte de Crum, Le Caire 1964
LA(A)	= Lesart(en)
M	= New York Pierpont Morgan Library Ms. G 68 (Version der Apg [1,1–15,3] im mittelägyptischen Dialekt der koptischen Sprache) ¹
om	= omittit(-unt)
P. Bodm. 3	= Papyrus Bodmer 3 (Papyrus Bodmer III, Evangile de Jean et Genèse I–IV, 2 en bohairique, édité par R. Kasser, CSCO 177/178, Script. Copt. 25/26, Louvain 1958)

¹ Unveröffentlicht. Dankenswerterweise stellte das Institut für Neutestamentliche Textforschung der Universität Münster mir die Kopie eines Films von dieser Hs. (in Münster als ox 14 registriert) zur Verfügung.

Vgl. Theodore C. Petersen: An Early Coptic Manuscript of Acts: an Unrevised Version of the Ancient So-called Western Text, CBQ 26/1964, S.225–241. E. J. Epp: The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts, Cambridge 1966. E. Haenchen/P. Weigandt: The Original Text of Acts?, NTS 14, 1967/68, S. 469–481.

- P. Bodm. 6 = Papyrus Bodmer 6 (Papyrus Bodmer VI, Livre des Proverbes, édité par R. Kasser, CSCO 194/195, Script. Copt. 27/28, Louvain 1960)
- P. Bodm. 16 = Papyrus Bodmer 16 (Papyrus Bodmer XVI, Exode I–XV, 21 en sahidique, publié par R. Kasser, Cologny-Genève 1961)
- P. Bodm. 18 = Papyrus Bodmer 18 (Papyrus Bodmer XVIII, Deutéronome I–X, 7 en sahidique, édité par R. Kasser, Cologny-Genève 1962)
- P. Bodm. 19 = Papyrus Bodmer 19 (Papyrus Bodmer XIX, Evangile de Matthieu XIV, 28–XXVIII, 20; Epître aux Romains I, 1 – II, 3 en sahidique, publié par R. Kasser, Cologny-Genève 1962)
- P. Bodm. 21 = Papyrus Bodmer 21 (Papyrus Bodmer XXI, Josué VI, 16–25, VII, 6–XI, 23, XXII, 1–2, 19–XXIII, 7, 15–XXIV, 23 en sahidique, publié par R. Kasser, Cologny-Genève 1963)
- P. Bodm. 22 = Papyrus Bodmer 22 (Papyrus Bodmer XXII et Mississippii Coptic Codex II, Jérémie XL, 3–LII, 34, Lamentations, Epître de Jérémie, Baruch I, 1–V, 5 en sahidique, publié par R. Kasser, Cologny-Genève 1964)
- P. Bodm. 23 = Papyrus Bodmer 23 (Papyrus Bodmer XXIII, Esaïe XLVII, 1 – LXVI, 24 en sahidique, publié par R. Kasser, Cologny-Genève 1965)
- rell = reliqui
- sa = sahidisch bzw. sahidische Version oder Textzeugen
- Till: sa² = Walter C. Till: Koptische Grammatik (Saïdischer Dialekt), Leipzig 1961²
- v. l. = varia lectio
- (Hs. [sa])¹
- 4 = BM Or. 7594; Papyrus-Hs. nicht später als Mitte des 4. Jh.; ed. Budge, 1912
- 6 = Wiener Hs. der Apg; Pergament-Hs. etwa 400 post; ed. Wessely, 1913
- 16 = Chester Beatty Codex B; Pergament-Hs. letztes Viertel des 6. Jh.s; ed. Thompson, 1932
- 33 = Heidelberger Papyrus-Fragmente der Apg = H b
- 34 = p⁴¹; Wien, Österr. Nat. Bibl. Pap. K. 7541–48; ed. C. Wessely: Studien Bd. 15, 1914, S. 107–118
- 43 = P. Ber. 15 926 = unsere hier zu edierende Hs.
- fa 46 = BM Ms. Or. 6948 (3–4); ed. Kahle: Bal. 286–290
- 54 = H β (= Gregory 0236)

¹ Wir verwenden zur Bezeichnung der Hss. die Sigel (Zahlen) der vom Institut für Neutestamentliche Textforschung der Universität Münster (analog zur Liste der griechischen Hss. des NT) aufgestellten und geführten Liste der sa Hss. des NT. Um Verwechslungen zu vermeiden, wird gelegentlich sa vor die betreffende Zahl gesetzt bzw. erscheint die Zahl als Index zu sa. Vgl. dazu auch Horner's Zusammenstellung der sa Apg-Hss.; Horner: sa VI, S. 666–669.

- 349 = H 1¹ (= H^{Ev} 16¹)
- 352 { = Nat. Bibl. Wien K 2585 (Pergamentblatt aus einem Lektionar,
10.—11. Jh.); ed. Till: Kl B Frag. 376 (= H^{Ev} 21¹)
- 354 { = H 12¹ (= H^{Ev} 21¹)
- 363 { = H 36¹ (= H^{Ev} 21¹)
- 378 { = H 39¹ (= H^{Ev} 21¹)
- 436 { = H 43¹ (= H^{Ev} 21¹)
- 437 { = H 15¹ (zu H^{Ev} 23¹)
- 438 { = H 10¹ (= H^{Ev} 35¹)
- 439 { = H f¹ (= H^{Ev} f¹) ,
- 440 { = H 1^a
- 441 { = H 2
- 442 { = H 3
- 443 { = H 5
- 444 { = H 7
- 445 { = H 8
- 446 { = H 9
- 447 { = H 10
- 448 { = H 11
- 449 { = H 12
- 450 { = H 13
- 451 { = H 14
- 452 { = H 15
- 453 { = H 17
- 454 { = Nat. Bibl. Wien K 9121; ed. Till: Perg. theol. 17f.
- 455 { = H 18
- 456 { = H 19
- 457 { = H 25
- 458 { = H 26
- 459 { = Nat. Bibl. Wien K 9570; ed. Till: Perg. theol. 16
- 460 { = H 20
- 461 { = H 21
- 462 { = Nat. Bibl. Wien K 9571; ed. Till: Perg. theol. 16f.
- 463 { = H 22
- 464 { = H 23
- 465 { = H 27
- 466 { = H 28
- 467 { = Bodleian Hunt. 394; Papier-Hs.; ed. Woide, 1799 (= H a)
- 468 { = H b
- 469 { = H c
- 470 { = H d
- 471 { = H a¹
- 472 { = H b¹ (München)
- 473 { = H 2¹
- 474 { = H 3¹
- 475 { = H 4¹
- 476 { = H 5¹
- 477 { = H 6¹

- 472 = H 7¹
 473 = H 8¹
 474 = H 9¹
 476 = H 11¹
 478 = H 13¹
 479 = H 14¹
 481 = H 16¹
 482 = H 17¹
 483 = H 18¹
 484 = H 19¹
 485 = H 31¹
 488 = H 42¹
 490 = H 45¹
 614 = H α (Lektionar, = Gregory 1 1575, dazu Teile von H^{Paul} 131, H^{Kath} α; ferner Gregory 0129 und 0203)
 647 = J. Ryl. Lib. Manchester Suppl. 18; ed. Till: Bibl. JRL 447f. (Papyrus-Fragmente, 6. Jh.)
 648 = J. Ryl. Lib. Manchester Suppl. 8; ed. Till: Bibl. JRL 449 (Unterteil eines Pergament-Blattes mit 3 Col., 5. Jh.)
 649 = J. Ryl. Lib. Manchester Suppl. 17; ed. Till: Bibl. JRL 450 (Fragmentarisches Pergament-Blatt aus einem Lektionar, 2 Col., 9./10. Jh.)
 650 = BM Or. Ms. 9035; ed. Crum: Wadi Sarga, 1922, 32
 651 = Berlin, Pergamentfragment einer sa Apg; unveröffentlicht (Apg 16, 23–26/27–30; eine Kolumne; je 13 Zeilen mit unterem Rand erhalten; Breite des Fragments 11,9 cm, Höhe 8,2 cm; Breite des Schriftspiegels 8,6 cm [nach der Markierung]; die ganze Seite dürfte ursprünglich etwa 21 Zeilen [mit einer Höhe des Schriftspiegels von etwa 11,3 cm] umfaßt haben; der Text stimmt mit sa 16 vollständig überein); registriert als F. 15873
 766 = Nat. Bibl. Wien K 901; ed. Till: Perg. theol. 18
 769 = Nat. Bibl. Wien K 9244; ed. Till: Perg. theol. 19

Wo *bo* Hss. genannt werden müssen, benutzen wir für sie die Sigel *Horners*, auf dessen Ausgabe des *bo* NT (samt Apparat) wir uns dabei stützen.

Was an sonstigen LAA und Textzeugen genannt wird, stammt aus den gängigen kritischen Ausgaben des griechischen NT:

Novum Testamentum Graece ... rec. ... C. Tischendorf, Editio octava critica maior, Lipsiae Vol. I–III, 1869–1894¹

Herm. v. Soden: Die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, I, Berlin 1902–1910, II, Göttingen 1913¹

Nestle-Aland: Novum Testamentum graece, Stuttgart 1963²⁵

The Greek New Testament ed. by K. Aland, M. Black, B. M. Metzger, A. Wikgren, Stuttgart 1966

¹ Dazu dient jeweils als Schlüssel: K. Aland: Kurzgefaßte Liste der griechischen Hss. des NT, I, Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, Bd. 1, Berlin 1963.

Die Handschrift

Der heute als Nr. 15926 registrierte Berliner Papyrus, bestehend aus einer Vielzahl größerer bis kleinster Fragmente unbekannter Herkunft, wurde nach dem zweiten Weltkrieg von F. Hintze unter den Beständen der Staatlichen Museen entdeckt und als sahidische Apostelgeschichte identifiziert¹. Es gelang ihm, die Hauptmasse dieser Fragmente zu 57 mehr oder weniger fragmentarischen Codexblättern wieder zusammenzusetzen, wie sie dann verglast wurden. Der nicht lokalisierbare Rest der Fragmente wurde numeriert (von 1–63) und zu vier besonderen Tafeln verglast. Nachdem F. Hintze zunächst selbst länger als ein Jahr auf die Edition des Textes hingearbeitet hatte, betraute er 1959 H.-M. Schenke, unter Übergabe seines gesamten Materials², mit deren Abschluß.

Von den 63 Fragmenten konnten nachträglich noch 14 lokalisiert werden. Und zwar gehören:

Fragment	zu	Blatt
5		37
6		6
8		43
9		4
11		34
12		23
20		8
23		24
32		34
46		9

¹ Im Anschluß an den Text werden mit freundlicher Genehmigung der Staatlichen Museen zu Berlin die Blätter 3, 4, 5, 9, 40 und 57 als Tafeln der Ausgabe beigegeben.

² Nämlich einer vollständigen Abschrift des Papyrus, wo dessen Lücken bereits ergänzt und für Blatt 1a–3a schon Varianten-Apparate zusammengestellt waren.

Fragment	zu	Blatt
48		3
50		3
51		23
54		4

Beim Umsetzen der Fragmente 6, 9, 48, 50, 54 erwies sich jedoch der Papyrus als inzwischen so brüchig geworden, daß auf die Einfügung der anderen 9 Fragmente verzichtet werden mußte. Als Ersatz wurden kleine Vermerke auf den betreffenden Tafeln da angebracht, wohin die Fragmente gehören.

Die Größe der Blattreste, die keineswegs immer zusammenhängen, ist ganz verschieden. Die größten zusammenhängenden Stücke haben folgende äußerste Abmessungen:

Blatt	cm
3	18 × 13,3
4	18 × 13
5	18,7 × 13,5
6	19,2 × 14,1
7	20,5 × 14,2
8	20,2 × 15.

Das ehemalige Format der Blätter und also des Codex läßt sich über den Schriftspiegel erschließen. Die Durchschnittslänge der Zeilen – mehrfach sind Zeilen ganz erhalten – beträgt ± 22 Buchstaben = 12 cm. Die Höhe des Schriftspiegels läßt sich nur berechnen: Jede Seite muß durchschnittlich $\pm 28/29$ Zeilen gehabt haben, und das ergibt eine Höhe von etwa 26 cm. Wenn aber der Schriftspiegel etwa 26×12 cm betrug, dann dürfte wohl auch der Codex selbst jenes alte Format gehabt haben, dessen Höhe etwa doppelt so groß wie die Breite war¹.

Auch über die Anordnung der Blätter innerhalb des Codex läßt sich durch entsprechende Schlüsse eine Ansicht gewinnen. Zunächst einmal läßt sich an Hand des aus Hs. 16 ja vollständig bekannten sa Apg-Textes erkennen, daß unser Codex mehr Blätter umfaßt haben muß, als uns Reste von solchen erhalten sind. Und zwar fehlen höchstwahrscheinlich:

2 Blätter vor Blatt 1, 1 Blatt vor Blatt 9, 3 Blätter vor Blatt 39,
 1 Blatt vor Blatt 41, 1 Blatt vor Blatt 48, 1 Blatt vor Blatt 49,
 1 Blatt vor Blatt 54, 1 Blatt vor Blatt 56, 1 Blatt vor Blatt 57,

¹ Vgl. W. Schubart: Das Buch bei den Griechen und Römern, Leipzig 1961, S. 118f.

so daß unser Text ursprünglich $57 + 12 = 69$ (beschriebene) Blätter, d. h. 138 Seiten umfaßt haben dürfte. Nun gibt es in der Folge der Faser-richtung bei den unmittelbar hintereinandergehörenden Blättern gewisse Unregelmäßigkeiten, wie sie an sich stets wenigstens die Chance einer Rekonstruktion der Lagen eines fragmentarisch erhaltenen Codex bedeuten. Unter der (plausiblen) Voraussetzung, daß dem ersten beschriebenen Blatt noch zwei unbeschriebene vorausgingen und dem letzten beschriebenen Blatt noch ein unbeschriebenes Blatt folgte (als Schutzblätter) – daß die ursprüngliche Blattzahl also im ganzen 72 betrug (= 144 Seiten) – ergibt die Folge der Faserrichtung ein System, in das sich die Blätter, von denen nichts erhalten ist, in Gedanken wohl einpassen lassen:

<div>→ ↑</div>	<div>→ ↑</div>	20a ↑ 20b →	32a ↑ 32b →	<div>↑ →</div>	50a ↑ 50b →	
<div>↑ →</div>	9a ↑ 9b →	21a ↑ 21b →	33a ↑ 33b →	41a ↑ 41b →	51a ↑ 51b →	
<div>→ ↑</div>	10a → 10b ↑	22a → 22b ↑	34a → 34b ↑	42a → 42b ↑	52a → 52b ↑	(Lagenmitte)
<div>↑ →</div>	11a ↑ 11b →	23a ↑ 23b →	35a ↑ 35b →	43a ↑ 43b →	53a ↑ 53b →	
1a → 1b ↑	12a → 12b ↑	24a → 24b ↑	36a → 36b ↑	44a → 44b ↑	<div>→ ↑</div>	
2a ↑ 2b →	13a ↑ 13b →	25a → 25b ↑	37a → 37b ↑	45a → 45b ↑	54a → 54b ↑	(Lagengrenze)
3a → 3b ↑	14a → 14b ↑	26a ↑ 26b →	38a ↑ 38b →	46a ↑ 46b →	55a ↑ 55b →	
4a ↑ 4b →	15a ↑ 15b →	27a ↑ 27b →	<div>↑ →</div>	47a ↑ 47b →	<div>↑ →</div>	
5a → 5b ↑	16a → 16b ↑	28a → 28b ↑	<div>→ ↑</div>	<div>→ ↑</div>	56a → 56b ↑	(Lagenmitte)
6a ↑ 6b →	17a ↑ 17b →	29a ↑ 29b →	<div>↑ →</div>	48a ↑ 48b →	<div>↑ →</div>	
7a → 7b ↑	18a → 18b ↑	30a → 30b ↑	39a → 39b ↑	<div>→ ↑</div>	57a → 57b ↑	
8a ↑ 8b →	19a ↑ 19b →	31a → 31b ↑	40a → 40b ↑	49a → 49b ↑	<div>→ ↑</div>	(Lagengrenze)

Danach hätte unser Codex – unter der Voraussetzung, daß er nur die Apg enthielt und seine Blätter in gleichen Lagen angeordnet waren – bestanden aus:

12 Lagen zu 6 Blättern
(oder 6 Lagen zu 12 Blättern
bzw. 3 Lagen zu 24 Blättern).

Was nun den Text der Hs. selber betrifft, so finden sich regelmäßig folgende Kurzschreibungen von nomina sacra: $\overline{\text{IC}}$, $(\overline{\text{ΠΕ}})\overline{\text{ΧC}}$, $(\overline{\text{Π}})\overline{\text{ΙΗΛ}}$ [aber $\overline{\text{ΠΙCΡΑΗΛ}}$? (9b, 15)], $\overline{\text{ΘΙΛΗΜ}}$, $\overline{\text{CPOY}}$, $\overline{\text{ΠΝΛ}}$.

Die Hs. ist anscheinend sorgfältig korrigiert worden. Es finden sich:

Ergänzungen über der Zeile:

3b, 3: Π	20b, 8: Λ	34b, 14: O
3b, 6: T	21a, 9: 2	35a, 4: OY
4a, 12: Λ	22b, 16: OY	35a, 11: 2
7a, 19: AY	25a, 17: AY	39a, 12: K
7b, 5: T	30b, 3: H	40b, 9: O
7b, 7: P	31a, 5: E	43b, 14: X
10a, 13: E	32a, 7: Y	49a, 3: E
17b, 6: TE	32a, 9: Y	49a, 15: N
18b, 7: 2	32a, 11: CY	57a, 22: 2
20b, 2: O	34b, 11: N	

Getilgte Buchstaben:

6a, 14: N	6a, 16: O	7a, 12: —
-----------	-----------	-----------

Nachträglich eingefügte Buchstaben:

3a, 11: T	4a, 10: 2
-----------	-----------

Nachträglich verbesserte Buchstaben:

4a, 18: M über E geschrieben?	23a, 14: 4 über Y(?) geschrieben
8b, 10: C zu T verbessert	32a, 12: Π über I geschrieben?

Dennoch gibt es offenbare Fehler. Nämlich:

Auslassungen durch Homoioteleuton: 19b, 7; 32b, 7

Falsch gesetzter Vokalstrich:

2b, 11: TΛZ $\overline{\text{MOY}}$	43b, 4f.: $\overline{\text{ΠNOYTE}}$
3b, 10: OY $\overline{\text{NOYB}}$	46a, 7f.: $\overline{\text{NΛK}}$
12a, 5: TΛ $\overline{\text{CCE}}$	46a, 13: $\overline{\text{NENTAY-}}$
22a, 14: $\overline{\text{EΠ}}$	19a, 5f.: $\overline{\text{M/OY2}}$
23b, 9: ΛT $\overline{\text{CBCE}}$	20a, 11f.: $\overline{\text{E2OY/N}}$
40b, 10: $\overline{\text{ETMOOYCE}}$	

Dittographie durch Zeilenende:

8a, 16f.: $\bar{N}/\bar{N}\bar{N}\Lambda\text{ΠOCTO}\Lambda\text{OC}$ 21b, 8f.: $\bar{N}/\bar{N}\bar{\Gamma}\text{B}\text{O}\text{K}$
 9a, 16f.: $\text{OY}\text{O}\text{O}/\text{O}$ 33a, 7f.: BAPNAB/BAC

Sonstige Fehler:

4b, 16: $\text{ETPE}\text{C}\text{N}\text{E}\text{C}\text{X}\text{C}$ für $\text{ETPE}\text{C}\text{N}\text{E}\text{C}\text{X}\text{C}$
 9a, 10: APXIEPEOC für APXIEPEYC
 18b, 13: PERAN für $\text{PEC}\text{P}\text{AN}$
 19b, 2: $\text{ΘI}\text{ΛY}\text{M}$ für $\text{ΘI}\text{ΛHM}$. Vgl. Kahle: Bal. 76.
 20b, 7: $\bar{N}\text{TEPE}\text{C}\text{O}$ für $\text{ETPE}\text{C}\text{O}$. Vgl. unten die v. l. zu Apg 21, 14!

Jedoch muß $\bar{N}\text{TEPE}\text{C}\text{O}$ nicht unbedingt Irrtum bzw. Hörfehler sein. Es könnte sich auch einfach um eine unorthodoxe Schreibung handeln. Die Form TEPE- ist geläufig im P. Bodm. 21; vgl. R. Kasser: Papyrus Bodmer XXI, S. 23. Und zum \bar{N} am Anfang vgl. noch Kahle: Bal. 73 (N für E), und daraus den Beleg NTPABOK .

20b, 10: PENPAN für $\text{PEC}\text{P}\text{AN}$
 20b, 12: EPOC für EPOC
 25b, 17f.: CPANAY (?) für CPANAY (?). Vgl. Kahle: Bal. 89.
 29b, 7: $\bar{N}\bar{\Gamma}-$ für $\bar{N}\bar{N}\bar{E}\text{K}-$. Sieht aus wie Konj., ist aber nur wilde Schreibung des neg. Fut. III; vgl. Kahle: Bal. 180. Achmimischer Einschlag?
 34b, 8: BAPBABBAC für BAPCABBAC
 36a, 2: ACNBHTC (?) für ACBBHTC . Falsche Dissimilation.
 Vgl. P. Bodm. 3 Joh 18, 40: BAPAMBAC .
 39a, 13: EPECCOC . Vgl. Kahle: Bal. 127.
 39b, 4: AP- für AC- .
 49b, 13f.: PECCTPATEYMA . Vgl. Kahle: Bal. 127.

Die Schrift

Die Schrift unseres Codex sieht unregelmäßig aus, ohne jedoch stillos zu wirken. Die Einzelbuchstaben sind gewöhnlich groß und grob und ohne daß den groben Strichen feinere gegenüberstehen. Allerdings scheint der Schreiber mit unterschiedlich biegsamem und unterschiedlich spitzem Rohr gearbeitet zu haben. So wird man sich nämlich den Tatbestand erklären dürfen, daß dieselbe Schrift auf manchen Seiten in verschiedenem Grade geschmeidiger bzw. feiner wirkt. Die Zahl der Ligaturen ist relativ groß. Die Zeilen wirken uneben, und das Schriftbild wird beherrscht von dem

Unterschied großer und kleiner Buchstaben. Unser Codex ist also nicht im Bibelstil geschrieben. Vielmehr scheint unsere Schrift eine von der Geschäfts- bzw. Kanzleischrift beeinflusste Buchschrift zu repräsentieren.

Unserer Schrift am ähnlichsten im Gesamteindruck wie in Einzelheiten ist die Schrift, in der der Nag-Hammadi-Codex III abgefaßt ist. (Vgl. M. Krause/P. Labib: Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo [ADAIK, Kopt. Reihe 1] Wiesbaden 1962, Taf. II–V.) Die Übereinstimmungen betreffen zunächst das Schriftbild, charakterisiert durch die Länge und Größe der Buchstaben β ι ξ ρ ϕ ψ ω ϵ σ τ , durch die Unregelmäßigkeit der Mittelzeile, die durch Verkleinerungen und Verschiebungen von λ ω \omicron und durch Ligaturen veranlaßt ist, als auch die Buchstabenformen: besonders charakteristisch in dieser Hinsicht sind α β μ ς γ σ τ . Weiter haben die beiden Schriften nicht nur die allgemeine Neigung zu Ligaturen gemein, sondern auch ganz bestimmte Ligaturen, nämlich: $\lambda\epsilon$ $\alpha\rho$ $\rho\rho$ $\mu\varsigma$ $\tau\alpha$ $\tau\omicron$ $\tau\epsilon$ $\tau\epsilon$ $\mu\epsilon$ $\tau\eta$ $\mu\omicron$ $\rho\epsilon$ $\epsilon\tau$ $\epsilon\tau\epsilon$. Was die Unterschiede anbelangt, so erscheint der Nag-Hammadi-Codex III alles in allem feiner und etwas sorgfältiger. Auch sind schon die Striche dünner. Im einzelnen: Im Nag-Hammadi-Codex III begegnet nicht die zweite Form des λ (wenigstens nicht auf den vier Tafeln bei Krause/Labib). ρ und σ zeigen eine stärkere Tendenz zur Verkleinerung des Kreises. ω ist relativ größer. ϕ ist spitzer an den Seiten. Es begegnet nicht die lange Form des γ . Der Abstrich des ω ist gleichmäßiger. τ ist größer. Übrigens verbindet noch eine nicht unerhebliche Kleinigkeit die beiden Schriften, ich meine das einem Apostroph gleichsehende Häkchen, durch das man, einer Eigentümlichkeit der griechischen Schrift des 3. Jahrh.s folgend, vor allem $\Gamma\Gamma$, $\Gamma\kappa$, $\Gamma\chi$, $\kappa\chi$ trennt (in unserem Codex 9a, 12)¹.

Eine Seite unseres Codex (9a) ist in einem anderen Duktus geschrieben (ähnlich dem der Hs. 4), ein Sachverhalt, der nicht ganz ohne Parallele ist².

Die charakteristischen Formen der Buchstaben (mit Ligaturen)³

- λ α (in einem Zug z. B. 5b, 8, 12) λ (in zwei Zügen; z. B. 5b, 9)
Beide Formen des Buchstabens in einem Wort:

$\kappa\epsilon\tau\alpha$ (3a, 5) $\tau\alpha\alpha\gamma$ (4a, 16) $\tau\alpha\chi$ (8a, 15)

¹ W. Schubart: Griechische Palaeographie [HAW I, IV, 1] 1925, S. 79.

² Vgl. Kasser: P. Bodm. III, S. V.

³ Um die Hälfte verkleinert.

- α (17 b, 5) α (1 a, 8)
 (Die zweite [zweizügige] Form des α findet sich klassisch im P. Bodm. 6.)
- β β (z. B. 34 b, 10) β (z. B. 34 b, 12) β (z. B. 34 b, 8) β (40 a, 8) β (6 a, 12)
- Γ Der Buchstabe an sich bietet nichts besonderes. Aber:
 Γ (39 a, 5; 39 b, 5; 40 a, 12)
 Γ (29 b, 9; 50 b, 14)
- Δ Δ (31 b, 5) Δ (5 a, 18 [vgl. Hs. 4 Colophon Z. 7])
 Solche Schriftbilder sind auch sonst in deutlicher griechischer Geschäftsschrift geläufig; z. B. W. Schubart: Palaeographie, Abb. 46. 53.
- Ε Ε [in zwei Zügen 1. √ 2. √] (5 a, 5. 6. 12)
 Ε [am Ende der Zeile] (8 a, 4; 10 a, 5. 6. 7; 29 a, 13)
 Ε (1 a, 13; 2 b, 15. 18; 4 a, 11; 4 b, 12; 21 a, 7 [in gleicher Höhe neu angesetzt]; 40 b, 10. 11; 50 b, 11; 57 a, 3)
 Ε (22 a, 12; 43 b, 11)
 ΕΕ (57 a, 9)
 ΕΠΠ (21 a, 7)
 ΕΠ (5 b, 11; 6 a, 11; 32 a, 6; 32 b, 10; 33 a, 11; 45 a, 2)
- Ζ Ζ (31 b, 7; 40 a, 13)
- Η Η (z. B. 34 a, 8) Η (z. B. 45 a, 7)
 Η [in einem Zug geschrieben] (z. B. 5 a, 4)
- Θ Θ (45 b, 6)
- Ι Ι (3 b, 8) Ι (3 b, 12)
- Κ Κ (z. B. 34 a, 9)
- Λ Λ (5 b, 20)
- Μ Μ (45 b, 4) Μ (49 a, 12) Μ (5 a, 8)
 Μ (5 a, 4) Μ (5 b, 18)
- Ν Ν (45 b, 2) Ν (5 a, 5) Ν (5 a, 9)
 Ν (50 a, 13) Ν (5 a, 6)
- Ξ Ξ (5 b, 19; 51 b, 2)
- Ο ο [am Zeilenende] (33 a, 1)
- Υ γ (4 b, 8) γ (9 b, 12; 10 a, 17) γ (23 a, 12)
 γ (24 a Fragm. 2, 3; 26 a, 17) γ (28 b, 6) γ (29 a, 6)
 γ (57 a, 3)
 γ (29 a, 9); überhaupt die lange Form (21 a, 8; 31 a, 9; 52 a, 1)
- Π π (45 a, 7)

- πϵ** (1a, 14; 3b, 5; 8a, 13.15; 8b, 21; 10a, 7.9.10.11; 13b, 10; 14b, 9; 20b, 7.20; 23a, 9; 24a Fragm. 2,5; 35b, 12; 54a, 2)
πσ (23b, 2; 31a, 5)
πϰ (9b, 5)
ρ **ρ** (31b, 9) **ρ** (31b, 11) **ρ** (32a, 7; 34b, 12)
ρ (45b, 2) **ρ** (2a, 10)
ϸ (31a, 8; 34b, 8) **ϸ** (31a, 12; 31b, 8)
τ **τ** (41b, 17.18) **τ** (5a, 4)
τσ (6a, 13)
τϵ (1b, 6; 2a, 6; 4b, 13; 7a, 12; 7b, 9; 21a, 6; 29a, 3; 31b, 11; 32b, 10; 33b, 8.11; 38a, 2; 40b, 6; 41b, 18)
τϰ (4b, 15; 9b, 10; 18b, 5; 22b, 7; 28b, 4.5; 50b, 11; 55b, 9; 57a, 7)
το (7a, 12.14; 22a, 6; 28a, 1.4; 29a, 5; 30a, 14; 31a, 5; 41b, 17; 50a, 7; 50b, 6.12; 55a, 4; 57a, 20)
τοσϣ (34b, 10)
πϵ (24a Fragm. 2,5)
τω (3a, 4; 8b, 11; 17a, 6; 18a, 3; 19a, 9; 22a, 4; 30a, 12; 55b, 3)
τωϣ (7a, 20)
τϣ (49b, 6)
φ **φ** (54b, 9) **φ** (34a, 6)
χ **χ** (12b, 2; 23b, 10; 39b, 4)
ψ **ψ** (12b, 1) **ψ** (5a, 10)
ω **ω** [in zwei Zügen] (5a, 11) **ω** (4a, 7; 10a, 13; 13b, 7.8)
ωπϵ (6a, 15)
πωτ (38a, 2)
υ **υ** (31b, 10; 32a, 10) **υ** (33b, 9; 34a, 10)
υ (5a, 10) **υ** (5b, 13) **υ** (5a, 15)
ϣ (31b, 8) **ϣ** (32a, 5)
2 (55b, 4) **2** (5a, 21) **2** (5a, 21)
ϣ (2b, 11; 4a, 7; 16a, 6)
5 (40b, 9). Dieses Zeichen kann nämlich kaum etwas anderes sein als ein seitenverkehrt geschriebenes 2, wie es auch sonst gelegentlich vorkommt. (V. Stegemann: Koptische Paläographie, S. 14b und Taf. 6; Till: Perg. theol., S. XVI Nr. 6.)
 (Vgl. **55555** Pap. BM Nr. 1922 [hrsg. von W. E. Crum; in: H. I. Bell: Jews and Christians in Egypt, Oxford 1924, S. 97–99 mit Pl. III c])

und 55 Pap. Wien K 881 = kleines Pap.-Fragment mit Ps. 1,1 in Fayumisch [hrsg. von C. Wessely: Stud. Bd. 15 Nr. 223 = S. 90].)

x **ⲭ** (49a, 11.13)

6 **Ϣ** (31b, 6) **ϣ** (33a, 13) **ϣ** (34b, 9)

ϣ (5b, 15) **ϣ** (1b, 9.13)

ϣ (53a, 2) **ϣ** (28b, 7) **ϣ** (11a, 7)

ϣ (21a, 6) **ϣ** (23b, 2)

ϣ (33a, 6; 41b, 2) **ϣ** (54a, 13)

ϣ (29a, 10)

† Beinahe quadratisch; Querstrich relativ tief **Ⲛⲓⲧ** (29b, 7)

ⲧ (43b, 5) **ⲧ** (43b, 10)

Unser Codex verwendet neben den Buchstaben auch noch mancherlei andere Zeichen. Die wichtigsten von ihnen sind die Lesezeichen

Paragraphos bzw. Koronis: und Versabschlußzeichen innerhalb der Zeile:

1b, 10/11 nach 2, 23

2a, 21/22 nach 2, 34

2b, 6/7 nach 2, 38

2b, 11 nach 2, 39

4a, 18/19 nach 3, 13 (zwei Zeilen zu früh?)

4b, 9/10 nach 3, 16 ← - - - - - → 4b, 9

4b, 12/13 nach 3, 17

5b, 13/14 nach 4, 4 ← - - - - - → 5b, 13

6a, 21/22 nach 4, 12

7b, 5/6? nach 4, 28 (eine Zeile zu spät?)

7b, 13/14 nach 4, 30 ← - - - - - → 7b, 13

8a, 8 nach 4, 35

8b, 14/15 nach 5, 6 ← - - - - - → 8b, 13

(eine Zeile zu spät)

9a, 2/3 nach 5, 25

9b, 5/6 nach 5, 33 ← - - - - - → 9b, 5

10b, 10/11 nach 6, 2

11b, 6/7 nach 6, 11 (eine Zeile zu früh)

11b, 12/13 nach 6, 12

16b, 5/6 nach 8, 13

19a, 9/10 nach 9, 18 ←-----→ 19a, 10
(eine Zeile zu früh)

20a, 8 nach 9, 36

21a, 4/5 nach 10, 8 (eine Zeile zu früh)

24b Fragm.

2, 1/2 nach 11, 16 (eine Zeile zu spät?)

25b, 6/7 nach 11, 28

26b, 4/5 nach 12, 11 (zwei Zeilen zu früh?)

26b, 13/14 nach 12, 13

29b, 7/8 nach 13, 35 ←-----→ 29b, 8

(eine Zeile zu früh)

30b, 8/9 nach 13, 47

33b, 7/8 nach 15, 6

40b, 8/9 nach 19, 12

52b, 1/2 nach 25, 12 (zwei Zeilen zu früh?)

54b, 12 nach 26, 32

Diese und die anderen Zeichen haben folgende Gestalt:¹

Paragraphos bzw. Koronis:

— (1b, 10/11; 2a, 21/22; 4b, 12/13; 16b, 5/6; 19a, 9/10; 21a, 4/5;
30b, 8/9; 33b, 7/8; 40b, 8/9; 52b, 1/2)

~ (2b, 6/7)

~ (4a, 18/19)

~ (10b, 10/11)

~ (24b Fragm. 2, 1/2; 25b, 6/7)

~ (4b, 9/10; 6a, 21/22; 8b, 14/15)

~ (9b, 5/6)

~ (7b, 5/6?; 7b, 13/14; 9a, 2/3; 11b, 12/13; 26b, 4/5; 26b, 13/14;
29b, 7/8)

~ (5b, 13/14; 11b, 6/7)

Versabschlußzeichen:

Satzzeichen im Vers:

⋮ (19a, 10; 20a, 8)

: (9a, 14.16)

⋮ (29b, 8)

• (7b, 10)

⋮ (8b, 13)

⋮ (39a, 12 [am Ende einer direkten Rede])

¹ Im Text sind sie normalisiert.

⋈ (5b, 13)

⋈ (54b, 12)

, (8a, 8)

, (2b, 11)

⋈ (9b, 5)

⋈ (7b, 13)

, (4b, 9)

Zeilenfüller:

~ (2a, 3)

~ (11a, 5)

, (4b, 17)

, (10a, 8)

~ (5a, 7)

, (3a, 7)

Zahlzeichen:

⋈ = 100 (49b, 2)

Der *Apostroph*¹ begegnet viermal; nämlich:

7a, 18: ΕΤΒΕ ΟΥ' ΝΖΘΝΟC 9a, 12: ΠΑΡΑΓ'ΙΛΕ

9a, 3: ΛΦΒΩΚ' ΝCΙ 17a, 3: ΕΒΟΛ' ΜΠΜΕΥΕ

Als *Tilgungszeichen* kommen Punkte rings um den betreffenden Buchstaben vor. So wurde getilgt:

6a, 14: N (in der Mitte der Zeile)

6a, 16: O (am Ende der Zeile)

7a, 12: — (am Ende der Zeile)

Die Schreibung

Schreibung und Sprache gehören zusammen. Was zunächst die sprachgeschichtlich nicht oder kaum bedeutsamen, aber dennoch auffälligen Schreibungen anbelangt, so bietet unsere Hs. das typische Bild eines alt-sahidischen Textes. Die Schreibung ist unausgeglichen bzw. weicht von dem späteren klassisch-sahidischen Standard ab. Vgl. im einzelnen:

N ist vor Π häufig nicht (zu M) assimiliert: 1b, 3; 2a, 18; 3a, 14; 6b, 4. 19; 7a, 15. 17; 9b, 9; 13a, 10; 23a, 14; 24a Fragm. 2, 6; 25a, 16; 31a, 10?; 31b, 6; 32b, 7; 37a, 3; 39b, 4; 46b, 16.

Die Schreibung des i bzw. j ist schwankend:

ΠΑΓΙ (6a, 15; 29a, 7; 30a, 2) aber: ΠΑĪ (1a, 10; 1b, 7; und sehr oft)

ΝΑΓΙ (34a, 7; 35a, 7. 11; 51b, 2) aber: ΝΑĪ (1a, 12; 1b, 5; und sehr oft)

¹ Solche Apostrophe haben als Hinweis auf ein hohes Alter der Hs. zu gelten. Vgl. Kasser: P. Bodm. XVIII, S. 14.

ΠΕΓΙ- (49b, 10; 57a, 8.19; 57b, 5) aber: ΠΕΪ- (2a, 14; 4b, 8; 8a, 15; 8b, 5; 9a, 14; 13b, 10)

ΤΕΓΙ- (4b, 18; 34a, 6; 34b, 11) aber: ΤΕΪ- (2b, 15)

ΝΕΓΙ- (9b, 16; 23a, 15) aber: ΝΕΪ- (5a, 16; 6b, 13; 8b, 7; 30a, 10)

ΕΡΟΓΙ (34a, 1; 49a, 8f.; 54b, 1) aber: ΕΡΟΪ (8b, 17)

ΕΕΙ- (51a, 19) aber: ΕΪ- (54a, 16) und ΕΪΝΑ- (48a, 4)

ΛΕΙ- (23b, 14) aber: ΛΪ- (48b, 5; 49b, 12; 53b, 3) und ΝΤΑΪ- (43b, 8)

(Ε)ΡΡΑΕΙ (32b, 5; 34b, 5; 55a, 2) aber: (Ε)ΡΡΑΪ (1a, 8; und sehr oft)

ΟΕΙΩ (5b, 5; 7b, 17; 18a, 7; 45a, 8) aber: ΟΪΩ (7b, 8; 35b, 4)

ΟΥΧΑΕΙ (6a, 17) aber: ΟΥΧΑΪ (3a, 16; 4b, 8; 6a, 5; 22b, 4; 29a, 5; 33a, 5; 35a, 12; 57a, 19)

ΕΙΟΡΜ̄ (4a, 9) aber: ΪΟΡΜ̄ (3b, 4)

Vgl. einerseits:

Ν̄CΩΕΙ (22a, 16)

Ν̄ΤΑΕΙ (Präp.) (3b, 11)

ΩΑΡΟΕΙ (22b, 6)

ΖΟΕΙΝΕ (40b, 9)

ΗΕΙ (3a, 9; 8a, 4; 15a, 11; 18b, 12; 45a, 7) ΤCΕΒΙΑΤ (17b, 3)

ΜΑΕΙΝ (6b, 7; 7a, 4; 7b, 10; 16b, 4) ΤCΙΟ (32a, 4)

ΛΟΓΙCΕ (22a, 17)

ΟΕΙΚ (2b, 21f.)

ΟΥΟΕΙ (31a, 6; 41a, 2)

ΟΥΟΕΙΩ (43a, 8?)

ΖΟΕΙΤΕ (31b, 13)

ΧΟΕΙC (1b, 15f.; 2b, 3; und sehr oft)

ΕΙΟΤΕ (4a, 14; 5a, 19f.; 51a, 6)

andererseits:

ΛΩΑΪ (11a, 9)

CΖΑΪ (34b, 9f.; 49b, 7; 54a, 14)

ΤΑΪΟ (2a, 14)

ΤΑΪΗΟΥ (9b, 9)

ΤCΕΒΙΑΤ (17b, 3)

ΤCΙΟ (32a, 4)

ΧΟΪ (55b, 8)

ΤΑΪ (5a, 18; 20a, 5.6)

In griechischen Lehnwörtern und in Eigennamen zeigt sich sogar eine Vorliebe für (Beibehaltung des) ΕΙ gegenüber Ι. Vgl.

ΛΙΤΕΙ (18a, 12)

ΔΟΚΕΙ (35a, 5)

ΠΕΙΡΑΖΕ (50b, 8)

ΛΠΕΙΑΗ (18a, 9)

ΜΕΤΑΝΟΕΙ (4b, 18)

ΠΡΟCΚΑΡΤΕΡΕΙ (3a, 7f.; 16b, 3)

ΑΡΧΕΙ (23b, 10; 39b, 4; 50a, 21)

CΥΜΦΩΝΕΙ (34a, 6)

ΑCΚΕΙ (51a, 12)

ΝΟΕΙ (57a, 10)

ΧΡΕΙΑ (3a, 6; 8a, 8)

ΕΠΕΙΑΗ (31b, 5)

ΠΑΡΑΓΓΕΙΛΕ (6b, 14)

Aber: ΠΑΡΑΓΓΙΛΕ (9a, 12) und ΠΙΘΕ (30a, 16)

Und: ΒΕΝΙΑΜΕΙΝ (28b, 8), ΔΑΥΕΙΑ (1b, 14; 2a, 16f.; 29b, 8 [ΔΑΥΕΙΑ]), ΛΕΥΕΙΤΗC (8a, 13), CΑΠΠΕΙΡΑ (8a, 18f.), ΑΝΤΙΟΧΕΙΑ (32a, 8; 34b, 5f. 13; 35a, 14).

Aber: ΚΑΙCΑΡΙΑ (45a, 6) bzw. ΚΕCΑΡΙΑ (18a, 8f.).

Vgl.

MOΩΕ (3b, 13 [Crum S/Kasser S_o])

aber: **MOOΩΕ** (3b, 18; 4a, 12; 6b, 12; 18a, 5.7; 21b, 9; 40b, 10)

NAKE (1b, 12 [Kasser S_oS_{vi}])

ΠONEЧ [für **ΠOONEЧ**] (12a, 1)

TAOY [für **TAAΥ**] (32b, 9 [Crum S/Kasser B⁹])

aber: **TAAЧ** (4a, 16; 8a, 15; 9b, 2; 12a, 6; 39b, 13)

ΩON (1b, 17; 2b, 7 [Crum BF (once)/Kasser S_o S_{vi} S^b A_o²])

aber: **ΩOON** (4b, 2; 5b, 20; 17a, 4; 19b, 9; 31a, 4; 34b, 14)

ΩΩT [für **ΩOΩT**] (32a, 7 [Crum SA₂B])

2HTE ? (18b, 8 [Crum SAA₂/Kasser F_o S_{o(vi)}])

aber: **2HHTe** (9a, 14; 30b, 3)

2ITOTĀ (4b, 7 [Crum SAA₂BO/Kasser S_o M])

aber: **2ITOOTOY** (8a, 10; 34b, 10) und **NTOOTOY** (3b, 8)

XNAΥ (20a, 15 [Crum S])

6OCĀ [für **KOOCĀ**] (8b, 12 [Crum B])

Vgl. sogar **ĪCAK** (4a, 13)!

Jedoch stets: **AA** (1b, 5; 22b, 6; 35a, 12; 38a, 6); **ΩΩЧ** (10a, 2); **KAA** (35a, 13; 40b, 5); **MAAXE** (15b, 16; 57a, 16); **CEENE** (34a, 12); **OYAAE** (2a, 13; 2b, 6; 7b, 12f.; 14a, 7f.; 19a, 6; 20b, 3; 23a, 16; 40a, 7; 43b, 11; 57b, 7); **OYHHE** (11a, 12); **2Ooke** (17b, 10); **XOO** (4b, 13; 5a, 5); **XΩΩPE** (10a, 4).

In diesen Zusammenhang gehören auch bestimmte Verbesserungen: **2HTE** (sic) (30b, 3); **ΩON** (sic) (34b, 14); **TOTOY** (sic) (40b, 9). Derselbe Sachverhalt, nämlich partielles Fehlen der Vokalverdoppelung, begegnet uns übrigens auch in P. Bodm. 19 und 21 (vgl. Kasser: P. Bodm. XIX, S. 30f.; P. Bodm. XXI, S. 17); für uns besonders interessant: **NAKE** (P. Bodm. 19 Mt 24, 8). Solches Fehlen der Vokalverdoppelung ist überhaupt im großen und ganzen typisch für alte literarische und für nichtliterarische sahidische Texte. (Vgl. Kahle: Bal. 61f. [**λ** für **λλ**]. 67 [**ε** für **εε**]. 76f. [**h** für **hh**]. 83f. [**o** für **oo**]. 91 [**ω** für **ωω**]; Till: sa², S. 46⁴.)

In unserer Hs. findet sich übrigens gelegentlich auch das Umgekehrte: Doppelvokale, wo keine hingehören. Vgl. **ΩΩΩNE** für **ΩΩNE** (20b, 7; 43a, 11 [Kasser S S^f]); **6ΩΩM** für **6ΩM** (8a, 20; 8b, 18). (Vgl. Kahle: Bal. 91 [**ωω** für **ω**]. 212 [bes. für A₂].)

Vokaldehnung

e-Laut Vgl. Kahle: Bal. 54–56 (H für ē [nach S. 54 besonders typisch für die Gegend von Hermopolis]). 70f. (H für ē). Andererseits ist der lange e-Laut typisch für F! Wir finden in unserer Hs.:

HP Ε2ΝΑϣ für Π 2ΝΑϣ (21a, 9 [HP- Kasser S_{v1}; Ε2ΝΑ- Crum SB/Kasser P₀])
ΛΗΒΤΚ für ΛΕΒΤΚ (54a, 14f.)

ΜΝΤΟΥΗ für ΜΝΤΟΥΕ (1a, 7 [als normale Form in keinem Dialekt])

ΩΗ für ΩΕ (49b, 2 [Crum S^f F])

ϸΗΜϸΟΜ für ϸΜϸΟΜ (17b, 2f. [ϸΗΝ- Kasser S_{v1}])

Vgl. ΠΕΤΕΥ- (8a, 9; s. oben S. 13) für ΠΕΤΟΥ- (das ist die normale Form in allen Dialekten; dennoch müßte ΠΕΤΕΥ- in der Tendenz von BF liegen); ΝΕΜΑΥ (die normale Form in B!) für ΝΜΜΑΥ (3b, 18; 20a, 16; 21b, 9f.).

Das Umgekehrte (vielleicht): ΤΡΤΝ für ΤΗΡΤΝ (4b, 9 [wenn die kleinen Striche nicht Tilgungszeichen sind!]).

o-Laut Vgl. Kahle: Bal. 82 (Ω für O).

οϣ

2ΩΩΝ (sic) für 2ΩΟΥ ΟΝ (35a, 4 [Kasser S_{v1} G₂])

ΟΥΩΝ2 für ΟΥΟΝ2 (6b, 7.10)

Das Umgekehrte, Kürzung: 2ΟΟΚΕ für 2ΩΩΚΕ (17b, 10).

Ablaut

Ε → Α Vgl. Kahle: Bal. 68–70 (Α für Ε). Wir finden bei uns:

Α- für Ε- (Präp.) (14a, 10 [A A₂])

ΠΑΙ- für ΠΕΙ- (7a, 3 [B])

ΕΚΑ- für ΕΚΕ- (19a, 5 [A₂])

ΕΥΑ- für ΕΥΕ- (49b, 5 [A₂])¹

ΝΤΑΡΕϣ- für ΝΤΕΡΕϣ- (28b, 9 [A A₂])

Α → Ε Vgl. Kahle: Bal. 58f. (Ε für Α).

ΑΩΕ2ΟΜ für ΑΩΑ2ΟΜ (14a, 10 [Crum O/Kasser S₀ P₀])

ΤCΕΒ ΙΑΤ für ΤCΑΒΕ ΕΙΑΤ (17b, 3 [Crum F])

²

ΕΡΕ2 (sic) für 2ΑΡΕ2 (35a, 11 [Crum S/Kasser S₀ A])

Α2ΕΡΕ2 für 2ΑΡΕ2 (33b, 4)

¹ Vgl. ΕΚΑ- P. Bodm. 19 Mt 19, 19; ΕϣΑ- P. Bodm. 19 Mt 19, 13.

Sproß-ε am Wortende

Vgl. Kahle: Bal. 64f. Typisch für den Einfluß von A A₂.
 COOYNE für COOYN (4b, 5; 8b, 15; 22b, 18; 50b, 16 [Kasser S₀ P₀])
 OYHHBE für OYHHB (11a, 12)
 OYΩΩE für OYΩΩ (9b, 4; 31b, 10 [Crum S A₂])
 λAOYE für λAAΥ (3b, 8; 6b, 19 [Crum S A A₂/Kasser P_{0(h)}])

Sproß-η

Vgl. zum allgemeinen Rahmen Kahle: Bal. 102–105.
 EXNNENOP für ETXENENOP (21a, 8 [vgl. Kahle: Bal. 73f. 132])¹
 MΠAĭ für ΠAĭ (1b, 7 [vgl. Kahle: Bal. 124])
 NENNTATETNTXOOY für NENTATETNTXOOY (17a, 8 [vgl. Kahle: Bal. 119–121])
 NNOY- für NOY- (39a, 2 [vgl. Kahle: Bal. 119f.])
 OYΛ2MMEC für OYΛ2MEC (20a, 5 [vgl. Kahle: Bal. 100])
 ΩOMNTē? für ΩOMTE (8b, 14 [Crum S])
 ANΘYΠANTOC für ANΘYΠATOC (28a, 1)
 Es findet sich jedoch gelegentlich auch das Umgekehrte:
 ΠE- für MΠE- (2a, 7 [vgl. Kahle: Bal. 159])
 ΩOMT für ΩOMNT (21b, 7 [vgl. Kahle: Bal. 105–107; Crum SB (rare)])

Die Schreibung des u bzw. w

In unserer Hs. wird das u bzw. w auffallend häufig plene (OY) geschrieben.
 Vgl.

ΕΩAOY- (8a, 11)
 λAOYE (3b, 8; 6b, 19 [Crum S A A₂/Kasser P_{0(h)}])
 MAOYAAΥ (46a, 10)
 NHOY (19b, 10; 22b, 3; 30a, 11; 39a, 4; 40b, 8) aber: NHY (30a, 9)
 ΠHOYE (15b, 11)
 CNHOY (4b, 9f.; 23b, 7; 33a, 1.9f.; 33b, 10; 34b, 12f.; 45b, 15)
 TAĭHOY (9b, 9)
 THOYTNT (4b, 19; 6a, 14; 35a, 7.8) aber: THYTNT (33a, 2)

¹ Vgl. zur hiesigen Einfachschreibung des Doppelkonsonanten das Umgekehrte in:
 χηωμτΔε für χñωμτε (49b, 3f.).

2ΑΘΟΥ (23b, 1)

2Α2ΘΟΥ (45a, 4)

ΤΑΟΥ für **ΤΑΑΥ** (32b, 9)

ΘΟΥ (55b, 9)

(Natürlich gibt es auch die sozusagen normale Pleneschreibung: Vgl. **ΝΕ ΟΥΝ** [20b, 9; 56b, 6]; **ΠΕΤΕ ΟΥΝ** [3b, 11]; aber: **ΝΕΥΝ** [3a, 13]; **ΕΥΝ** **ΟΜ** [41b, 18].)

Solche Pleneschreibung ist nun in alten Hss. (besonders nach **H**) auch sonst geläufig. Vgl. Kahle: Bal. 88f.; und neuerdings an einzelnen Formen:

ΑΑΟΥ (P. Bodm. 21 Jos 24, 12)

Μ2ΑΟΥ (P. Bodm. 16 Ex 14, 11; P. Bodm. 19 passim)

ΝΕΟ[Υ-] (P. Bodm. 19 Mt 25, 4)

ΡΕΥΧΝΑΟΥ (P. Bodm. 19 Mt 25, 26)

ΤΑΟΥ ([an Stelle und neben **ΤΑΑΥ**] P. Bodm. 19 Mt 18, 26)

2ΝΑΟΥ (P. Bodm. 19 Mt 25, 4)

ΧΙΧΕΟΥ (P. Chester Beatty Jos 5, 13; P. Bodm. 21 Jos 6, 18; 7, 13; 10, 13.25)

Ungleich interessanter ist die in unserer Hs. daneben vorkommende Schreibung **ΥΟΥ**. Es handelt sich um folgende Formen:

ΑΥΟΥ- (1b, 2?; 8b, 13; 11b, 10f.?; 39b, 8; 52b, 5?)

ΑΥΟΥ / [**ΜΗΗΩΕ**] (sic) (25a, 17f.)

ΕΤΡΕΥΟΥ- (5b, 14; 25a, 15)

ΕΥΟΥΛΠΕ (6a, 16)

ΑΑΥΟΥ (6b, 16 [Crum (**ΑΑΟΥ** F)/Kasser (**ΑΑΟΥ** S_o. vi A O)])

ΝΕΥΟΥ (7b, 19)

ΝΤΑΥΟΥ- (32b, 10)

ΝΤΕΥΟΥΩΗ ([für **ΝΤΕΥΩΗ**] 50a, 2)

ΜΕΥΟΥΕ (32a, 12 [Kasser A²_{o(h)}])

ΤΑΥΟΥΕ- (40b, 11 [Kasser (**ΤΕΥΟΥΛ** S_o)])

Diese Schreibung kommt auch sonst in alten Hss. vor; aber nur vereinzelt. In der Breite des Vorkommens dieser Schreibung ist unsere Hs. m. W. einmalig. Die übrigen Belege sind:

ΑΥΟΥΜΤΟΝ ΩΠΠΕ (P. Bodm. 16 Ex 8, 11)

ΑΥΟΥΩΝ [Imp.] (P. Bodm. 21 Jos 10, 22; Nag-Hammadi-Codex V 52,17; Prov [Worrell] 24, 76¹)

ΑΥΟΥΩΤΥ (P. Mich. 136⁷² [Orientalia 4, 17ff.]²)

ΕΥΟΥΚΟΥ (Bal. 227⁷)³

ΗΑΥΟΥΩΩ [= **ΗΑΟΥΩΩ**] (Berl. Psalter [ed. Rahlfs] 36, 17)³

¹ Vgl. Kahle: Bal. 64.

² Vgl. Kahle: Bal. 254⁵.

³ Vgl. Kahle: Bal. 87.

ΝΜΑΥΟΥ (Ryl. 320)¹

ΝCAYOYNAM (P. Mich. 1190² [Orientalia 4, 6]¹)

ΠΑΥΟΥΩΩ (P. Bodm. 19 Mt 17,5)

ΠΕΧΑΥΟΥ (Ryl. 320)¹

ΤΑΥΟΥΑC (P. Mich. 593 [AJSL 46, 245]¹)

ΤΕΥΟΥΑ- (Ev Phil pl. 102,5 [Nag-Hammadi-Codex II]; vgl. überhaupt Crum s. ΤΑΥΟ)

ΤΕΥΟΥΩΗ (P. Bodm. 16 Ex 10, 13)

ΧΙΧΕΥΟΥ (P. Bodm. 21 Jos 10, 19)

⟨2⟩ΑΥΟΥΑΤΑ ΠΙCΤΕΥΕ (Apg 9, 42 [M])

(Dieses ΥΟΥΥ kommt interessanterweise gelegentlich auch in nichtkoptischen Texten vor. Vgl. Αὔλος Ἀουούλιος Φλάκκος [P. Boissier Z. 5; U. Wilcken: Archiv für Papyrusforschung 1/1901, S. 168–172]; ΕΝ ΟΝΟΜΑΤΙ ΔΟΥ ΘΥΟΥΥ [Bal. 152¹]. Vgl. weiter dazu B. Lifshitz: Donateurs et fondateurs dans les Synagogues Juives, Paris 1967, S. 72 m. Anm. 2)

Die Frage ist nun, wie diese Schreibung ΥΟΥΥ zu deuten ist. Kasser hält sie für eine Dittographie, d. h. für eine Fehlschreibung², während Morenz von alter Schreibweise redet.³ Schließlich könnte sich in dieser Schreibung aber auch eine bestimmte Aussprache widerspiegeln (etwa eine Verdoppelung des w in der Sprache). Beim Versuch einer Antwort muß man m. E. zwei Sachverhalte im Auge haben: Einerseits ist nämlich nicht zu übersehen, daß diese unsere Schreibung mit der phonetischen Schwäche des Halbkonsonanten w zusammenhängt. So korrespondiert ja in unserer Hs. selbst der sozusagen „überevollen“ Schreibung des w eine gelegentliche Auslassung des w. Vgl. ON für ΟΥON (22 b, 17); λ für ΟΥΑ? (30 a, 8). Und dazu könnte

man noch stellen: 2ΩΩΝ (sic) für 2ΩΟΥ ON (35 a, 4). (Und vgl. im übrigen Kahle: Bal. 85.) Schließlich gibt es dasselbe Phänomen bei dem Halbkonsonanten j: Apg (M) schreibt stets ΙΟΥΔΑΙΕΙ. Andererseits sollte man wenigstens zunächst einmal unsere Schreibung ΥΟΥΥ für ΟΥΥ von der Schreibung ΟΥΟΥΥ für ΟΥΥ unterscheiden. Für diese andere Schreibung gibt es folgende Belege:

ΝΟΥΟΥΝΑΩΤΕ (Berl. Psalter [ed. Rahlfs] 17, 36)⁴

ΛΟΥΟΥΥΑΩΥ (Berl. Psalter [ed. Rahlfs] 21,9)⁴

ΟΥΟΥΡΩΜΕ (Berl. Psalter [ed. Rahlfs] 42, 1)⁴

ΝCΝΗΟΥΟΥ (P. Lond. IV 1565¹⁷)⁴

ΝΟΥΟΥΡΟΜΠΕ (BM 1064)⁴

¹ Vgl. Kahle: Bal. 64.

² P. Bodm. XIX, S. 29 Anm. 5; P. Bodm. XXI, S. 16.

³ In: Handbuch der Orientalistik I, I, 1 (1959), S. 95 Anm. 2.

⁴ Vgl. Kahle: Bal. 87.

ΤῒΝΝΑΜΟΥΟΥ (Dt [Budge] 5, 25)¹

24ΟΥΟΥ (Le Muséon 52, 2f.)¹

Nach alledem halte ich es – einer Anregung von F. Hintze folgend – für erwägenswert, als letzte Wurzel unserer Schreibung ΥΟΥ ein uw in der Sprache anzunehmen (man hätte z. B. awōn als auwōn gesprochen).

Die Schwäche des 2

Auch in unserer Hs. herrscht, was den Buchstaben 2 anbelangt, ein ziemliches Durcheinander, wie es eben typisch für alte Hss. ist (vgl. Kahle: Bal. 139). Ähnlich wie in unserer Hs. ist der Sachverhalt z. B. im P. Bodm. 19 (s. Kasser: P. Bodm. XIX, S. 34). Im einzelnen findet sich bei uns:

Metathese Vgl. Kahle: Bal. 149f.

226P62 [vgl. Kasser: 622P62 S_{vi} (MDAIK 16, 320)] für 22P62 (33b, 4)

aber: 22P62 (46a, 15; 48a, 2)

62TN für 6T2N (19a, 12)

02PAMA? für 20PAMA (23b, 14)

CO2OY für COOY2? (9b, 14)

CW2OY für CWOY2 (4a, 2; 5b, 14)

OY2AM64 für OYA2M64? (8a, 12)

OY26 CA2NE für OY62 CA2NE (56a, 5)

2CANE für CA2NE? (22b, 8)

2CIME für C2IME (51b, 13)

Zuwachs Vgl. Kahle: Bal. 143.

24226 PAT⁴ (3b, 17)

ΠAPP2HCIA (6a, 21f.)

2AYΩ für AYΩ? (4b, 6)

2EIE für EIE? (10a, 9f.)

2E2PAI? für 2PAI (12a, 4)

Wegfall Vgl. Kahle: Bal. 139–142.

ΩΩ4 für 2ΩΩ4 (10a, 2)

2ENB̄C für 2EN2B̄C (19a, 8)

Nachtrag

²

6P62 (sic) für 22P62 (35a, 11)

²

OYH (sic) für OYH2 (57a, 22)

¹ Vgl. Kahle: Bal. 87.

Δ/Τ und Ϛ/Κ

Δ für Τ Vgl. Kahle: Bal. 130f.

ΝΑΖΔϚ (57a, 2)

ΝΔϚΡΟΥ- (7a, 5; 32b, 11; 39a, 6)

Τ für Δ Vgl. Kahle: Bal. 95.

ΤϚ für ΔϚ (6b, 3; 32b, 11)

ΤϚΡΒΗ (31a, 11f.)

Ϛ für Κ Vgl. Kahle: Bal. 96f. (typisch für die Gegend von Theben bzw. die Sphäre des Achmimischen).

ΑΝΟϚ für **ΑΝΟΚ** (21b, 10; 43b, 5)

ΝΤΑϚ- für **ΝΤΑΚ-** (8b, 6)

ϚΗΜϚ für **ΚΗΜϚ** (12b, 5)

ϚΟϚĠ für **ΚΟΟϚĠ** (8b, 12)

ϚΩ für **ΚΩ** (39a, 8 [Kasser S₀])

Κ für Ϛ Vgl. Kahle: Bal. 147 (wiederum typisch für die Gegend von Theben bzw. die Sphäre des Achmimischen).

ΚĠ für **ϚĠ** (6b, 2 [Kasser P₀])

ΚΟΠĠ für **ϚΟΠĠ** (11b, 11 [Kasser P₀])

ΤΑΛΚΟ für **ΤΑΛϚΟ** (7b, 10 [Kasser (ΤΑΚΟ(Ο) P₀)])

ΤΑΛΚΟϠ für **ΤΑΛϚΟϠ** (6b, 1 [Kasser (ΤΑΚΟ- S₀)])

Einzelnes

ΑΥΩ ... ΔϚ (4b, 12f.; 6a, 16f.; 13b, 8f.) Vgl. Apg 4, 13 (Hs. 460).

ϚΤΡϚΩΩΝϚ [Assimilation] (20a, 9)

ΚΩ- für **ΚΑ-** (54b, 10 [Kasser S_{vl}]) Vgl. Kahle: Bal. 110f. (Einfluß von A/A₂; gerade bei ΚΩ häufig).

ΝϚΤΟΥĠΖΗΤΟΥ für **ΝϚΤĠΖΗΤΟΥ** (7a, 14f.) Wohl kein Fehler, sondern Pleonasmus!

ΩΩϚ für **ΩΒΩ** [Metathese] (10b, 3) Vgl. Kahle: Bal. 149f.

ΡΑΡΧΕΙ (39b, 4)

Aus dieser Aufschlüsselung und Analyse der sprachgeschichtlich interessanten Schreibungen ergibt sich das folgende Resultat: Die Sprache unserer Hs. ist ein archaisches, vorklassisches Sahidisch in gelegentlich unorthodoxer Schreibung mit einem beträchtlichen Einschlag aus A/A₂, einem schwächeren Einschlag aus F und einem gelegentlichen Einschlag aus B.

Die Textform

Unsere Hs. ist offenbar ein Repräsentant *der* sahidischen Version der Apg. Aber innerhalb dieses Rahmens nimmt sie doch eine bemerkenswerte Sonderstellung ein. Ihr charakteristisches Verhältnis zu der sonstigen Tradition der sahidischen Apg kann durch die folgende Tabelle anschaulich gemacht werden: (Die Richtung der Betrachtung ist dabei so: Wie verhält sich unsere Hs., wo Hs. 16 und Hs. 4 auseinandergehen? Wem von beiden folgt sie? Folgt sie keiner von beiden, ist sie dann durch irgendwelche anderen sa Hss. gedeckt?)

168mal geht sie zusammen mit Hs. 16 (und zwar, wo Hs. 4 nicht mit Hs. 16 übereinstimmt);

66mal geht sie zusammen mit Hs. 4 (und zwar, wo Hs. 4 von Hs. 16 abweicht);

45mal geht sie zusammen mit irgendwelchen anderen sa Apg-Hss. (und zwar, wo unser Text sowohl von Hs. 16 als auch von Hs. 4 abweicht);

239mal steht sie für sich allein.

In dieser Zusammenstellung sind alle Schreibvarianten mitgezählt. Von den 239 Sonder-LAA sind die wichtigen Schreibvarianten bereits zur Sprache gekommen, von den Textvarianten, die die Textform unserer Hs. bestimmen, seien die wichtigen und interessanten zusammengestellt und je nach Relevanz kurz besprochen!

Lesarten, die für die gesamte Textgeschichte der Apg relevant sind

4a, 5/6 (= Apg 3, 12): ΛΘΥΩΩ[Β ΝΝΑ]2ΡΝ ΠΛΑΟC ΤΗΡῘ. Dabei ist ΤΗΡῘ ein wilder Zusatz (s. den nächsten Abschnitt!), den unsere Hs. einzig mit der bo Hs. S teilt. Im übrigen geht unsere Hs., wie übrigens auch die bo Überlieferung (außer F S T⁴), mit dem normalen und fast von der Gesamtheit der Zeugen vertretenen griechischen Text, während die übrige sa Überlieferung (außer sa⁵⁴ mit seinem Mischtext) unter den differierenden LAA des kleinen Restes der Zeugen, zusammen mit dem Altlateiner gig, eine ganz extreme Position bezeichnet.

3 Hintze/Schenke

4a, 11/12 (= Apg 3, 12): **ΕΤΡΕΦΜΟΟΨΕ** entspricht dem normalen **τοῦ περιπατεῖν αὐτόν**. Das Fehlen dieser Wendung in sa rel (und M) hat in der sonstigen Überlieferung keine Stütze. So findet sie sich parallel zu unserer Hs. selbstverständlich auch in bo: **ΕΘΡΕ Φ(Π)ΑΙ ΜΟΨΙ**, nur daß hier, im Unterschied zu unserer Hs., die schmal bezeugte v. l. **τοῦ περιπατεῖν τοῦτον** (E e (d) vg Ir^{lat} Cassiod) vorausgesetzt ist.

5a, 13 (= Apg 3, 23): **ΠΕΛΛΑΟC** = bo: **ΠΕCΛΛΟC** (gegen sa rel: **ΠΛΛΟC**) [während M ganz anders ist] entspricht dem griechischen **ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῆς** (307 610 453 614 255 p) bzw. **ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ** (467 1845 Or).

6a, 3 (= Apg 4, 9): **ΖΙΤ[Ν ΤΗΟ]ΥΤῆ** = **ΕΒΑΛ ΖΙΤΕ ΤΗΝΟΥ** (M) = **ἀφ' (bzw. ὑφ') ὑμῶν** (D E pc it sy aeth(?) Ir^{lat}). Hier folgt unsere Hs. einem relativ schmal bezeugten Text (sekundärer Zusatz), während nicht nur sa rel, sondern auch bo die normale Textform bieten.

6b, 13 (= Apg 4, 17): **ΕΤΒΕ ΝΕΪΩ[Λ]ΧΕ**. Vgl. die an gleicher Stelle sich findende Hinzufügung von **τὰ ῥήματα ταῦτα**, bezeugt von E h gig p sy^{h mg} Lcf; und zwar hat h: *verba istorum*; und sy^h: *sed ne amplius sit divisio in populo* (^{mg} add: *propter sermones hos*). Unsere Hs. scheint eine doppelte Einwirkung eines solchen Textes zu repräsentieren, denn schon die Wendung **ΝΝΕ(ΕΡΕ) ΠΩΛΧΕ ΜΟΟΨΕ** (bo: **ΝΤΕΩΤΕΜ ΠΙ2ΩΒ CΩΡ ΕΒΟΛ**; M: **ΝΝΕ ΝΕΪCΕΧΕ CΟΡ ΕΒΑΛ**), in der unsere Hs. mit sa rel übereinstimmt, dürfte auf ihren Einfluß zurückgehen. Vgl. noch sy^p: *sed ne amplius exeat fama haec* (unter Auslassung von **εἰς τ. λ.**).

11a, 4 (= Apg 6, 6 Anf.): **ΛΥΩ** gegenüber sa rel: **ΝΑΪ**. Vgl. als einzige Parallele (wenn sie stimmt) aeth: *and they set them* (nach Horner: sa). Unser **ΛΥΩ** (gegenüber dem **ΝΑΪ**) ist eine der anderen normalen Weisen, wie der in der Apg so häufige relative Anschluß im Koptischen (sa) wiedergegeben wird. An den 52 Stellen (E. Haenchen: *Die Apostelgeschichte*, MeyerK III¹⁴, 1965, S. 108⁵ [außer 19, 25]) gibt Hs. 16 z. B. das Rel. Pron. folgendermaßen wieder: 12mal Dem. Pron. + Rel. Pron.; 9mal Dem. Pron.; 5mal nichts; 2mal Dem. Pron. + **ΔΕ**; 3mal Dem. Pron. + **Ε**; 6mal Pers. Pron. + **ΔΕ**; 2mal Pers. Pron. + **Ε**; 9mal **ΔΕ**; 4mal **ΛΥΩ** (1, 11; 7, 39; 21, 32; 28, 23).

15a, 8/9 (= Apg 7, 46): **ΛΥΩ Λ4CING**. Eine singuläre LA, die wohl auf einem Versehen, und zwar noch innerhalb der griechischen Version (**ἐδρεν – ἐδρεῖν**), beruht, wie es (ähnlich) auch **κ** repräsentiert, wo **κ/ ἡτήσατο** zunächst versehentlich ausgelassen worden war und dann nachgetragen ist.

17a, 5 (= Apg 8, 23): **ΜΜΠΡΕ**. Vgl. als einzige Parallelen (wenn sie stimmen) aeth: *into the bond*; arm: *in the knot* (nach Horner: sa). Man kann hier fragen, ob wir es in unserer LA mit dem Produkt einer inner-

sahidischen Entwicklung zu tun haben, oder ob dahinter ein (sonst nicht bezeugtes) griechisches τὰ σύνδεσµα steht.

20b, 15/16 (= Apg 10, 2): Unsere LA 2M̄ [ΠΛΑΟC] (die auch M bezeugt) entspricht der LA ἐν τῷ λαῷ (181 gig p). Allerdings könnte unser 2M̄ an Stelle des gewöhnlichen M̄- (sa rell) auch bloß eine Schreibvariante infolge der Schwäche des 2 sein.

21a, 11 (= Apg 10, 10): Während sa rell die LA ἐπέπεσεν . . . ἐ. (Ɑ E al lat sy) bzw. ἐπεσεν . . . ἐ. (460 pc Cl) und bo (rell: ΛϞΩΠΙ (ΔΕ) ΝΧΕ ΟΥΤ.) die LA ἐγένετο . . . ἐ. (Ɑ A B C 81 181 al) repräsentieren, vertritt unsere Hs. mit M bo (A 26: ΛϞΙ (ΔΕ) ΝΧΕ ΟΥΤΩΜΤ) p⁴⁵ aeth die LA ἦλθεν . . . ἔκστασις.

21b, 2 (= Apg 10, 17): ΛΥ]ΜΟΥΤΕ [ΛΥΩ. Vgl. M (2ΛΥΕΙ 2ΛΥΩΙΝΕ) und die ähnliche Verdoppelung διερωτήσαντες καὶ μάθοντες bezeugt durch 51 42 234 605 630.

24a, Fragm. 2,6 (= Apg 11, 11): Unsere LA [ΕΙC] 66 kann als normale Übersetzung von καὶ ἰδοὺ gelten. Unsere Hs. setzt anscheinend einen Text ohne ἐξαντῆς voraus; vgl. als einzige äußere Stütze 216, wo das ἐξαντῆς erst auf ἀνδρες folgt. Andererseits wird die LA von sa rell m. E. erst verständlich auf dem Hintergrund einer Wortstellung καὶ ἐξαντῆς ἰδοὺ, wie allerdings nur Epiph sie bezeugt; vgl. aber das sozusagen doppelte „siehe“ in bo

29b, 6 (= Apg 13, 35 Anf.): 6ϞΧΩ. Was das Fehlen des ΧΕ betrifft, so repräsentiert unsere Hs. (zusammen mit Hs. [sa] 473) die LA von D sy^p, während sa rell die von p⁷⁴ Ɑ pc und bo die von C Ɑ E pl vertreten.

Was das 6Ϟ- betrifft, so ist bo (0: 6Ϟ-) bzw. bo (NT: ΛϞ-) parallel; demgegenüber haben M bo rell (außer F S: ΝΛϞ-) wie sa rell Ϟ-.

31a, 9/10 (= Apg 14, 6 Anf.): ΛΥΕΙΜΕ ΛΥΠ[ΩΤ (ohne ΛΥΩ oder ähnliches dazwischen, wie sa rell es haben). M ist übrigens ganz anders! Vgl. nun:

einerseits:

συνιδόντες κατέφυγον

und dementsprechend

bo: ΕΤΑΥΝΑΥ (ΔΕ) ΑΥΦΩΤ

andererseits:

D*: συνιδόντες καὶ κατέφυγον

d: intellexerunt et fugerunt

h: intellexerunt [et fugerunt]

gig: intellexerunt et

Vielleicht stellt unsere LA eine Anpassung an den neutralen Text dar, während sa rell den westlichen Text repräsentieren.

31a, 11 (= Apg 14, 6): ΛΥ]Ω ΛΥCΤΡΑ. Diese LA findet sich sonst nur noch sy aeth (nach Horner: sa). Liegt hier etwa ein falsch verstandenes *καὶ . . . καὶ . . . zugrunde?

31 a, 12/13 (= Apg 14, 7 Anf.): $\Lambda\Upsilon\Upsilon\Upsilon[\Lambda]\Gamma[\Gamma]\epsilon\lambda[\iota\zeta\epsilon]$. Was das Fehlen des $\kappa\alpha\iota/\Lambda\Upsilon\Omega$ betrifft, so geht unsere Hs. hier nur mit bo (außer L^s F P S) zusammen. Hinsichtlich des Tempus ist die einzige Parallele der Vulgata-Codex Fuldensis (evangelizaverunt).

35 a, 11 (= Apg 15, 29): Es fehlt in unserer Hs. (mit bo!) die sog. goldene Regel, obgleich sie für $\pi\nu\kappa\tau\tilde{\omega}\nu$ das charakteristische $\sigma\alpha\ \text{NE}\Omega\Delta\Upsilon\text{MOY}$ (gegenüber bo: $\text{NI}\Omega\chi^2$) hat.

Da dies wohl die wichtigste LA unserer Hs. ist, muß ihre Relevanz hier verdeutlicht werden. Sie ist ein bedeutsames neues Glied in dem Komplex der Überlieferung des sog. Aposteldekrets. Dieser Katalog von vier Forderungen begegnet in der Apg im ganzen dreimal, mit kleinen Varianten, aber in der Sache völlig gleich:

15, 20 als Vorschlag;

15, 29 als Bestandteil des Briefes der Gemeinde von Jerusalem;

21, 25 als Erinnerung für die Leser der Apg an diesen Brief.

Und in der Textüberlieferung des Katalogs gibt es nun zwei überaus interessante Phänomene: Bestimmte Textzeugen lassen das Erstickte weg, und bestimmte Zeugen haben am Schluß die goldene Regel in negativer Form. Das sieht im einzelnen folgendermaßen aus:

15, 20 fehlt $\kappa\alpha\iota\ \pi\nu\kappa\tau\omicron\upsilon$ in D d gig Aristides Ir Ambst Ephr Ambr Aug

15, 29 fehlt $\kappa\alpha\iota\ \pi\nu\kappa\tau\tilde{\omega}\nu$ in D d l vg^{mas} georg Ir Tert Cypr Ambst Ephr Pacian Hier Aug

21, 25 fehlt $\kappa\alpha\iota\ \pi\nu\kappa\tau\acute{\omicron}\nu$ in D d gig georg (Ambst) Aug

15, 20 ist zugesetzt $\kappa\alpha\iota\ \delta\sigma\alpha\ \alpha\nu\ \mu\eta\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\omega\sigma\iota\nu\ \epsilon\alpha\nu\tau\omicron\iota\varsigma\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\iota\varsigma\ \mu\eta\ \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ in (D) 322 (630) (945) (1739) ar (d) (sa) aeth Aristides Ir Porph Eus Ephr

15, 29 ist zugesetzt $\kappa\alpha\iota\ \delta\sigma\alpha\ \mu\eta\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\tau\epsilon\ \epsilon\alpha\nu\tau\omicron\iota\varsigma\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\iota\varsigma\ \mu\eta\ \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ in (D) (614 2412) (630) 945 1739 ar h l p ph (d) vg^{mas} sy^h sa [aber eben mit Ausnahme unserer Hs. P. Ber. 15926 = sa⁴³] aeth (Ir) (Cypr) Porph Eus (Ambst)

21, 25 ist zugesetzt – nichts und nirgends.

Aus dieser komplizierten Bezeugungsskala ergeben sich zunächst zwei Schlüsse: 1. Die Auslassung des einen und die Zufügung des anderen entsprechen einander und gehören ursprünglich zusammen, d. h. bilden zusammen eine besondere, der kurzen Form der anderen Hss. gegenüberstehende lange Textform. 2. Diese lange Textform gehört zu dem besonderen „westlichen“ Apg-Text. Wie dieser selbst ist diese lange Textform des Katalogs sekundär. Sie ist eine „Verbesserung“ des ursprünglichen Textes. In diese selbe Richtung weist auch der Sachverhalt, daß der Zusatz dem westlichen Text in 21, 25 fehlt: die „Verbesserung“ ist eben nicht voll-

ständig durchgeführt. Sie hat den Sinn, dem ursprünglich kultisch-rituell gemeinten Katalog (Blut = Blutgenuß) einen moralischen Sinn (Blut = Blutvergießen) aufzuprägen.

Ähnlich wie viele andere Textzeugen ist nun der gewöhnliche *sa* Text hier im Aposteldekret halb-westlich: Er hat das Erstickte und dennoch die goldene Regel. Unsere Hs. macht indessen diese Halbheit nicht mit. Leider ist 15, 20 überhaupt nicht und in 21, 25 nicht das für uns wesentliche in unserer Hs. erhalten. Dann könnten wir das noch sicherer sagen. Aber die entscheidende Alternative ist nun: Repräsentiert innerhalb der sahidischen Überlieferung der Apg, was die Form des Aposteldekrets anbelangt, unser Kurztext das Ursprüngliche – dann würde der gewöhnliche halb-westliche Text auf sekundärem Einwirken der westlichen langen Textform beruhen –, oder stellt unsere Textform eine „Reparatur“ dar, d. h. eine Korrektur der gewöhnlichen *sa* Textform an Hand von und in Richtung auf den sog. neutralen Text?

39b, 6/7 (= Apg 18, 26): $\bar{\text{N}}\epsilon\text{I} \text{ ΠP}[\text{ICKI}\lambda\lambda\lambda \text{ MN } \Delta\text{K}\Upsilon\lambda\Delta\text{C}$. Während die meisten *sa* Hss. die LA von $\text{P} \text{ D pl gig sy}$ bieten, folgt unsere Hs. zusammen mit [*sa*‘? (*sa*⁶?)] *bo* der LA von $\text{p}^{74} \approx \text{A B E 33 vg aeth}$.

40a, 4 (= Apg 19, 5 Anf.): $\text{N}]\text{T}\epsilon\text{P}\text{OY}\text{C}\text{O}\text{T}\bar{\text{M}}$ (ohne folgendes $\Delta\epsilon$). Auch *bo* hat das $\Delta\epsilon$. Es (bzw. seine Entsprechung) fehlt überhaupt nur noch beim Altlateiner d.

49a, 5/6 (= Apg 23, 18 Anf.): $\lambda\text{q}\lambda\text{M}\lambda]2\text{T}\epsilon \text{ } \text{C}\epsilon$. Das $\text{C}\epsilon$ entspricht dem einheitlich bezeugten griechischen $\sigma\delta\upsilon$! Vgl. *bo*: $\bar{\text{N}}\theta\text{O}\text{q} \text{ MEN } \text{OY}\bar{\text{N}}$.

50b, 13 (= Apg 24, 9): (ohne $\text{EY}\chi\omega \bar{\text{M}}\text{MOC}$ vor dem) $\chi\epsilon$. Auch *bo* hat nur $\chi\epsilon$. Sie stimmen darin überein mit der griechischen Minuskel 1829, die das gewöhnliche $\phi\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ ausläßt. Demgegenüber repräsentiert die LA von *sa* *rell*: $\text{EY}\chi\omega \bar{\text{M}}\text{MOC } \chi\epsilon$ eben dieses normale griechische $\phi\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$.

Wilde Zusätze

Der folgenden Zusammenstellung ist zweierlei vor auszuschicken: Einerseits enthält die gewöhnliche *sa* Apg-Version schon derartige Zusätze; andererseits ist das Vorhandensein solch wilder Zusätze auch in anderen alten koptischen Bibelhss. zu konstatieren (vgl. Kasser: P. Bodm. XVI, S. 14f.; P. Bodm. XVIII, S. 20; P. Bodm. XIX, S. 38).

1b, 15 (= Apg 2, 25): $2\bar{\text{N}} \text{ NE}\Psi[\lambda]\lambda\text{MOC}$. Derselbe Zusatz findet sich auch in *M*!

6a, 20/21 (= Apg 4, 12): $\text{EIMHTI } \text{E}\Pi\Delta\bar{\text{I}}$. Interessanterweise findet sich auch in *M*: $\lambda\text{MMHTI } \Pi\epsilon\text{I}$.

17b, 5 (= Apg 8, 31): Ε2ΡΑ]Ι 2Ϊ ΦΑΡΜ[Α].

19b, 12/13 (= Apg 9, 29): ΛΥΩ ΝΕΥ†]CΒΩ.

22b, 6 (= Apg 10, 33): ΩΑΡΟΕ[Ι.

28a, 12 (= Apg 13, 14 Ende): Ε2ΡΑΪ.

33a, 3 (= Apg 15, 1): ΕΙΜΗΤΙ ΝΤΕΤΝΜΟΟ]Ω[Ε. bo, ganz anders, folgt hier dem neutralen Text, während sa ja die westliche Form hat. Wenn unsere Ergänzung (aus Raumgründen erfolgt) richtig ist, dann handelt es sich um eine einfache Verdeutlichung. Einen anderen (westlichen) Zeugen mit doppeltem ἐδν μῆ (M eingeschlossen) gibt es nicht.

Innersahidische Sonderlesarten

2a, 2/3 (= Apg 2, 30): ΑΠΝΟΥΤΕ ΩΡ]Κ ΝΑΥ 2Ñ ΟΥΑ[ΝΑ]Ω; eine bloße Umstellung. bo und M haben dieselbe Stellung wie sa rel. Die Wortstellung unserer Hs. hier ist freier.

20b, 18/19 (= Apg 10, 3): 2Ñ [ΠΕ2ΟΟΥ]; gegenüber sa rel: ḾΠΕ2ΟΟΥ. Es ist indessen möglich, daß wir hier gar keine andere LA vor uns haben, sondern nur eine andere Schreibung infolge der Schwäche des 2.

29a, 7 (= Apg 13, 27): ΤΕCΜΗ. Nirgends sonst bezeugt! Entweder einfaches Versehen oder Verschlimmbesserung unter dem Eindruck des vorhergehenden singularischen ΠΑΕΙ. Jedenfalls wahrscheinlich ein rein innerkoptisches (innersahidisches) Phänomen.

30a, 22/23 (= Apg 13, 45): Vgl.

unsere Hs.: ΝΕΤΕ —ϣ— ΧΩ ΜΜΟΟΥ ΝΕΙ ΠΑΥ]ΛΟ[C

gegenüber sa rel: ΝΕΤΕΡΕ ΠΑΥΛΟC ΧΩ ΜΜΟΟΥ

und bo: ΝΗ ΕΝΑΡΕ ΠΑΥΛΟC ΧΩ ḾΜΩΟΥ

und M: ΝΕΤΕ ΠΑΥΛΟC ΧΩ ḾΜΑΥ

und griechisch: τοῖς ἐπὶ Παύλου λαλονμένοις

Die von unserer Hs. gebotene Konstruktion ist freier in bezug auf die griechische Vorlage.

32a, 7 (= Apg 14, 18): ΕΤΜ]ΤΡΕΥΩΩΤ; gegenüber sa rel: ΕΤΜΩΩΩΤ. Vgl. andererseits bo: ΕΩΤΕΜΩΩΤ; M: ΕΤΜΕΡ ΘΥCΙΑ; griechisch: τοῦ μῆ θύειν. Unsere Hs. ist hier pleonastisch.

32a, 11 (= Apg 14, 19): ḾΠΒ[Ο]Α; gegenüber sa rel: ΠΒΟΛ. Vgl. andererseits bo: CΑΒΟΛ (bzw. ΩΑ CΑΒΟΛ P); M: ΠΠΑΛ; gr. ξέω.

39a, 5/6 (= Apg 18, 19): Ε[ΥΩ]ΑΧΕ. Diese LA hat keinerlei äußere Entsprechung, ist also wohl ein innersahidisches Phänomen. Diese unsere

Wendung ist abhängig von dem **ΛΠ. ΒΩΚ Ε2.**, und das bedeutet die Umkehrung des griechischen Unterordnungsverhältnisses (*εἰσελθὼν ... διελέξατο*).

39a, 8 (= Apg 18, 21): **ΛϞϞΩ Ν[ΝΗ**; gegenüber sa rell: **ΛϞΚΑ ΝΗ** bzw. **ΝΑΙ**.

46b, 2 (= Apg 21, 27): **ΕΛΥϞΕΥ2**. Es gibt in der Überlieferung kein dementsprechendes *συγγέοντες*. Wenn das **Ε** nicht einfach eine Dittographie ist, dann hat man hier wohl den (innersahidischen) Versuch einer Glättung des asyndetischen (Entsprechung von *καί* fehlt; bo hat **ΟΥΟ2**) **ΛΥϞ. ... ΛΥϞΙΝΕ** zu sehen.

46b, 6 (= Apg 21, 28): **Π]ΝΟΜΟϞ [ΜΝ ΠΛΛΟϞ**. Das Besondere ist hier die Reihenfolge! Diese Vertauschung ist sonst nicht bezeugt. Vielleicht beruht sie einfach auf einem Versehen.

46b, 16 (= Apg 21, 30): **ΝΠ[ΒΟΛ**; gegenüber sa rell: **ΠΒΟΛ**. Vgl. andererseits bo: **ΕΒΟΛ ϜΕΝ**; griechisch: *ἐξέω*.

49a, 4 (= Apg 23, 17): **ΩΗΡ]Ϟ ΚΟΥϞΙ ΜΠ[Χ.**; gegenüber sa rell: **ΩΗΡΕ ΩΗΜ (Ε2ΟΥΝ) ΩΛ ΠΧ.** Vgl. andererseits bo: **ϜΕΛΩΠ(Η)ΡΙ ΕϜΟΥΝ ΩΛ ΠΙΧ.**; griechisch: *τὸν νεανίαν τοῦτον (ἄπαγε) πρὸς τὸν χ.* Was die Präposition anbelangt, so kann man, da sich ja **ΩΛ** und *πρὸς* entsprechen, hinsichtlich unseres **Μ-** auf die LA *εἰς τὸν χ.* (88 915) verweisen und dann weiter fragen, ob etwa unsere Hs. ein *τῷ χ.* voraussetzt.

49a, 16 (= Apg 23, 20): **ΝΓΝ̄**; gegenüber sa rell: **ΧΕΚΛϞ ΕΚΕ** $\left\langle \begin{array}{l} (Ε)Ν̄ \\ ΕΙΝΕ Μ̄. \end{array} \right.$ Vgl. andererseits bo: **2ΟΠΩϞ ΝΤΕΚΙΝΙ Μ̄-**; griechisch: *ὁπως ... καταγάγῃς*. Unsere LA steht hinsichtlich der Konstruktion zwischen sa rell und bo.

49b, 4 (= Apg 23, 24): **ϞΕΒ[ΤΕ**; gegenüber sa rell: **(Ε)ϞΟΒΤΕ Ν̄-**. bo ganz anders: **ΝϞΕϞΙ (ΔΕ) Ν̄-**.

54a, 4 (= Apg 26, 22): **ΕΛ2[Ε ΡΑΤ**. Es gibt kein *ἐστημέναι* als Voraussetzung unserer sa LA in der griechischen Überlieferung. Wenn hier nicht einfach ein **(Ε)Ι** ausgefallen ist, dürfte es sich um einen Glättungsversuch der gewöhnlichen sa Version handeln, die ja das griechische Abhängigkeitsverhältnis auf den Kopf gestellt hat:

... *τυχῶν* ... *ἔστηκα* ——— *μαρτυρόμενος*
ΛΙΜΑΤΕ ... ΓΙΑ2Ε ΡΑΤ ... ΕΙΡ ΜΝΤΡΕ (sa rell)
ΕΤΑΙϞΙ ... ΛΙΟ2Ι ΕΡΑΤ ... ΕΙΕΡ ΜΘΡΕ (bo)

57a, 9 (= Apg 28, 26): **ΕΤΕΤ[ΝΑϞΩΤΜ** (Fut. II); gegenüber sa rell: **ΤΕΤΝ(Ν)ΑϞ**. (Fut. I). Vgl. andererseits bo: **ΕΡΕΤΕΝΕϞ**. (Fut. III).

*Sonderlesarten, in denen sich unsere Handschrift
mit der bohairischen Version berührt*

2a, 12 (= Apg 2, 33): **ΕΛΨΧΙ** = bo (außer A): **ΕΛΨΘΙ** = griechisch: λαβών (einhellig bezeugt). Vgl. demgegenüber sa rell: **ΛΨΧΙ**; M: **ΖΛΨΧΙ**; bo (A): **ΛΨΘΙ**.

2b, 7/8 (= Apg 2, 39): **Μ[Ν ΝΕΤΝΕΙΟ]ΤΕ ΛΥΩ**; om sa rell. Aber vgl.
ΛΡΕ ΠΕΡΗΤ ΓΑΡ ΨΑΠ ΝΕΝ ΜΝ ΝΕΝΩΗΡΕ (M)
ΕΡΕ ΠΕΡΗΤ ΓΑΡ ΨΟΟΠ ΝΗΤῆ Μῆ ΝΕΤῆΩΗΡΕ (sa rell)
ΦΩΤΕΝ ΓΑΡ ΠΕ ΠΙΩΨ ΝΕΜ ΝΕΤΕΝΙΟ† (bo [A₁. 2*])
ΦΩΤΕΝ ΓΑΡ ΠΕ ΠΙΩΨ ΝΕΜ ΝΕΤΕΝΩΗΡΙ (bo [L^s T^t A₂^{ms} &c.])

Es findet sich sonst keine einschlägige Variante; weder bei Griechen noch anderswo. Unsere Hs. hat also wohl die LA von bo (A) mit der gewöhnlichen kombiniert.

6a, 23 (= Apg 4, 13): **Ε[ΥΓΙΜΕ**; entspricht bo: **ΕΤΛΥ-** und M: **ΕΖΛΥ-** und griechischem: καταλαβόμενοι (einhellig bezeugt). Demgegenüber sa rell: **ΛΥ-**. Aber unsere Hs. braucht hier nicht bo vorauszusetzen. Sie kann, wie M seinerseits zeigt, auch direkt auf den griechischen Text zurückgehen.

11a, 11/12 (= Apg 6, 7): **ΟΥΜΗΩΕ ΔΕ Ε[ΝΛΩΨΩ**; entspricht M: **ΟΥΜΗΩΕ ΔΕ ΕΝΛΩΨΩ** und bo: **ΟΥΝΙΩ† ΔΕ ΜΜΗΩ** und dem griechischen: *πολύς τ(δ)ε ὄχλος*. Demgegenüber fehlt bei sa rell das **ΔΕ**. Auch hier bedeutet Übereinstimmung mit bo nicht notwendig Abhängigkeit.

18a, 7/8 (= Apg 8, 40): **ΖΝ ΜΠΟ[ΛΙC** = bo: **ΣΕΝ ΝΙΠΟΛΙC**. Demgegenüber sa rell: **ΝΜΠΟΛΙC** = dem griechischen (*ἐξηγγέλζετο τὰς πόλεις*. Ganz anders M: **ΚΑΤΑ ΠΟΛΙC**.

19a, 10 (= Apg 9, 19 Anf.): **Ν[ΤΕΡ]ΕΨΟΥΩΜ** (ohne vorhergehendes **ΛΥΩ**); entspricht bo (A): **ΕΤΛΨΘΙ ΝΟΥΣΡΕ** und M: **ΕΘΛΨΟΥΟΜ**. Demgegenüber haben sa rell vorher **ΛΥΩ**; und das entspricht bo (L^s T^t &c.): **ΟΥΟΖ ΕΤΛΨΘΙ ΝΟΥΣΡΕ** und griechischem: *καὶ λαβὼν τ.* (einhellig bezeugt); ungefähr entsprechend auch bo (F S): **ΟΥΟΖ ΛΨΘΙ ΝΟΥΣΡΕ**. Eine solche Übereinstimmung kann natürlich auch Zufall sein; oder man könnte auch einen griechischen Text ohne *καί* als Vorlage postulieren.

30a, 10 (= Apg 13, 42): **ΕΤΡΕΨΧ]Ω** (ohne folgendes **ΕΡΟΟΥ**); entspricht bo (A O): **ΖΙΝΑ ΝΣΕCΑΧΙ**. Demgegenüber haben sa rell **ΕΡΟΟΥ**; entsprechend M: **ΕΤΡΕΨΧΩ ΝΕΥ** und griechischem *αὐτοῖς* (einhellig bezeugt); in etwa auch bo (L^s T^t &c.): **ΖΙΝΑ ΝΣΕCΑΧΙ ΝΕΜΩΟΥ ΝΝΑΙCΑΧΙ**. Sollte die Übereinstimmung doch auf das Konto einer griechischen Quelle (ohne *αὐτοῖς*) gehen?

31b, 13 (= Apg 14, 14): $\lambda\gamma\pi\omega_2 \bar{n}n[\epsilon\gamma_2\sigma] \epsilon\iota\tau[\epsilon]$; entspricht bo: $\lambda\gamma\phi\omega\varsigma \bar{n}n\sigma\gamma_2\beta\omega\varsigma$ und M: $2\lambda\gamma\pi\sigma_2 \bar{n}n\epsilon\gamma_2\lambda\iota\tau\epsilon$. Demgegenüber sa rell: $\lambda\gamma\pi\epsilon_2 n\epsilon\gamma_2$.

34b, 13 (= Apg 15, 23): $[\bar{n}\epsilon]T_2\bar{n} T\lambda$; entspricht bo (A B^a G): $NH \epsilon T\chi H \varsigma \epsilon N T\lambda$.. Demgegenüber sa rell: $\epsilon T_2\bar{n} T\lambda$ und bo (L^s F K P S): $\epsilon T \varsigma \epsilon N T\lambda$ bzw. bo (Γ N O T 26): $\epsilon T\chi H \varsigma \epsilon N T\lambda$..

34b, 14 (= Apg 15, 23): $\bar{n}[\bar{n}\epsilon T]\omega\sigma\sigma\pi$; entspricht bo (T^t Γ G N O T): $\bar{n}n\iota\sigma n\eta\sigma\gamma \iota\epsilon\beta\sigma\lambda \varsigma \epsilon N$. Demgegenüber sa rell: (N) $\epsilon T\omega\sigma\sigma\pi$ und bo rell: $n\iota\sigma n\eta\sigma\gamma \iota\epsilon\beta\sigma\lambda \varsigma \epsilon N$.

35a, 12 (= Apg 15, 29): $\kappa\lambda\lambda\omega\varsigma T\epsilon T\bar{n}\lambda\lambda\varsigma$; vgl. bo: $(\bar{n})T\epsilon T\epsilon n\epsilon p_2 \omega\beta$ (\bar{n}) $\kappa\lambda\lambda\omega(O)\varsigma$. Demgegenüber sa rell (außer 4): $T\epsilon Tn(N)\lambda(\epsilon)p \omega\lambda\gamma$, während der einhellig bezeugte griechische Text $\epsilon\delta \pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon(\alpha,\eta)\tau\epsilon$ ist. Das Verhältnis unserer Hs. zur bo Version ist hier zugleich durch Übereinstimmung und Unterschied bestimmt. Unsere Hs. sieht hier eigentlich wie eine Version für sich aus, mit genauerer Wortstellung.

35b, 11 (= Apg 15, 38): $\epsilon\pi_2\omega\beta$; entspricht bo: $\epsilon\pi_2\omega\beta$. Demgegenüber sa rell: $(2,\epsilon)\mu\phi(\pi_2)\omega\beta$. Vgl. griechisch: $\epsilon\iota\varsigma \tau\acute{o} \xi\rho\gamma\omicron\nu$ (keine betreffende Variante).

46a, 12 (= Apg 21, 24): $[2\iota n]\lambda N\tau\sigma\gamma[2\epsilon\kappa_6 \chi\omega\sigma\gamma$; entspricht bo: $2\iota n\lambda \bar{n}\varsigma\epsilon\varsigma(2)\epsilon(H)\kappa \chi\omega\sigma\gamma$. Demgegenüber sa rell: $\epsilon T\pi\epsilon\gamma_2$. Dies ist ein sehr interessanter Sachverhalt! Innerhalb der Übereinstimmung zwischen unserer Hs. und bo hat unsere sa Hs. den bo Konj., während der bo Text die sa Konj.-Form (genauer: S [B] A₂ F) aufweist. D. h. aber, der bo Text, der auf unsere Hs. eingewirkt hat, ist nicht ohne weiteres der uns heute vorliegende.

52a, 5 (= Apg 25, 6): $\epsilon]T\pi\epsilon\gamma[\epsilon\iota n\epsilon$ (vgl. 32a, 7) = bo: $\epsilon\theta\rho\omicron\gamma\iota n\iota$. Demgegenüber sa rell (= 16): $\epsilon\epsilon\iota n\epsilon$. Der griechische Text ist $\acute{\alpha}\chi\theta\eta\nu\alpha\iota$ (einhellig bezeugt). –

Um den Wert des in alledem registrierten Sachverhalts zu ermessen, muß man sich vergegenwärtigen, daß im Licht der offenkundigen Querverbindungen, ja direkten Abhängigkeit, zwischen unserer sa Hs. und der bo Apg-Version auch die wenig auffälligen und an sich mehrdeutigen Übereinstimmungen Gewicht bekommen. Und das Bild wird erst vollständig, wenn man sich außerdem nun noch die markanten Fälle ins Gedächtnis ruft, wo unsere Hs. zusammen mit bo gegen sa rell einer bestimmten griechischen LA folgt. Das alles bedeutet zunächst einmal, daß unsere Hs. die Existenz einer bo Apg-Version schon in dieser frühen Zeit (4. Jh. [s. S. 31]) bezeugt. Diese Erkenntnis ist wichtig, weil die vorhandenen bo Apg-Hss. samt und sonders sehr jung sind (die älteste stammt aus dem 12. Jh.). Freilich trifft uns diese

Einsicht nicht unvorbereitet. Auch aus zweien (fa 46 [4./5. Jh.]) der drei Bruchstücke der fa Apg-Version, die mit der bo völlig parallel geht, hat man schon Schlüsse in derselben Richtung gezogen.¹ Und es setzt sich in der modernen Forschung in Verbindung damit hinsichtlich der (wegen des jungen Datums der bislang bekannten bo Bibel-Hss. problematischen) Frage nach dem Alter der bo Bibelübersetzung überhaupt mehr und mehr die Überzeugung durch, im wesentlichen veranlaßt durch die (überraschende) Entdeckung alter bo Fragmente bzw. Hss. (der jüngste derartige Fund ist der P. Bodm. 3 [bo JohEv]), daß sie kaum wesentlich jünger als die sa sein dürfte.²

Nun vermittelt unsere Hs. aber zugleich auch Einsichten in die Art und Weise des Kontakts zwischen sa und bo Apg-Version. Hier wird bedeutsam die Übereinstimmung unserer Hs. mit ganz bestimmten bo Hss. bzw. Hss.-Gruppen gegen bo rell, aber auch die erstaunliche „Verkehrung“ der Konj.-Formen (in Apg 21, 24). D. h. nämlich, der bo Apg-Text hat – ähnlich wie der sa – seine Geschichte gehabt und Wandlungen durchgemacht, und in der Frühzeit gab es beiderseits noch keine festen Fronten, vielmehr kam es da und dort, wiewohl jede der beiden Versionen ihren eigenen Ursprung hat, zu einem gegenseitigen Geben und Nehmen. Daß man sich die Verhältnisse überhaupt so vorzustellen hat, zeigt ja von einem ganz anderen Ende her auch das merkwürdige Bohairisch des P. Bodm. 3, das Kasser eben nur so erklären kann, daß dieser Text „serait la transposition, dans un bohaïrique approximatif, d'un modèle écrit en un sahidique archaïque, faite par un particulier qui parlait le bohaïrique, ou du moins le comprenait, mais qui ne paraît pas en avoir bien connu l'orthographe“.³

Aber in dieses Wechselspiel der Versionen muß man nun außerdem noch die mittelägyptische Apg-Version (M) einbezogen sehen (im Unterschied zur fa, die, soweit wir sie kennen, sich als ein bloßer Ableger der bo offeriert). Die Frühgeschichte der koptischen Versionen, sei es der Apg, sei es der Bibel überhaupt, erweist sich eben, je mehr sich unsere Kenntnis erweitert, als immer noch komplizierter als vorher gedacht. Es ist ja bemerkenswert, daß unsere Hs. gelegentlich nur mit M zusammengeht. D. h., es gibt wohl auch eine direkte Beziehung zwischen unserem Text und M. Auf Beziehungen überhaupt weisen darüber hinaus aber auch noch die Fälle hin, wo unsere Hs. mit bo und M gegen sa rell geht, gegenüber gelegentlichem Zusammengehen von sa rell und M gegen unsere Hs. und bo. Dabei stellt

¹ Vgl. Joussen S. 35. 213.

² Vgl. Kahle: Bal. 250f.; Morenz in: Handbuch der Orientalistik (I.), I, 2 (1952), S. 210f.; Joussen S. 213f.

³ Kasser: P. Bodm. III, S. XII.

aber M eine Version für sich dar (im Prinzip der Übersetzung bei gleichem griechischen Substrat zuweilen mit bo gehend, zuweilen mit sa, zuweilen aber auch völlig anders verfahrend) und auch eine Textform für sich (nämlich einen verwilderten rein westlichen Text, während sa ja „halb-westlich“ und bo neutral¹ ist).

Schließlich, nach all dem im einzelnen Aufgeführten, noch ein zusammenfassendes Wort über das mutmaßliche Alter unserer Hs.! Alle Indizien (das hohe Format, die Paläographie, die vorkonventionelle Schreibung, die archaische Sprache, die besondere, noch nach vielen Seiten hin offene Textform) weisen eigentlich in dieselbe Richtung: wie haben es offenbar mit einer sehr alten koptischen Hs. zu tun. Genauer kann man das Alter dann nur noch schätzungsweise festlegen. Als „sehr alt“ gilt für koptische Hss. die Herkunft aus dem 4. Jh. post. Dann dürfte wohl auch unsere Hs. in das 4. Jh. zu setzen sein.

Dem im folgenden dargebotenen, nach Maßgabe des als notwendig Erkannten ergänzten Text der einzelnen Blatt- bzw. Seitenfragmente unserer Hs. ist jeweils ein im Prinzip auf das bei uns Erhaltene bezogener textkritischer Apparat beigegeben. Er soll die sofortige Einordnung unseres Textes ins Spektrum der gesamten sa Apg-Überlieferung ermöglichen. Infolgedessen beschränkt er sich auf die sa Textzeugen und verzichtet auf die Notierung offenkundiger bloßer Schreibvarianten. Er ist im übrigen nach dem Prinzip, tunlichst nur die Alternativ-LAA zu verzeichnen, angelegt. D. h., es ist zu berücksichtigen, daß, da unsere sa Textzeugen außer der vollständigen Hs. 16 und den fast vollständigen Hss. 4 und 460 nur aus größeren oder kleineren Fragmenten bestehen, das explizite oder implizite „sa rell“ eine variable Größe ist. Soweit die Textzeugen in Editionen vorliegen, sind die Angaben unseres Apparates danach (falls nicht unzugänglich [s. Literaturverzeichnis]) kontrolliert bzw. fußen sie darauf, für die übrigen bleiben wir vorerst auf die Notierungen in Horners Apparat angewiesen.

¹ Vgl. jedoch die Einschränkungen von Joussen (S. 216).

TEXT

Blatt 1a (Act 2, 11–17)

→

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Enden der Zeilen erhalten. Ein großes zusammenhängendes Stück; ein kleines loses Stück.

x + 1 11... ΕΥΤΑΛΟ ΝΜΜΝΤ]ΝΟϚ [ΜΠΝ
 ΟΥΤΕ 12 ΑΥΠΩΨC ΔΕ] ΤΗΡΟΥ ΑΥΩ ΑΥ
 [ΑΠΟΡΕΙ] ΟΥΑ [ΝΝΑ2Ρ]Ν ΟΥΑ ΕΥΧΩ Μ
 [ΜΟC ΧΕ] ΟΥ Π[Ε Π]Ε[Ι2]ΨΒ 13 2ΝΚΟΟΥΕ ΔΕ
 5 [ΕΥΝΟC]ΝΕC ΕΥ[Χ]Ψ ΜΜΟC ΧΕ ΕΡΕ 2Η
 [ΤΟΥ ΜΕ2 ΝΜΡΙC] 14 Α4Α2Ε ΔΕ ΕΡΑΤ4
 [ΝCΙ ΠΕΤΡΟ]Ϛ ΜΝ ΠΜΝΤΟΥΗ Α4Η
 [ΝΤΕ4CΜΗ] Ε2ΡΑΙ Α4ΟΥΨΒ ΝΑΥ
 [ΧΕ ΝΡΩΜΕ] ΝΙΟΥΔΑΙ ΜΝ ΟΥΟΝ ΝΙΜ
 10 [ΕΤΟΥΗ2 2Η ΘΙ]ΛΗΜ ΜΑΡΕ ΠΑΙ ΨΩΠΕ
 [Ε4ΟΥΟΝ2 Ε]ΒΟΛ ΝΗΤΝ ΑΥΩ ΝΤΕΤ[Ν]
 [ΧΙ CΜΗ ΕΝΑ]ΨΑΧΕ 15 ΝΕΡΕ ΝΑΙ ΓΑΡ ΤΑ
 [2Ε ΑΝ ΝΘΕ Ν]ΤΨΤΝ ΕΤΕΤΝΜΕΥΕ
 [ΕΡΟC ΧΠΨΟΜΤ]Ε ΓΑΡ ΜΠΕ2ΟΟΥ ΤΕ
 15 [16 ΑΛΛΑ ΠΑΙ ΠΕΝΤ]ΑΥΧ[ΟΟ]Ϛ ?[Ι]ΤΝ ΙΨ
 [ΗΛ ΠΕΠΡΟΦΗΤΗ]C 17 Χ[Ε C]ΝΑΨΩΠΕ
 [ΜΝΝCΑ ΝΑΙ ΠΕΧΕ ΠΝΟΥΤ]Ε ΝΤΑ

2 om ΔΕ 4 7 ΠΜΝΤΟΥΗ ΠΜΝΤΟΥΕ 16 448 449; ΠΜΝΤΟΥΕΙ 460; ΠΜΝΤΟΥΕ ΝΑΠΟCΤΟ-
 ΛΟC 4; ΠΜΝΤΟΥΕ 443 (so nach Woide; nach Horner: ΠΜΝΤΟΥΕ); ΠΜΝΤΟΥΕΙC 490 (so
 nach Wessely; nach Horner: ΠΜΝΤΟΥΕΙC) 8 Α4ΟΥΨΒ] ΕΥΧΩ ΜΜΟC 4 11 ΕΒΟΛ
 ΝΗΤΝ] ΝΗΤΝ ΕΒΟΛ sa tell 12 ΝΕΡΕ] ΕΡΕ 460 ΝΑΙ] ΠΑΙ 490 14 ΧΠ-]ΨΠ- 4
 ΤΕ] ΠΕ 4 15 ΠΕΝΤΑΥ-] ΠΕΨΑΥ- 4 2ΙΤΝ] 4; ΕΒΟΛ 2ΙΤΝ 16 sa tell 15f. ΙΩΗΛ]
 ΙΩΝΑ 448 17 ΝΑΙ] ΝΕ2ΟΟΥ ΕΤΜΜΑΥ 4 ΠΝΟΥΤΕ] ΠΧΟΒΙC 4

Blatt 1b (Act 2, 22–25)



Zeilenlänge ± 24 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

(x + 1) 22 Ν]ΡΩΜΕ ΝΤΕ ΠΗ[Λ CΩΤΗ ΕΝΑΨΑΧΕ ΙC]
 ΠΝΑΖΩΡΑΙΟC ΟΥ[ΡΩΜΕ Ε]ΛΥΟ[ΥΤΟΨ4 Ε]
 ΒΟΛ ΖΙΤΝ ΠΝΟΥΤΕ Ε[ΖΟΥΝ Ε]ΡΩΤΝ [ΖΡΑΙ ΖΝ Ζ]
 ΕΝCΟΜ ΜΝ ΖΕΝΜΔΕΙΝ [Μ]Ν ΖΝ[ΨΠΗΡΕ]
 5 ΝΑΪ ΕΝΤΑ ΠΝΟΥΤΕ ΛΑ[Υ Ε]Β[ΟΛ ΖΙΤΟΟΤ4 ΖΝ]
 ΤΕΤΝΜΗΤΕ ΚΑΤΑ ΘΕ Ν[ΤΩΤΝ ΕΤΕΤΝCΟ]
 ΟΥΝ 23 ΜΠΑΪ ΖΡΑΪ ΖΜ ΠΨΟΧ[ΝΕ ΕΤΤΗΨ]
 ΜΝ ΠCΟΟΥΝ ΝΤΕ ΠΝΟΥΤΕ [ΑΤΕΤΝΤΑ]
 Λ4 ΕΖΡΑΪ ΕΝCΙΧ ΝΝΑΝΟ[ΜΟC ΑΤΕΤΝ]
 10 [Α]ΨΤ4 ΑΤΕΤΝΜΟΟΥΤ4 [24 ΠΑΙ ΝΤΑ
 ΠΝΟΥ]ΤΕ ΤΟΥΝΟC4 ΕΛ4[ΒΩΛ ΕΒΟΛ]
 [Ν]ΝΝΑΚΕ ΜΠΜΟΥ Ε[Β]ΟΛ [ΧΕ ΝΕΜΝΨ]
 CΟΜ ΕΤΡΕΥΑΜΑΖΤΕ [ΜΜΟ4 ΕΒΟΛ ΖΙΤΟ]
 ΟΤΟΥ 25 ΔΛΥΕΙΔ ΓΑΡ Χ[Ω ΜΜΟC ΕΖΟΥΝ]
 15 ΕΡΟ4 ΖΝ ΝΕΨ[Α]ΛΜΟC [ΧΕ ΝΕΙΝΑΥ ΕΠΧΟ]
 ΕΙC ΜΠΑΜ[ΤΟ Ε]ΒΟΛ [ΝΟΥΟΕΙΨ ΝΙΜ ΧΕ]
 ΨΨΟΠ Ν[CΑ ΟΥΝΑΜ ΜΜΟΙ ...

2 ΕΛΥΟΥ-] ΛΥ- 4; ΕΛΥ- sa rell 8 ΕΡΩΤΝ] add ΖΝ ΖΥΠΟΤΑΓΗ ΝΙΜ 4 7 ΜΠΑΙ
 ΖΡΑΙ ΖΜ] ΠΑΙ ΖΜ sa rell 8/11 ΑΤΕΤΝΤΑΛ4-ΠΝΟΥΤΕ] om 4 9 ΑΤΕΤΝ-] 16; ΕΛΤΕΤΝ-
 443 448 452? 460 10 -ΜΟΟΥΤ4] 443 452? 448 460; -ΜΟΥΟΥΤ ΜΜΟ4 16 11f. ΤΟΥ-
 ΝΟC4 ΕΛ4ΒΩΛ ΕΒΟΛ ΝΝ-] ΤΟΥΝΟC4 ΕΒΟΛ ΖΝ ΝΕΤΜΟΟΥΤ ΝΜ Ν- 4 12 ΝΕ] 16 443 448;
 om ΝΕ 4 452? 460 13f. ΖΙΤΟΟΤΟΥ] ΖΙΤΟΟΤ4 sa rell 15 ΕΡΟ4] om 460 ΖΝ
 ΝΕΨΑΛΜΟC] om sa rell 17 ΨΨΟΠ ΝCΑ] ΨΨΟΟΠ ΝCΑ 4 443 452?; 421 16 460

Blatt 2a (Act 2, 30–36)

↑

Zeilenlänge ± 21/22 Buchstaben. Enden der Zeilen erhalten. Ein großes zusammenhängendes Stück; drei kleine lose Stücke.

(x + 1)

³⁰ ... ΛΥ]Ω ΕΨΟ[ΟΥ

Ν ΧΕ ΑΠΝΟΥΤΕ ΩΡ]Κ ΝΛ4 2Ν ΟΥΛ
 [ΝΛ]Ω [ΕΘΜΣΟ ΕΒΟΛ 2]Μ ΠΚΑΡΠΟΣ >
 [ΝΤ]ΕΨ†ΠΕ Ε[2ΡΑΙ Ε]ΧΜ ΠΕΨΘΡΟΝ
 5 [ΟC] ³¹ ΛΨΩΡΠΕΙΜΕ [Λ]ΨΛΧΕ ΕΤΒΕ
 [ΤΑΝΑCΤ]ΔCIC ΜΠΕΧC ΧΕ ΟΥΤΕ Μ
 [ΠΟΥΚΑΛ4 2]Ν ΔΜΝΤΕ ΟΥΤΕ ΠΕ
 [ΤΕΨCΑΡΧ Ν]ΛΥ ΕΠΤΑΚΟ ³² ΠΑΙ ΠΕ
 [ΙC ΠΕΝΤΛ] ΠΝΟΥΤΕ ΤΟΥΝΟCΨ ΠΔ
 10 [Ι ΕΝΨΟΟΠ] ΝΛ4 ΤΗΡΝ ΜΜΝΤΡΕ
³³ ΕΛΨ[ΧΙCΕ] ΨΕ Ε2ΡΑΙ 2Ν ΤΟΥΝΔΜ
 ΜΠΝ[ΟΥΤΕ] ΛΥΩ ΕΛΨΧΙ ΜΠΕΡ[ΗΤ]
 ΜΠΕ[ΠΝΔ] ΕΤΟΥΛΛΒ ΕΒΟΛ 2[ΙΤΜ
 ΠΕ]Ω[Τ Λ4]ΠΩ2Τ ΜΠΕΙΤΔΙΟ
 15 [ΠΑΙ ΝΤΩΤ]Ν ΕΤΕΤΝΝΔΥ ΕΡΟΨ
 ΛΥ[Ω ΕΤΕ]ΤΝCΩΤ[Μ] ΕΡΟΨ ³⁴ ΝΔ[ΛΥ]
 ΕΙΔ Γ[ΑΡ Λ]Ν ΠΕΝΤ[Λ]ΨΕΩΚ Ε2Ρ[ΔΙ]
 ΕΝΠΗ[ΟΥ]Ε Ψ[ΧΩ ΔΕ ΜΜΟC ΝΤΟΨ]
 ΧΕ ΠΕ[ΧΕ ΠΧΟΕΙC ΜΠΑΧΟΕΙC]
 20 ΧΕ 2Μ[ΟΟC ΝCΔ ΟΥΝΔΜ ΜΜΟΙ]
³⁵ ΨΔΝ†[ΚΩ ΝΝΕΚΧΑΧΕ Ν2ΥΠΟ]
 ΠΟΔΙΟ[Ν ΝΝΕΚΟΥΕΡΗΤΕ ³⁶ 2Ν ΟΥΩ]
 ΡΧ [ΨΕ ΜΑΡΕΨΕΙΜΕ ...

1 Ε4-] om 460 2f. 2Ν ΟΥΛΝΛΨ ΑΠΝΟΥΤΕ ΩΡΚ ΝΛ4 sa rell 4 Ε2ΡΑΙ] om 4
 5 ΛΨΩΛΧΕ] ΕΨΩΛΧΕ 4 7 ΠΕ-] ΜΠΕ- sa rell 10 ΕΝ-] ΕΝΕΝ- 4 ΝΛ4] om 460
 11 ΨΕ] om 4 12 ΛΥΩ ΕΛΨΧΙ] ΛΥΩ ΛΨΧΙ 443 452?; ΛΨΧΙ 16 4 460 14 ΠΕΙΩΤ]
 ΠΕΨΕΙΩΤ 4 Λ4-] ΕΛ4- 452 460 15 ΝΤΩΤΝ] om 452 16 ΕΡΟΨ] 443; om sa rell
 16f. ΝΔΛΥΕΙΔ] 4; ΔΛΥΕΙΔ sa rell 17 ΠΕΝΤΛ4-] ΠΕ ΠΕΝΤΛ4- 4 18 ΔΕ] om
 4 20 ΝCΔ] 21 452 460 21 ΧΑΧΕ] ΧΙΧΨΕΥΕ 460 23 ΨΕ] 16 6 443 460; ΔΕ
 452; om 4

4 Hintze/Schenke

Blatt 2b (Act 2, 38–42)

→

Zeilenlänge ± 19 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

(x + 1) ΝΑΥ Χ]Ε Μ[ΕΤΑΝΟΙ ΛΥΩ ΜΑΡΕ]
 ΠΟΥΛ ΠΟΥΛ [ΜΜΩΤΝ ΧΙ ΒΑΠΤΙ]
 ΣΜΑ ΕΠΡΑ[Ν ΜΠΧ]ΘΕΙΣ [ΙC] Π[Ε]
 ΧC ΕΠΚΩ ΕΒ[ΟΛ ΝΝ]ΕΤΝΗΟΒ[Ε]
 5 ΛΥΩ ΤΕΤΝΑΧΙ ΝΤΑΩΡ[Ε]Α Μ[Π]
 ΕΠΝΑ ΕΤΟΥΛΑΒ ³⁹ ΕΡ[Ε ΠΕΡΗΤ]
 ΓΑΡ ΩΟΠ ΝΗΤΝ Μ[Ν ΝΕΤΝΕΙΟ]
 ΤΕ ΛΥΩ ΜΝ ΝΕΤΝΩ[ΗΡΕ ΛΥΩ]
 ΟΥΟΝ ΝΙΜ ΕΤΜΠΟ[ΥΕ ΝΑΙ Ε]
 10 ΤΕΡΕ ΠΧΘΕΙC ΠΕ[ΝΝΟΥΤΕ]
 ΝΑΤΑ2ΜΟΥ: ⁴⁰ 2ΡΑΙ [ΔΕ 2Ν] 2ΕΝ
 [Κ]ΕΜΗΩΕ ΝΩΔΧΕ Ν[Ε4Ρ] ΜΝ
 [ΤΡΕ] ΛΥΩ ΝΕ4CΟΠ[C ΜΜ]ΘΟΥ
 [Ε]4ΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΟΥ[ΧΑΙ ΕΒΟΛ]
 15 [2]Ν ΤΕΙΓΕΝΕΑ ΕΤ[CΟΟΜΕ] ⁴¹ ΝΕ
 [Ν]ΤΑΥΩΩ[Π] CΕ ΕΡΟΟΥ [ΜΠ]Ε4Ω
 [Λ]ΧΕ ΛΥΧ[Ι ΒΑΠΤΙC]Μ[Λ Λ]ΥΩ ΛΥ
 [ΟΥΩ2 ΕΡΟΟΥ ΜΠΕ2ΟΟ]Υ ΕΤΜ
 [ΜΑΥ ΝΕΙ ΛΩΜΤΩΟ ΜΨ]ΥΧΗ
 20 [⁴² ΝΕΥΩΟΟΠ ΔΕ ΠΕ ΕΥΠ]ΡΟCΚΑΡ
 [ΤΕΡΙ ΕΤΚΟΙΝΩΝΙΑ Μ]ΠΘΟΕΙ
 Κ][ΜΝ ΤΕCΒΩ ΝΝΑΠΟCΤΟΛΟC ...

1f. ΜΑΡΕ-ΧΙ] ΝΤΕΤΝΧΙ 4 8f. ΜΠΧΘΕΙC IC ΠΕΧC] ΝΙC ΠΕΧC ΠΧΘΕΙC 4 5 ΤΕΤΝΑΧΙ]
 ΝΤΕΤΝΧΙ 460 5f. ΠΕΠΝΑ] 460; ΠΕΙΠΝΑ 16 4 7f. ΜΝ ΝΕΤΝΕΙΟΤΕ ΛΥΩ] om sa
 tell 11/18 2ΕΝΚΕΜ. — ΜΝΤΡΕ] ΝΕ2ΟΟΥ ΩΕ ΝΩΔΧΕ ΝΕ4ΧΩ ΜΜΟΟΥ 4 18 ΝΕ4CΟΠC]
 Ε4CΟΠC 460 16 CΕ] ΔΕ 451; om 4 19 ΛΩΜΤΩΟ ΜΨΥΧΗ] ΝΡΩΜΕ 6;
 ΛΩΜΜΤΩΕ ΝΨΥΧΗ 451 21f. ΤΚΟΙΝΩΝΙΑ — ΝΝΑΠΟCΤΟΛΟC] Ergänzungen unsicher;
 ΤΕCΒΩ ΝΝΑΠΟCΤΟΛΟC ΜΝ ΤΚΟΙΝΩΝΙΑ ΜΠΠΩΩ ΜΠΘΕΙΚ sa tell

Blatt 3a (Act 2, 44-3, 1)

→

Zeilenlänge ± 18/21 Buchstaben. Ende der Zeilen erhalten. Ein großes zusammenhängendes Stück; ein kleines loses Stück.

(x + 1) 44 ... ΛΥ]Ω ΝΕΡΕ [Ν
 ΚΑ ΝΙΜ ΦΟΟΠ ΝΑΥ] ΖΙ ΟΥΣΟΠ 45 ΛΥ
 Φ ΝΕΥ[600Μ ΜΝ ΝΕΥΖΥ]ΠΑΡΧΟΝΤΑ
 ΝΕΥ† ΜΜΟΟ[Υ] ΕΒΟΛ ΛΥΩ ΝΕΥΤΩ
 5 Φ ΜΜΟΟΥ ΕΧΝ ΟΥΟΝ ΝΙΜ ΚΑΤΑ
 ΘΕ ΕΤΕΡΕ ΠΟΥΛ ΠΟΥΛ ΡΧΡΕΙΑ
 [Μ]Μ[ΟC] 46 ΜΜΗΝΕ ΔΕ ΝΕΥΠΡΟC >
 [ΚΑΡΤΕ]ΡΕΙ ΖΙ ΟΥΣΟΠ ΖΜ ΠΕΡΠ
 [Ε ΛΥΩ] ΖΜ ΠΗΕΙ ΕΥΠΩΦ Μ
 10 [ΠΟΕΙΚ] ΕΥΧΙ ΝΟΥΤΡΟΦΗ ΖΝ
 [ΟΥΤΕ]ΛΗΛ ΜΝ ΟΥΜΝΤΖΑΠΛΟ
 [ΥC] ΝΤΕ ΠΕΥΖΗΤ 47 ΕΥCΜΟΥ Ε
 [Π]ΝΟΥΤΕ ΛΥΩ ΝΕΥΝΤΟΥ ΧΑ
 ΡΙC ΜΜΑΥ ΝΝΑΖΡΝ ΠΑΛΟC
 15 ΤΗΡΨ ΠΧΟΕΙC ΔΕ ΝΕCΟΥΩ2
 ΕΡΟΟ[Υ] ΝΝΕ[Τ]ΝΑΟΥΧΑΪ ΜΜΗ
 ΝΕ ΖΙ [ΟΥCΟΠ 3,1 ΠΕΤ]ΡΟC
 ΔΕ Μ[Ν ΙΩ2ΑΝΝΗC Ν]ΕΥΝΑ
 [Β]ΩΚ [Ε2ΡΑΙ ΕΠΕΡΠΕ] ΝΧΠ
 [ΨΙ]Τ[Ε ...

1 ΝΕΡΕ] ΕΡΕ 16 4f. ΛΥΩ ΝΕΥΤΩΦ] 16; ΛΥΩ ΝΕΥΠΩΦ 442? 447? 460; ΛΥΤΩΦ 4
 10 ΕΥΧΙ] ΛΥΩ ΕΥΧΙ 4 ΖΝ] ΜΝ 4 11 ΜΝ ΟΥ-] Μ- 4; ΜΝ Τ- sa tell 11f. ΜΝΤ-
 ΖΑΠΛΟΥC] das τ ist nachträglich eingefügt 18 ΝΕΥΝΤΟΥ] Ε(Ο)ΥΝΤΟΥ sa tell
 15 ΤΗΡΨ] om 460 16 ΕΡΟΟΥ] ΕΤΟΟΤΟΥ 378 ΜΝΕΤ-] ΜΠΕΤ- 4 18 ΝΕΥ-]ΕΥ-
 460 481 19f. ΝΧΠΨΙΤΕ] om 481; ΜΠΝΑΥ ΝΧΠCΙΤΕ 4

Blatt 3b (Act 3, 3–9)



Zeilenlänge \pm 18/20 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

- (x + 1) ³ παι] ἡτ[ερ[ε[χναγ ἐπετρος mn]
 ιω[ανν[ης εὐναβωκ ἐζοὺν ἐπερ]
 πε λ[χε[ης[ωποῦ ἐ† n]α[χ] [noy]
 ᾠ[ν]τ[η]α ‘ π[ε]τρος] α[χ]ω[ρ]ᾱ ἐ[ζο]
 5 ὑν ἐ[ρ]α[χ] ᾠ[ν] ιω[ανν]η[ς] πε[χ]
 λ[γ] nα[χ] χ[ε] σ[ω]ψ[τ] ερον ⁵ ᾠτο[χ]
 Δ[ε] λ[χ]σ[ω]ψ[τ] ε[χ]μ[ε]γ[ε] χ[ε] ε[χ]
 nα[χ]ι οὐ[λ]αο[γ]ε ᾠτοο[τοῦ] ⁶ πε]
 τ[ρο]ς Δ[ε] πε[χ]λ[α] n[α]χ[ε] mn ο[υ]
 10 ζ[α]τ οὐ[λ]Δ[ε] ᾠ[ν] οὐ[ν]ο[υ]β[ε] [ωοοπ nαι]
 πετε οὐ[ν]τ[η]ει[α] Δ[ε] [†]nατ[α]λ[α]
 nακ 2ᾱ π[ρ]αν ᾠ[ν] πε[χ]ς [πnα]
 ζω[ρ]αιος μο[ψ]ε ⁷ λ[γ]ω λ[α]λ[α]
 2τε ἡτε[χ]ει[α] ᾠο[υ]nαμ α[χ]το]
 15 ὑnoc[η] ᾠτε[χ]noy Δ[ε] λ[γ]τ[α]λ[α]
 ρο ᾠ[ν] nε[χ]σοπ λ[γ]ω nε[χ]†[β]ς
⁸ λ[γ]ω λ[α]χ[ο]β[η] λ[α]λ[α] [ρ]ατ[η] [αχ]
 μοο[ψ]ε] λ[γ]ω [αχ]β[ωκ] nε[μ]λ[αγ]
 ἐζο[υ]n[η] ἐπερ[πε] ε[χ]μο[ο]ψ[ε] [αγ]
 20 ω ε[χ] . . . ε[χ]α[χ]ι χο[σ]ς] ε[χ]ς
 μο[υ] [ε]πnoyτε ⁹ απ[λ]αο[ς]

1 παι] παι Δε 460 πετρος] πετρος Δε 481 3 Das erste n in ε[χ]νω[υ] ist über der Zeile nachgetragen 2/5 εὐναβωκ – ιω[ανν]η[ς] om 4 4f. πετρος – ιω[ανν]η[ς] 443 444? 460; πετρος Δε λ[α]βω[ρ]η usw. 16; πετρος Δε mn ιω[ανν]η[ς] λ[α]βω[ρ]η ἐζο[υ]n ἐ[ρ]α[χ] 481 453 378 6 Das τ in σ[ω]ψ[τ] ist über der Zeile nachgetragen 6f. ᾠτο[χ] Δε λ[α]σ[ω]ψ[τ] om 4 7 λ[α]σ[ω]ψ[τ] λ[α]σ[ω]ψ[τ] ερον sa rell χ[ε] ε[χ]-] χ[ε] ε[χ]- 460 8 οὐ[λ].] αλλ[α] 453 481; οὐ[λ]αα sa rell 9f. οὐ[λ]ατ] τ[α]τ 443; ζ[α]τ sa rell 10 mn] om 481 οὐ[ν]ο[υ]β[ε] noyβ sa rell nαι] nαν 453 481 12 πε[χ]ς] om 4 14 nτε[χ]-] nnε[χ]- 378 15 nτε[χ]noy Δ[ε] λ[γ]ω 4 16 nει] nα[χ] 4 λ[γ]ω] 16 4; mn sa rell 17 λ[γ]ω] om 481 λ[α]λ[α]β[η] ρατ[η] om 378 ρατ[η] ρατ[η] λ[γ]ω 4 18 λ[γ]ω] om 4 19f. λ[γ]ω – ε[χ]μοο[ψ]ε] om 378 20 ε[χ] . . . ε[χ]α[χ]ι χο[σ]ς] λ[α]χ[ι] χο[σ]ς 378; ε[χ]α[χ]ι χο[σ]ς λ[γ]ω 4; ε[χ]α[χ]ι χο[σ]ς sa rell 20f. ε[χ]μο[υ] χμο[υ] 378

Blatt 4a (Act 3, 11–13)

↑

Zeilenlänge ± 16/19 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen erhalten.
Ein größeres zusammenhängendes Stück; zwei kleine lose Stücke.

(x + 1) 11 . . . λ]πλλοϥ τ[ηρϣ
 ϭω]ϩο[γ εροοϣ ϩ]λ τεϭτοϩ ε
 [τ]οϣμοϣτ[ε εροϭ χε] ταςολο
 μων ευϭ[τρ]τϭ[ρ 12 ν]τερεϣ
 5 [ναϣ λ]ε ν[σι] πετ[ρο]ϭ λϣοϣϭϭ
 [β ννα]ϩρ[η] πλλοϥ τηρϣ χε ν
 [ρωμ]ε ντε π[η]λ λρϭτ[η]
 [τετ]ηρ ϭηρη εχμ πα[ι] ε
 [ιε ετ]βε οϣ τετ[η]ειορ[η] νϭων
 10 [ϩω]ϭ εντανρ πα[ι] ϩν тенϭομ
 [η ϩ]ν τ[η]μν[η]τεϣεβηϭ ετρεϣ
 μοοϭε 13 πνοϣτε ν[α]βραϩαμ
 μν ιϭακ μν ιακωβ πνοϣ
 τε νενειοτε πενταϣ[τ]
 15 εοοϣ μπεϣωρη ιϭ πα[ι]
 ντωτ[η] εντατετ[η]τ[η]αϣ
 λϣω ατετ[η]αρνα [μ]μοϣ
 μπεμτο εβ[ολ] μ[η]λατ[οϭ]
 ε[α]πετμμ[λϣ κριν]ε εκλ[αϣ]

2 εροοϣ] εϩοϣν εροοϣ 16 442 4f. ντερεϣναϣ δε ν[σι] πετροϭ ντερε [πετροϭ]
 δε ναϣ 54 5f. λϣοϣϭβ νναϩρ[η] πλλοϥ τηρϣ] λ[ϣοϣϭβ πε]χλϣ ϩμ π[λλοϥ 54;
 πεχλϣ 4; πεχλϣ ναϣ sa rell 8 εχμ] εϩραι εχμ 453 33? 460 8f. ειε] 460; η
 sa rell 9 ειορμ] ειωρμ 460 10 Das 2 von ϩν ist nachträglich zwischen ι und ν
 gequetscht worden 11 ϩν] ϩεν 453; om sa rell 11f. ετρεϣμοοϭε] om sa rell
 12 Das zweite λ in λβραϩαμ ist über der Zeile nachgetragen 13 μν ιϭακ μν
 ιακωβ] πνοϣτε νιϭακ πνοϣτε νιακωβ λϣω 4 14 ν(ν)eneioτε] om 54 πεν-
 ταϣ[τ] 33?; λϣ[τ] sa rell 16f. ντωτ[η] — αρνα] ν|ντωτ[η] εντατ[η]τ[η]αϣ εϩραι εναρνα
 4 17 μμοϣ] μμοϣ λϣω ατετ[η]νϭοϭϣ 4 18 Das η am Anfang der Zeile ist an-
 scheinend über ein ε geschrieben worden

Blatt 4b (Act 3, 15–19)

→

Zeilenlänge ± 16/18 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen erhalten.

(x + 1) 2N] NETM[OOYT ΠAI ANON EN]
 OPOΠ NΛϑ [MMNT]PE ¹⁶ AY[Ω 2]
 PAI 2N [TΠICTIC M]ΠEϑPA[N]
 PAI ET[ET]TNN[AY] EPOTAYΩ E]
 5 TE TNN[O]OYNE [MMOTAYTA]
 XPOY N[ET] ΠEϑPAN 2A[YΩ TΠIC]
 TIC EBOL ZITOT[ET] AC[ET] [NAY M]
 PEIOYXAI MΠETN[ET] [MTO EBOL]
 TP[ET]T[ET] ¹⁷ TENOY CE NA[CNH]
 10 OY [ET]EIME XE ENTAT[ETNA]
 AC 2N OYMN[ET]TATCOOYN [N]
 OE NNETNKEAPXON ¹⁸ AY[Ω]
 PNOYTE ΔE NENTAYXOO[Y]
 XIN N[ET]OPI EBOL ZITN TI
 15 TAPPO NNETPROPHETHC
 THPOY ETPEAY ΠEϑX[ET] O[PI]
 O[Y NAI] AYXOKOY EBOL N >
 TEEI[2E] ¹⁹ M[ET]ANOEI CE AY
 O N[ET]ETNKE]T [T]HOYT[ET] [...]

2 NAY] NAY THPN 54 4 ETETNNAAY EPOTAYΩ] om 4 51. TAYXPOY] TAYXPO 460
 7 EBOL] 460; TE EBOL 453; TEBOL sa rell AC[ET] AY[ET] 4 10 ENTATETN-] NTATN- 16
 12 AYΩ] om sa rell 18 NENTAY-] 4 460; NNETAY- 16 14 EBOL ZITN] 2N 453
 TI-]T- sa rell 15 NNE-] NNEAY- 453 16 ETPEAY fehlerhaft für ETPE ΠEϑ-] 16 4;
 ΠE- 460 453 XE] XPHCTOC 16 17 NAI] om sa rell 19 KET] 16 4 378 II;
 KHT 378 I; KTE 460

Blatt 5a (Act 3, 21–25)

→

Zeilenlänge \pm 20 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen erhalten. Ein großes zusammenhängendes Stück; ein kleineres loses Stück.

(x + 1) 21 . . . ΜΠΧΩΚ ΕΒΟΛ Ν2Ω]Ϣ [NIM
 ΕΝΤΑ ΠΝΟΥΤΕ ΧΟΟ]Υ ΧΙΝ Ε[ΝΕ2
 ΕΒ]ΟΛ 2Ι[ΤΝ ΤΤΑ]ΠΡΟ ΝΝΕϣΠΡ[Ο]
 ΦΗΤΗΣ ΕΤ[ΟΥΛΛ]Β 22 ΜΩΥ[CH]C ΜΕΝ
 5 [Λ]ϣΧΟΟC ΝΝΑ2ΡḲ ΝΕ[ΝΕ]ΙΟΤΕ
 ΧΕ ΠΧΟΕΙC ΠΝΟ[ΥΤΕ] ΝΑΤΟΥΝΕC
 ΟΥΠΡΟΦΗΤΗΣ Ν[ΗΤΝ] ΕΒΟΛ 2Ḳ >
 ΝΕΤḲCΝ[ΗΟ]Υ ḲΤΑ[2]Ε CΩṲṲ Ḳ
 [C]Ωϣ [ΝΩΑ]ΧΕ ΝΙΜ ΕṲṲΝΑΧΟ
 10 [ΟΥ] ΝΗΤḲ 23 ΕCΕΩΩΠΕ ΔΕ ΨΥΧΗ
 Ḳ[ΙΜ] ΕΤΕ ḲCΝΑCΩṲṲ ΑΝ ḲCΑ
 ΠΕ[Π]ΡΟΦΗΤΗΣ ΕṲṲΜΜΑΥ CΕΝΑ
 ϣΟṲṲ ΕΒΟΛ 2Ṳ ḲCΛΛΟC 24 ΝΕ
 ΠΡΟΦΗΤΗΣ ΔΕ ΟΝ ΧΙḲ CΑΜΟΥ
 15 ΗΛ ΑΥΩ ΝΕṲṲḲḲḲCΩϣ ΑΥΩ
 ΑΧΕ ΑΥΤΑΩΕ Ο[Ε]ΙΩ ḲΝΕΙ2ΟΟΥ
 25 ḲΤΩṲḲ ΔΕ ΝΕ ḲΩΗΡΕ ḲΝΕ
 ΠΡΟΦΗΤΗΣ ḲḲ ΤΔΙΔΘΗΚΗ ΤΑΙ
 ΕΝΤΑ ΠΝΟΥ[Τ]Ε CΜḲṲṲ ḲḲΕΝΕΙ
 20 ΟΤΕ ΕϣΧΩ ḲΜΟC ḲΑΒΡΑ2Α[Μ]
 ΧΕ 2ΡΑΙ 2Ṳ ΠΕϣ[CΠΕΡΜΑ . . .

8 2ΙΤΝ] 2Ν 378 I ΤΤΑΠΡΟ Ν-] om 460 4 ΜΕΝ] ΓΑΡ 4 6 Ν-] 460; ΠΕΝ- sa rell
 ΤΟΥΝΕC] ΤΟΥΝΟC 378 8 ΝΤΑ2Ε] om 460 9 Ν-] 16 378; 2Ν 460 449; om 4
 9 I. ΧΟΟΥ] ΧΟΟΥ 378 10 ΔΕ] om 378 ΨΥΧΗ] ΜΨΥΧΗ 449 11 ΝCΝΑ-] 449 460
 378; ΝCΝΑ- 4; ΝCΕΝΑ- 16 13 ΠCΛΛΟC] ΠΛΛΟC sa rell 14 ΔΕ] om 4 ΟΝ] ΟΝ ΤΗΡΟΥ
 sa rell 15 ΝΕΤ] om 4 16 ΑΥΤΑΩΕ] ΑΥΩ ΑΥΤΑΩΕ sa rell ΝΝΕΙ-] 16 449 460;
 ΝΝΕ- 378; 2Ν ΝΕ- 4 18 ΜΝ] ΑΥΩ 460 ΤΑΙ] om 460 19 ΜΝΕΝ-] ΜΝ ΝΕΝ- 4 449
 378; ΜΝ ΝΕΤΝ- 16 460

Blatt 5b (Act 4, 1–6)

↑

Zeilenlänge ± 19/20 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen erhalten

- (x + 1) ε2ρ]αῖ̄ εχ[ωοϣ̄ ν̄σῑ νοϣ̄ηηβ̄ μν
 πες]τρ̄ατη[γος̄ ν̄τε] η̄ερ[πε]
 λγ[ω] ν̄σαα[Δοϣ̄κα]ιος̄ 2̄ ευμο[κ2]
 ν̄ζητ̄ εβολ̄ χ̄[ε] η̄εϣ̄† σβω̄ μ̄η[λα]
 5 ος̄ λγω̄ [νεϣ̄]ταψ̄ε̄ οειω̄ 2̄ν̄ ῑ[ς]
 ν̄τανα[στα]ς̄ις̄ ν̄η̄ετ̄μοοϣ̄τ̄
 3̄ λγω̄ λγ̄[ει]νε̄ ν̄η̄[εϣ̄]σῑχ̄ ε2ρ̄αῖ̄
 εχωοϣ̄ λγ̄νοχο[ϣ̄̄ επ̄ε]ψ̄τεκ̄[ο]
 ψ̄ᾱ πε̄ρ̄ᾱς̄τε̄ νε̄ ρ̄οϣ̄2̄[ε̄ γ̄αρ]
 10 ψ̄ωπε̄ πε̄ 4̄ 2̄α2̄ Δ̄ε̄ ν̄nen[ταϣ̄]
 σ̄ωτ̄μ̄ επ̄ω̄ᾱχε̄ λγ̄η̄[ις̄]τεϣ̄[ε]
 λγω̄ λ̄τεϣ̄η̄πε̄ λ̄ς̄ρ̄ λ̄†οϣ̄̄ η̄
 ψ̄ο̄ η̄ρ̄ω̄με̄ : 5̄ λ̄ς̄ω̄πε̄ Δ̄ε̄
 μ̄πε̄ρ̄ᾱς̄τε̄ ε̄τρ̄εϣ̄οϣ̄ω2̄[οϣ̄]
 15 ν̄σῑ νεϣ̄αρ̄χων̄ μ̄ν̄ νε̄π̄ρε̄σβ̄ϣ̄
 τε̄ρος̄ λ̄[ϣ̄]ω̄ νε̄γ̄ρᾱμμᾱτεϣ̄ς̄
 2̄ν̄ θ̄ῑλ̄η̄μ̄ 6̄ μ̄ν̄ αν̄νᾱς̄ πᾱρ̄χῑ
 ε̄ρεϣ̄ς̄ λγω̄ καῖ̄φ̄ας̄ μ̄ν̄ ῑω̄
 2̄αν̄νη̄ς̄ μ̄ν̄ ᾱλ̄ε̄ξαν̄δρο̄ς̄
 20 [λγ̄]ω̄ νε̄τ̄ω̄ο̄ο̄η̄ ε̄βολ̄ 2̄μ̄

1 μν] 16 449 460; λγω 4 6 2 πε̄τρ̄.] πε̄τρ̄. 460 4 χ̄ε] für e ist kein Platz;
 es müßte über der Zeile gestanden haben 5 2ν] ν 4 10f. ν̄nenτᾱς̄. — λγ̄η̄-
 στε̄ϣ̄ε̄] νεϣ̄ω̄τ̄μ̄ επ̄ω̄ᾱχε̄ πε̄ λγω̄ πισ̄τε̄ϣ̄ε̄ 4 12 λ̄τεϣ̄η̄πε̄ λ̄ς̄ρ̄] 16 4; λ̄τεϣ̄η̄πε̄ ρ̄
 451 460; τε̄ϣ̄η̄πε̄ λ̄ς̄ρ̄ 449 λ̄†οϣ̄] †οϣ̄ 4 14 σ̄ω2̄οϣ̄] für σ̄ωοϣ̄2̄; ψ̄ωπε̄ 4
 15 μν] λγω 460 16 λγω] νμ 4 17 2ν] ν 451 20 ω̄ο̄ο̄η̄] μο̄ο̄ω̄ε̄ 378

Blatt 6a (Act 4, 8–13)

↑

Zeilenlänge ± 17/21 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen erhalten.
Ein größeres zusammenhängendes Stück; zwei kleine lose Stücke.

(x + 1) 8 . . . ΝΕΠΡΕCΒΥΤΕ]ΡΟC 9 Ε[ΩΧΕ
ΛΝΟΝ ΜΠΟΟΥ CΕΛ]ΝΑΚΡΙ[ΝΕ Μ
ΜΟ]Ν ΖΙΤ[Ν ΤΗΟ]ΥΤΝ ΕΤΒΕ [ΠΟΥ]Χ
[ΔΙ] ΝΟΥΡΩΜ[Ε ΝC]ΦΒ Χ[Ε ΝΤ]Δ4
5 ΟΥΧ[Δ]Ι 2Ν ΝΙΜ [10 ΜΔ]ΡΕ[ΦΟΥ]ΦΝ2
ΝΗ[ΤΝ ΕΒΟΛ Τ]Η[ΡΤΝ ΔΥ]Ω ΠΔΔ
ΟC ΤΗΡ[4 Μ]ΠΙΗΔ [ΧΕ 2]Μ ΠΡΑΝ
ΝΙC Π[ΕΧ]C ΠΝΔΖ[Ω]ΡΑΙΟC ΠΑΙ
ΜΕ[Ν ΝΤΑΤΕ]ΤΝC Ρ[Ο]Υ ΜΜΟ4 ΑΠ
10 [ΝΟΥΤ]Ε Τ[Ο]Υ ΝΟC4 ΕΒΟΛ 2Ν ΝΕ
[ΤΜ]ΟΟΥΤ 2ΡΑΙ Ν2ΗΤ4 ΕΡΕ ΠΑ
Ι [Δ2]Ε ΡΑΤ4 ΜΠΕΤΝΜΤΟ ΕΒΟΛ
ΕΦΟΥΟΧ 11 ΠΑΙ ΠΕ ΠΩΝΕ ΕΝΤΑΥ
[C]ΤΟ4 ΕΒΟΛ Ν ΖΙΤΝ ΤΗΟΥΤΝ ΝΕ
15 ΤΚΩΤ ΠΔΕΙ ΕΝΤ[Δ4]ΩΩΠΕ
ΕΥΟΥΛΠΕ Ν[ΚΟΟ2 12 ΔΥ]Ω ΜΝ Ο
ΟΥΧΔΕΙ ΔΕ Ω[ΟΟΠ 2Ν] ΚΕΟΥΔ
ΟΥΔΕ ΓΑΡ [ΜΝ ΚΕΡΑΝ 2Δ] ΠΕCΗΤ
ΝΤΠΕ [ΕΔΥΤΑΔ4 2Ν ΝΡ]ΩΜΕ
20 ΕΝΝΑΩ[ΟΥΧΔΙ Ν2ΗΤ4] ΕΙΜΗ
ΤΙ ΕΠΑΙ 13 Ε[ΥΝΔΥ ΔΕ ΕΤΠΑ]
ΡΡ2ΗCΙΑ Μ[ΠΕΤΡΟC ΜΝ ΙΩ2Δ]
ΝΝΗC Ε[ΥΕΙΜΕ ΧΕ . . .

2 CΕΛΝΑΚΡΙΝΕ] 16 4 449 460 378^c; CΕΝΑΛΝΑΚΡΙΝΕ 451; CΕΝΑΚΡΙΝΕ 378 3 ΖΙΤΝ
ΤΗΟΥΤΝ] om sa rell Der Raum für [ΠΟΥ] ist zu knapp 6 ΤΗΡΤΝ ΔΥΩ] om 4
6f. ΠΑΛΟC] ΜΠΑΛΟC 378 8 ΠΕΧC] om 4 9 ΝΤΑΤΕΤΝ-] ΝΤΑΤΝ- 451 10 Für
[ΝΟΥΤΕ Δ]Ε, wie es sa rell haben, ist der Raum zu knapp 11 2ΡΑΙ] Ε2ΡΑΙ 378
13 ΠΕ] om 451 ΕΝΤΑΥ-] ΝΤΑΥ- 4 14 CΤΟ4] 16 4; ΤCΤΟ4 449 460; ΤΕCΤΟ4 378;
ΤΟΤΟ4 451 Ν] durch Punkte getilgt ΤΗΟΥΤΝ] om 4 449 15 ΕΝΤΑΥ-] ΔΥ- 4
16 ΕΥΟΥΛΠΕ] für Ε(Ο)ΥΛΠΕ; ΝΟΥΛΠΕ 4 Ο] durch Punkte getilgt 17 ΔΕ] om sa
rell 2Ν] Ν 4 18 2Δ] ΕΔΥΤΑΔ4 2Δ 449 19 2Ν] Ν 16 20 ΕΝ-] Ν- 460 Ν2ΗΤ4]
2ΡΑΙ Ν2ΗΤ4 4 20f. ΕΙΜΗΤΙ ΕΠΑΙ] om sa rell 21f. ΠΑΡΡ2ΗCΙΑ] ΠΑΡ2ΗCΙΑ 4; ΠΑΡΡΗCΙΑ
451; ΠΑΡΡΟΥCΙΑ 16 460 449 23 ΕΥ-] ΛΥΩ ΛΥ- 460; ΛΥ- sa rell

Blatt 6b (Act 4, 14–19)

→

Zeilenlänge ± 17/20 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

- (x + 1) ΤΑΛ]ΚΟϢ [ΕϢΛΖΕ ΡΑΤϢ ΝΜΜΑΥ
 ΜΠΟ]ΥΚ̄Ν̄ Ψ[ΑΧΕ ΕΧΩ ¹⁵ ΛΥΟΥΕ]
 Ζ[CΑΖ]ΝΕ ΤΕ Ν[ΛΥ ΕΤ]ΡΕΥΡ Π[ΒΟΛ]
 Ν[ΠCΥΝ]ΖΕ[ΔΡΙΟ]Ν ΛΥΨΑΧ[Ε]
 5 Μ̄Ν̄ [ΝΕΥΕ]ΡΗ[ΟΥ] ¹⁶ ΕΥΧΩ Μ̄[Μ]ΟC Χ[Ε
 ΟΥ ΠΕ]Τ̄Ν̄[ΝΑΛϢ ΝΝΕΙΡΩΜ]Ε ΖΟΤ̄[Ι]
 ΜΕΝ Γ[ΑΡ] ΑΥΜΑΕΙ[Ν ΕϢ]ΟΥΩΝ[Ζ]
 ΕΒΟΛ Ψ[Ω]ΠΕ ΕΒΟ[Λ ΖΙΤ]Ο[Ο]ΤΟΥ
 ΝΟΥΟΝ ΝΙΜ ΕϢΟ[ΥΗΖ ΖΝ ΘΙΛΗΜ]
 10 ϢΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ Μ̄Ν̄ ΨϢ[ΟΜ Μ]
 ΜΟΝ ΕΑΡΝΑ ¹⁷ ΑΛΛΑ ΧΕΚΑ[ΔC Ν]
 ΝΕ ΠΨΑΧΕ ΜΟ[Ο]ΨΕ ΕΠΕΖΟ[ΥΟ]
 ΖΜ̄ ΠΛΑΟC ΕΤΒΕ ΝΕΪΨ[Α]ΧΕ
 ΜΑΡ̄Ν̄ΠΑΡΑΓΓΕΙΛΕ ΝΑΥ [Ε]Τ̄Μ̄
 15 ΨΑΧ[Ε Ϣ]Ε Χ[Ι]Ν ΤΕΝΟΥ ΕΖΡΑ[Ι]
 ΕΧΜ̄ [ΠΕΙΡΑ]Ν Μ̄Ν̄ ΛΑΥΟΥ ΝΡ[Ω]
 ΜΕ ¹⁸ Α[ΥΩ ΛΥΜΟ]ΥΤΕ ΕΡΟΟΥ ΛΥ
 ΠΑΡ[ΑΓΓΕΙΛΕ ΝΑΥ Ε]Τ̄Μ̄ΨΑΧΕ
 ΛΑΟ[ΥΕ ΛΥΩ ΕΤΜ†] ϢΒΩ ΖΝ ΠΡΑ[Ν]
 20 Ν̄ΙϢ̄ [¹⁹ ΠΕΤΡΟC] ΔΕ Μ̄Ν̄ ΪΩΖ[Α
 ΝΝΗC ΛΥΟΥΩ]ΨΒ ΠΕΧΑΥ Ν[ΛΥ
 ΧΕ ΚΡΙΝΕ ΧΕ ΟΥ]ΔΙΚΑΙΟ[Ν ...

1 ΝΜΜΑΥ] ΖΝ ΤΕΥΜΗΗΤΕ 449 2 ΕΧΩ] ΕCΩ 4 3 ΤΕ] für Δε; om 4 449 ΠΒΟΛ]
 ΒΟΛ 451 4 ΛΥ-] 16 453 460; ΛΥΩ ΛΥ- 4 451 449 5 Der Raum für [ΝΕΥΕ] ist zu
 knapp 6 ΝΝΕΙΡΩΜΕ] ΝΝΙΡΩΜΕ 453; ΝΡΩΜΕ ΝΕCΝΗΥ 4 7 ΟΥΩΝΖ]ΟΥΟΝΖ sa rell
 9 ΕϢ-] ΕΤ sa rell 10 ΟΥΩΝΖ] ΟΥΟΝΖ sa rell ΜΝ]ΛΥΩ ΜΝ sa rell 9f. ΝΟΥΟΝ-
 ΕΒΟΛ] 449 4; ϢΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ ΝΟΥΟΝ ΝΙΜ ΕΤΟΥΗΖ ΖΝ ΘΙΛΗΜ sa rell: 16 453 460
 11f. ΝΝΕ] ΕΡΕ 4 18 ΖΝ ΠΛΑΟC] om 460 ΕΤΒΕ ΝΕΪΨΑΧΕ] om sa rell 15 ΕΕ] 16
 4 449; om 460 453 15/18 ΧΙΝ – ΕΤΜΨΑΧΕ] om 453 21 ΛΥΟΥΩΨΒ] om 453

Blatt 7a (Act 4, 21–25)

→

Zeilenlänge \pm 18/22 Buchstaben. (Anfang) und Ende der Zeilen erhalten.
Ein größeres zusammenhängendes Stück; zwei kleine lose Stücke.

(x + 1)

21 . . .] ΕΧΜ [ΠΕΝΤ

ΛΗΩΩΠΕ 22 ΝΕΨΝ ΖΟ]ΥΟ ΓΑΡ [ΕΞΜΕ]

[Ν]ΡΟΜΠΕ Ν[ΕΙ ΠΡ]ΩΜΕ Ε[ΝΤ]Α ΠΑ[Ι]

ΜΑΕΙΝ ΜΠΤΑ[ΛΟ]Φ Ω[ΩΠ]Ε ΕΞΡΑ

5 Ι ΕΧΩ 23 ΝΔΕΡ[ΟΥΚΑΛΥ] Δ[Ε] ΕΒΟΛ

ΛΥΕΙ ΩΛ ΝΕΤΕ [ΝΟΥΟΥ] ΝΕ [ΛΥΩ

ΛΥΤΑ]ΜΟΟΥ ΕΝ[ΕΝ]ΤΑ ΝΑΡΧΙΕ

[ΡΕΥC ΜΝ ΝΕ]ΠΡΕCΒΥΤΕΡΟC ΧΟ

[ΟΥ Ν]ΑΥ. 24 ΝΤΟΥ ΔΕ ΝΤΕΡΟΥCΩΤΜ

10 [ΛΥC]Ι ΝΤΕΥCΜΗ ΕΞΡΑΙ ΕΠΝΟΥ

[ΤΕ Ζ]Ι ΟΥCΟΠ ΕΥΧΩ ΜΜΟC ΧΕ

[ΠΧΟ]ΕΙC ΝΤΟΚ ΝΕ ΠΝΟΥΤΕ Ν

[ΝΤ]ΑΚΤΑΜΙΕ ΤΠΕ ΜΝ ΠΚΛΖ

[ΛΥ]Ω ΘΑΛΛΑC[C]Α Μ[Ν Ν]ΕΤΟΥΝΖΗ

15 [ΤΟΥ] ΤΗΡΟΥ 25 ΠΕ[ΝΤΑΥΧΟ]ΟΥ ΖΙΤΝ

ΠΕΠΝΑ Ε[ΤΟΥΛΛΒ ΖΝ Τ]ΤΑΠΡΟ

ΝΠΕΝ[ΕΙΩΤ ΔΑΥΕΙΔ Π]ΕΚΖΜ

ΖΑΛ ΕΚΧΩ [ΜΜΟC ΧΕ ΕΤ]ΒΕ ΟΥ' Ν

ΖΕΘΝΟC ΑΥΧΙCΕ Μ[ΜΟΟΥ ΛΥ]Ω ΝΛΑ

20 ΟC ΑΥΜΕΛΕΤΑ Ζ[Ν ΟΥΠ]ΕΤΩΟ[Υ

ΕΙΤ][. . .

(Spuren)

2 ΝΕΨΝ — ΕΞΜΕ] ΝΖΟΥΟ ΓΑΡ ΝΕΨΝ ΖΜΕ 4 ΕΞΜΕ] ΝΖΜΕ 460 8 ΠΑΙ-] ΠΙ- 453; ΠΕΙ-
sa rell 4 ΜΠ-] Ν- 766; ΝΤΕ Π- sa rell ΤΑΛΟ] ΤΑΚΟ 4 9 ΔΕ ΝΤΕΡΟΥ-]
ΤΗΡΟΥ ΛΥ- 4 18 ΤΑΜΙΕ ΤΠΕ] ΤΑΜΙΟ ΝΤΠΕ 460 14f. ΝΕΤΟΥΝΖΗΤΟΥ] ΝΕΤΝΖΗΤΟΥ
sa rell 15 ΧΟΟΥ] ΧΟΟC sa rell ΖΙΤΝ] ΕΒΟΛ ΖΙΤΝ(Μ) 4 766 453 460; ΝΕΙ 16
16 ΖΝ] 4 766 453 460; ΕΒΟΛ ΖΙΤΝ 16 18f. ΝΖΕΘΝΟC ΑΥΧΙCΕ] ΑΝΖΕΘΝΟC ΧΙCΕ sa rell
19 ΑΥΧΙCΕ] ΑΥ über der Zeile nachgetragen ΛΥΩ] om 4 19f. ΝΑΛΟC ΑΥΜ.]
766; ΑΝΑΛΟC Μ. sa rell 20 ΖΝ ΟΥΠΕΤΩ.] 766; ΝΖΕΠΠΕΤΩ. 16 4 460; [Ν]ΖΜΠΕΤΩ. 453

Blatt 7b (Act 4, 27–32)



Zeilenlänge ± 19/21 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

- (x + 1) ΠΙΛΑΤ]Ος Μ[Ν ΝΖΕΘΝΟC ΑΥΩ ΠΛΑ
 ΟC Μ]ΠΙΗΛ [28 ΕΕΙΡΕ ΝΝΕΝΤΑ ΤΕΚ]
 Ϻ[Χ Λ]ΥΩ Π[ΕΚΩΟΧ]ΝΕ ΤΟΩ[ΟΥ ΧΙΝ]
 ΝΩ[ΟΡ]Π̄ Ε[ΤΡ]ΕΥΩΩΠΕ 29 ΤΕΝ[ΟΥ]
 5 ΕΕ [Π]Χ[ΟΕΙC Ϻ]ΩΩΤ ΕΖΡΑῙ ΕΧ̄Ν̄ Ν̄
 [Ε]ΥΩΩΝ[Τ ΑΥΩ] ΝΓ† ΘΕ ΝΝΕΚ
 2Μ2ΛΛ [2Μ] ΠΑΡΡΗCΙΑ ΝΙΜ ΕΤΑ]
 ΩΕ ΟΙΩ ΜΠΕΚΩ[ΛΧΕ 30 2Μ ΠΤΡΕΚ]
 CΟΟΥΤ̄Ν ΕΒΟΛ ΝΤΕΚCΙΧ [Ε2ΕΝ]
 10 ΤΑΛΚΟ: ΑΥΩ Ε2ΝΜΑΕΙ[Ν ΜΝ 2]
 ΕΝΩΠΗΡΕ ΕΤΡΕΥΩΩΠ[Ε ΕΒΟΛ]
 2ΙΤ̄Μ ΠΡΑΝ ΜΠΕΚΩΗΡ[Ε ΕΤΟΥ]
 ΛΑΒ ΙC̄: 31 ΑΥΩ ΝΤΕΡΟΥC[ΟΠC Λ]
 ΠΜΑ Κ[ΙΜ ΕΝΕΥ]CΟΟΥ2 ?[ΡΑΙ Ν2Η]
 15 Τ̄4 ΑΥ[ΜΟΥ2 ΤΗ]ΡΟΥ ΕΒΟΛ 2Μ Π[Ε]
 Π̄ΝΑ [ΕΤΟΥΛΑΒ ΑΥ]Ω ΝΕΥΤΑ[ΩΕ]
 ΟΕΙΩ [ΜΠΩΑΧΕ Μ]ΠΗΝΟΥΤΕ [2]
 ΜΠ[ΑΡΡΗCΙΑ ΝΙΜ] 32 ΠΜΗΩΕ Δ[Ε]
 ΝΝΕ[ΝΤΑΥ]ΠΙCΤΕΥΕ ΝΕΥΟΥ[Ο]
 20 Ν2[ΗΤ . . Ν]ΟΥΩΤ ΑΥΩ ΟΥΨ[ΥΧΗ

1 ΠΙΛΑΤΟC] om 4 ΑΥΩ Π-] ΑΥΩ Ν- 4 2 ΤΕΚ-] ΝΕΚ- 4 8f. ΤΟΩΟΥ ΧΙΝ
 ΝΩΟΡΠ] ΕΤΟΥΟΧ ΡΩΟΡΠ 766 5 ΩΩΩΤ] das τ ist über der Zeile nachgetragen
 7 ΠΑΡΡΗCΙΑ] das zweite ρ ist über der Zeile nachgetragen 9 ΕΒΟΛ ΝΤΕΚCΙΧ] 16
 4 453; ΝΤΕΚCΙΧ ΕΒΟΛ 766 460 10 Ε2Ν-] 2ΕΝ- 16 4 766; Ε2Μ- 453; 2Ν- 460 10f. 2ΕΝ-]
 ΝΕ- 453 12 2ΙΤΜ] 2ι 4 14 ΚΙΜ] ΝΙΜ 766 2ΡΑΙ] om 460 15 ΑΥ-] ΑΥΩ ΑΥ-
 460 18 ΠΜΗΩΕ] für ΠΜΗΗΩΕ; ΜΜΗΗΩΕ 766 19 ΝΝΕΝΤΑΥ-] 4 453 460 378;
 ΝΤΑΥ- 16 766 20 Ν2ΗΤ . . ΝΟΥΩΤ] ΝΟΥ2ΗΤ ΝΟΥΩΤ sa rell; in [] ist noch für
 etwa zwei Zeichen Platz ΑΥΩ] ΜΝ 453 766

Blatt 8a (Act 4, 33–5, 2)

↑

Zeilenlänge ± 19/22 Buchstaben. Ende der Zeilen erhalten. Ein größeres zusammenhängendes Stück; drei kleine lose Stücke.

(x + 1) 33 ... ϩΟΟΠ ΕΞΡΑΙ Ε]ΧΦ[ΟΥ ΤΗΡ
 ΟΥ 34 ΝΕ]ΜΝ [ΛΑΛΥ] ΓΑΡ ΝΖ[ΗΤ]ΟΥ
 ΨΑΛΤ] ΠΕ ΝΕ[ΤΕΥ]ΝΤΟΥ [ΣΩ]Μ ΓΑΡ
 [ΜΜ]ΑΥ ΖΙ ΗΕΙ Ν[ΕΥ]† Μ[ΜΟ]ΟΥ Ε
 5 ΒΟΛ ΕΥΕΙΝΕ Ν[ΝΕΥΔ]ΟΥ 35 ΕΥΚΩ
 ΜΜΟΟΥ ΖΑ ΡΑ[Τ]ΟΥ [ΝΝ]ΑΠΟΨ[Τ]Ο
 ΛΟΨ [ΔΥΩ] ΝΕ[Υ]† Μ[Π]ΟΥΑ ΠΟΥΑ
 ΜΠ[ΕΤΕΡ] ΧΡΕΙΑ ΝΑΨ: 36 ΙΩ
 [ΣΗ]Ψ ΔΕ ΠΕΤΕΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟΨ
 10 [ΧΕ Β]ΑΡΝΑΒΑΣ ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤΟΥ
 [ΝΝ]ΑΠΟΨ[Τ]ΟΛΟΨ ΠΑΪ ΕΨΛΟΥ
 [ΟΥΖ]ΑΜΕΨ [Χ]Ε ΠΩΗΡΕ ΜΠΣΟΠΨ
 [ΟΥ]ΛΕΥΕΙ[ΤΗ]Ψ ΝΚΥΠΡΙΟΨ ΖΜ ΠΕΨ
 [ΓΕΝΟ]Ψ 37 Ε[ΥΝΤΨ Ο]Υ[ΕΙΩ]ΖΕ ΜΜΑΥ
 15 [Α]ΨΤΑΛ[Ψ ΕΒΟΛ ΔΨΕΙ]ΝΕ ΜΠΕΙ
 ΧΡΗΜ[Α ΔΨΚΑΛΨ ΖΑ Ρ]ΑΤΟΥ Ν
 ΝΝΑ[ΠΟΨΤΟΛΟΨ 5,1 ΟΥΡΩ]ΜΕ ΔΕ
 [Ε]ΠΕΨΡΑΝ [ΠΕ ΔΑΝΙΑΨ] ΜΝ ΣΑ
 ΠΠΕΙΡΑ ΤΕΨΨ[ΙΜΕ Δ]Ψ† ΝΟΥ
 20 ΨΨΩΜ ΕΒΟΛ 2 Δ[ΥΩ ΔΨΨ Ε]Β[ΟΛ ...

2 ΝΖΗΤΟΥ] ΜΜΟΟΥ 460 7 ΜΠΟΥΑ ΠΟΥΑ] ΜΠΟΥΑ ΜΠΟΥΑ 378 8 ΜΠΕΤΕΨ-] 460
 378; ΜΠΕΤΨ- 4; ΠΕΤΨ- 16 9 ΠΕΤΕΥ-] ΠΕΤΟΥ- sa tell 12 ΟΥΖΑΜΕΨ] für ΟΥΛΑΜΕΨ;
 ΑΖΜΕΨ 4 13 ΟΥΛΕΥΕΙΤΗΣ ΠΚΥΠΡΙΟΨ] 16 4; ΟΥΚΥΠΡΙΟΨ ΝΛΕΥΙΤΗΣ 378; ΟΥΛ. ΝΚ. ΠΕ
 33? 460 15 ΜΠΕΙ-] ΜΠΕ- 16 4 378; ΜΠΕΨ- 460 20 ΑΥΩ] om 4

Blatt 8b (Act 5, 4–9)

→

Zeilenlänge ± 19/20 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

(x + 1) ...] ⁴ ΕΙΜΗ [ΝΕΨΩΟΠ ΝΑΚ
 ΑΝ Π]Ε ΑΥΩ [ΝΤΕ]ΡΕΚΤΑ[ΑΨ ΕΒ]
 ΟΛ [Ν]ΕΨΩ[ΟΟΠ] ΑΝ ΖΑ ΤΕΚ[ΕΞΟΥ]
 CIA [ΕΤΒ]Ε Ο[Υ Α]ΚΚΑ ΠΑΪ ΖΝ ΠΕΚ
 5 ΖΗΤ ΕΕ[ΙΡΕ Μ]ΠΕΪΠΟΝΗΡΟΝ
 ΝΤΑΔΧ[Ι Σ]ΟΛ [Α]Ν ΕΡ[Ω]ΜΕ [ΑΛΛΑ]
 ΕΠΝΟΥ[ΤΕ] ⁵ ΕΨ[CΩΤΜ ΔΕ Ε]ΝΕΪ
 ΩΑΧΕ ΝΒΙ ΑΝΑ[ΝΙΑC Α]ΨΕ [ΑΨ]
 ΜΟΥ ΑΥΩ ΑΥΝΟC ΝΖΟΤΕ [ΖΕ ΕΖ]
 10 ΡΑΪ ΕΧΝ ΟΥΟΝ ΝΙΜ ΕΤC[ΩΤΜ]
⁶ ΑΥΤΩΟΥΝ ΔΕ ΝΨΙ ΖΝΖΨ[ΙΡΕ]
 ΑΥCOCΨ ΑΥΩ Α[ΥΧΙ]ΤΨ ΕΒ[ΟΛ]
 ΑΥΟΥΤΟΜCΨ : ⁷ Α[CΩ]ΩΠΕ [ΔΕ]
 ΜΝΝCΑ ΨΟΜ[ΝΤΕ] ΝΟΥ[ΝΟΥ]
 15 ΤΕΨC[ΖΙ]ΜΕ [ΕΝCCOO]ΥΝΕ [ΑΝ]
 ΜΠΕΝ[ΤΑΨΩΠΕ Α]CΕΙ ⁸ ΠΕΧΕ
 ΠΕΤΡ[OC ΝΑC ΧΕ ΑΧ]ΙΨ ΕΡΟΪ
 ΧΕ Ε[ΝΤΑΤΕΤΝ]† ΠCΨΩΜ Ε
 ΒΟΛ [ΖΑ ΝΕΙΖΟΜΝΤ] ΝΤΟC ΔΕ Π[Ε]
 20 ΧΑC [ΧΕ ΕΖΕ Ζ]Α ΝΑΪ ⁹ ΠΕΤΡΟC ΔΕ
 ΠΕ[ΧΑΨ ΝΑ]Ψ ΧΕ ΕΤΒΕ ΟΥ Α[ΤΕ
 ΤΝΨΙ][. . .

1 ΕΙΜΗ] ΜΗ sa rell 2 ΝΤΕΡΕΚ-] ΝΤΕΡΕΨ- 4 8f. ΝΕΨΩ. ΑΝ ΖΑ ΤΕΚΕΧ.] ΝΕΨΩ. ΑΝ
 ΠΕ ΖΑ ΤΕΚΕΧ. 16; ΝΕΨΩ. ΖΑ ΤΕΚΕΧ. 4; ΜΗ ΝΕΨΩ. ΑΝ ΖΑ ΤΕΚΕΧ. 460; ΜΗ ΝΕΨΩ. ΖΑ ΤΕΚΕΧ.
 ΑΝ 455? 6 CΟΛ] 16 4; CΟΛ ΓΑΡ 455? 460 7 ΔΕ ΕΝΒΙ-] ΕΝΛΙ- 4 9 ΑΥΩ] om
 455 10 ΕΤCΩΤΜ] das τ ist aus einem irrthümlichen c verbessert 11 ΤΩΟΥΝ]
 ΤΩΟΥΝΟΥ 16 ΖΝ-] Ν- sa rell 12 ΑΥCOCΨ] für ΑΥΚΟΟCΨ ΑΥΩ] om 455
 18 ΑCΩΠΕ] der Raum für [CΩ] ist zu eng 14 ΨΟΜΝΤΕ] ΨΟΜΤΕ 16 4 455; ΨΟΜΕΤΕ
 460 15 ΕΝC-] 4; ΝC- 16; ΝΕC- 455 460 16 ΑCΕΙ] ΑC(Ε)Ι ΕΖΟΥΝ sa rell 18 ΕΝ-
 ΤΑΤΕΤΝ-] ΝΤΑΤΕΤΝ- 16 455 460^c; ΝΤΑ- 4; ΝΤΕΤΝ- 460* ΝCΩΩΜ] für ΝCΩΜ; om
 455 20 ΔΕ] om 455?

Blatt 9a (Act 5, 25–29)



Andere Schrift!

Zeilenlänge ± 17/20 Buchstaben. Ende der Zeilen erhalten. Ein größeres zusammenhängendes Stück; vier kleinere lose Stücke.

(x + 1) 25 . . . 2M] η[ερη]
 ε εϣ† cβ[ω μπλλος] 26 το[τε]
 λϣβωκ' ḿϣ[ι πεστρα]τη
 γος ḿḿ ḿ[2γπρηετη]ς λϣḿ
 5 τοϣ ḿχ[να2 λη η]εϣρ [2οτε]
 γαρ 2η[τ4 μπλλο]ς μηπως
 [ncε2ι ωνε εροο]ϣ 27 ḿτεροϣ
 [ντοϣ δε λϣτα2]οοϣ ερατοϣ
 [2M πcϣη]2ε[Δριον] λϣω λϣ
 10 [χ]νοϣοϣ ḿ[6ι η]αρχιερεος^{sic}
 [28 εϣχ]ω ḿ[μοc χ]ε 2ḿḿ οϣπα
 [ραγ]Γελ[ια M]ḿḿπαραΓ'γιαε
 [nhτη] ετ[μ]† cβω ε2ραι ε
 [χM η]εῖρ[λ]η: λϣω ειc 2ηητε
 15 [λτετ]ḿμο[ϣ2] ḿθιλ[η]M ḿτε
 [τnc]βω: λϣ[ω τ]ετḿ[ο]ϣω
 ω εεῖνε ε2ραι ε]χ[ω]η ḿπε
 cνοϣ ḿη[ρωμε ετḿ]μλϣ
 [29 λϣ]οϣω[ωβ δε η6ι πετρο]c
 20 [λϣω ηαποcτολoс] εϣ
 [χω mmoc χε ωωε ε]cω
 [τM ncλ πνοϣτε ε2ο]ϣ
 [ε ηρωμε] [. . .

2 μπλλος] om 460 8 λϣ-] λϣ- 4 6 μηπωc] μηποτε 460 11 χε] 378;
 χε MH sa tell 18 nhτη] λλϣ 378 cβω] cβω λλλλϣ 378; [cβω] λλλϣ 441
 15f. ητετncβω] 2η τετncβω 460 16 τετḿ-] ητατετḿ- 378 17f. ε2ραι –
 ετḿμλϣ] ḿπεcνοϣ ḿηρωμε ετḿμλϣ ε2ραι εχων 378 19 δε] om 460 21 mmoc]
 mmoc λλϣ 441 455? 378 χε] om 441 ωωε εc.] 16 4 455?; εωωε c. 441 460;
 εωχε c. 378 28 ηρ.] 16 4; ερ. 378; εηρ. 460

Blatt 9b (Act 5, 32–36)

→

Zeilenlänge \pm 17/19 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

(x + 1) .]Ν[ΝΕΙΦ]ΑΧΕ ΑΥΩ ΠΕΠΝΑ Ε]
 ΤΟΥ[ΑΑΒ ΑΠΝΟΥΤ]Ε ΤΑΑϣ Ν
 ΝΕΤ[ϸΩΤΜ Νϸ]Ωϣ ³³ ΝΤΕΡΟΥ
 [ϸΩΤΜ ΔΕ ΑΥΟΥΩ]ΦΕ ΕΜΟΟΥ
 5 [Τ]ΟΥ: ³⁴ Α[ϸΤΩΟΥΝ] ΔΕ 2Μ ΠϸΥΝ
 2ΕΔΡΙΟΝ [ΝΒΙ ΟΥΦΑΡΙϸΑΙΟϸ]
 ΕΠΕϣΡΑ[Ν ΠΕ ΓΑΜΑΛΙΗΛ]
 ΟΥΝΟΜ[ΟΔΙΔΑ]ϸΚΑ[ΛΟϸ Εϣ]
 ΤΑΙΗΟΥ [ΝΝΑ]2ΡΝ ΠΑΑ[Οϸ]
 10 ΤΗΡϣ ΑϣΟΥ[Ε2ϸ]Α2ΝΕ [ΕΤΡΕ]
 ΝΑΠΟϸΤΟΛΟ[ϸ] ΡΠ[ΒΟΛ Μ]
 ΠΜΑ ΝΟΥΚΟΥ[ΕΙ] ³⁵ ΑΥ[Ω ΠΕ]
 ΧΑϣ ΝΝΑ2[ΡΝ Ν]ΑΡΧ[ΩΝ ΜΝ]
 ΝΕ[Τϸ]Ο2Ο[Υ ΧΕ] ΝΡΩΜ[Ε ΝΤΕ]
 15 ΠΙϸ[ΡΑΗΛ †2ΤΗΤΝ] ΕΡΩΤΝ ΧΕ ΟΥ
 ΠΕ[ΤΝΑΑΑϣ ΕΤΒΕ Ν]ΕΙΡΩ[ΜΕ]
³⁶ 2Α[ΘΗ ΓΑΡ ΝΝΕΙ2ΟΟΥ ΑϣΤΩ]
 ΟΥ[Ν ΝΒΙ ΘΕΥΔΑΣ ...

1 ΝΝΕΙ-] ΝΝΑΙ- 4 3f. ΝΤΕΡΟΥϸΩΤΜ ΔΕ] ΕΥϸΩΤΜ ΔΕ ΕΝΑΙ 460 4 ΑΥΟΥ.]
 ΑΥΧΩΝΤ ΑΥΩ ΑΥΟΥ. 460; ΑΥϸΩΝΤ ΑΥΩ ΑΥΟΥ. sa rell ΟΥΩΦΕ ΕΜ.] ΟΥΕΩ Μ.
 16; ΟΥΩΦ ΕΜ. sa rell 10 ΤΗΡϣ] om 4 18 ΝΑΡΧΩΝ ΜΝ] om 4; der Zeichenrest
 vor ΑΡΧ sieht nicht wie Ν aus 14 ϸΟ2ΟΥ] für ϸΟΟΥ2; ϸΟΥ2 455 16 ΠΕΤΝΑΑΑϣ]
 455 460 (Horner); ΠΕΤΝΝΑΑΑϣ 4 460 (Woide); ΠΕΤΕΤΝΑΑΑϣ 16 17 2ΑΘΗ ΓΑΡ] 2Α
 ΤΕ2Η ΓΑΡ ΝΟΥΚΟΥΙ 4

Blatt 10a (Act 5, 37–40)

→

Zeilenlänge ± 17/18 Buchstaben. Ende der Zeilen erhalten. Ein größeres zusammenhängendes Stück; drei kleinere lose Stücke.

37] [. . . . ΛΥΩ ΛΗΠΕΩC
 (x + 1) ΟΥΛ]ΑΟ[C] 21 [ΠΑ2ΟΥ ΜΜΟ4 Ν
 ΤΟ]4 ΩΩ4 ΟΝ Α[ΥΤΑΚΟ4 ΛΥΩ
 ΟΥ]ΟΝ ΝΙΜ ΕΤC[ΩΤΜ ΝCΩ4
 Α]ΥΧΩΩΡΕ [ΕΒΟΛ 38 ΤΕΝ]ΟΥ ϚΕ
 5 [†]ΧΩ ΜΜΟC [ΝΗΤΝ ΧΕ C]Α2Ε
 [ΤΗΟΥΤΝ ΕΒΟΛ ΝΝΕΙΡ]ΩΜΕ
 [ΛΥΩ ΝΤΕΤΝΚΑΛΥ ΧΕ ΕΩ]ΩΠΕ
 [ΠΕΙ]ΩΟΧΝΕ [ΕΙΕ ΠΕΙ2]ΩΒ >
 [ΟΥΕΒΟ]Λ 2Ν Ν[ΡΩΜΕ] ΠΕ 26
 10 [ΙΕ 4Ν]ΑΒΩ[Λ Ε]Β[Ο]Λ 39 ΕΩΩΠΕ
 [ΔΕ ΟΥΕΒΟΛ 2Μ] ΠΝ[Ο]ΥΤΕ ΠΕ
 [ΝΤΕΤΝ]ΝΑ[Ω]ϚΝCΟΜ ΑΝ Ε
 [ΒΟΛ4 ΕΒ]ΟΛ [ΜΗ]ΠΩC ΝCΕCΝ
 [ΤΗΟΥ]ΤΝ [ΕΤΕΤ]Ν† ΟΥΒΕ
 15 [ΠΝΟΥΤΕ ΛΥΠΙΘ]Ε ΔΕ ΝΑ4
 [40 ΛΥΜΟΥΤΕ ΕΝΑΠΟ]CΤΟ[Λ]ΟC
 [ΛΥ2ΙΟΥΕ ΕΡΟΟΥ ΛΥΩ] ΛΥ
 [ΠΑΡΑΓΓΙΛΕ ΝΑΥ ΕΤΜΩ]ΛΧΕ
 [ΕΧΜ ΠΡΑΝ ΝΙC ΛΥΩ ΛΥΚΑΛ]Υ

1 ΟΥΛΛΟC] 4 6f; ΟΥΛΛΟC ΕΝΑΦΩ4 16 460 1f. ΝΤΟ4] 4 460; ΝΤΟ4 ΔΕ 16 2 ΟΝ]
 16 460; om 4 8 ΦΟΧΝΕ] 16 4; ΩΛΧΕ 460 ΕΙΕ] vgl. Bl. 4a, 8f.; η sa rell
 9 ΟΥΕΒΟΛ] 16 4; ΟΥΕ ΕΒΟΛ 460 9f. 2ΕΙΕ] für ΕΙΕ 16 460; om 4 10 4ΝΛ-] 16 4;
 Ε4ΝΛ- 460 (Woide); Ε4- 460 (Horner) ΕΒΟΛ] 16 4 460 (Horner); om 460 (Woide)
 12 ΝΤΕΤΝΝΛ-] 4; ΝΤΕΤΝΛ- 16; ΝΤΕΝΝΛ- 460 18 ΒΟΛ4] 16 460; ΒΟΛΟΥ 4 ΕΒΟΛ]
 16 460; ΕΒΟΛ ΟΥΔΕ ΝΕΤΝΤΥΡΑΝΝΟC 4 ΝCΕ-] das ε ist über der Zeile nachgetragen
 16 ΛΥ-] ΛΥΩ ΛΥ- sa rell 19 ΛΥΩ] 16 4; ΝΤΟΟΥ ΔΕ 460

5 Hintze/Schenke

Blatt 10b (Act 6, 1–4)

↑

Zeilenlänge ± 19/21 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

(x + 1) ΝΤΕΡΟΥΛΩΔΙ Ν]ΓΙ ΜΜΑ[ΘΗΤΗΣ
 ΛΥΚΡΜΡΜ Ω]ΩΠΕ ΝΟΥΕΙ[ΕΝΙΝ]
 [ΕΝ]2[ΕΒΡΑΙΟΣ Χ]Ε ΝΕΥΩΩΒ [ΜΜΟ]
 ΟΥ Ε[ΝΕΥΧΗΡΑ 2Ν] ΤΔΙΑΚΟΝΙ[Λ ΜΜ]
 5 ΗΝΕ 2Λ[ΠΜΝΤCΝΟΟΥC ΔΕ ΜΟΥ]
 ΤΕ ΕΠ[ΜΗΩΕ ΝΜΜΛΘΗΤΗΣ ΠΕ]
 ΧΛΥ Ν[ΛΥ ΝΩΩ]Ε ΛΗ ΕΤ[ΡΕΝΚΩ]
 ΝCΩΝ [ΜΠΩ]ΔΧΕ Μ[ΠΝΟΥΤΕ]
 ΝΤΝΔΙ[Δ]Κ[ΟΝΙ] Ν2Ε[ΝΤΡΑΠΕ]
 10 ΖΑ 3CΩΤΠ Ν[ΕCΝΗΟΥ Ν]
 CΑΩΩ ΝΡΩ[Μ]Ε Ν[2ΗΤ ΤΗΟΥ]
 ΤΝ ΕΥΡ ΜΝ[ΤΡΕ] 2ΑΡ[ΟΟΥ ΕΥΧΗΚ]
 ΕΒΟΛ ΜΠ[ΝΔ ΕCΟΥΛΛΒ 2Ι CΟ]
 ΦΙΑ ΝΤΑ[ΡΝΤΑ2ΟΟΥ ΕΡΑΤΟΥ]
 15 Ε2Ρ[ΛΙ ΕΧΝ ΤΕΙΧΡΙΑ 4ΛΟΝ]
 ΔΕ [ΝΤΝCΡ4Ε ΕΠΕΩΛΗΛ ΜΝ]
 Τ[ΔΙΑΚΟΝΙΑ ΜΠΩΔΧΕ ...

1 ΜΜΛΘΗΤΗΣ] 4; ΤΗΠΕ ΝΜΜΛΘΗΤΗΣ 16; ΤΗΠΕ ΝΜΜΛΘ. 460 2 Ν-] ΝΝ- 460; 2Ν Ν- 16;
 ΝΤΜΗΤΕ ΝΝ- 4 8 ΕΝ-] 16 4; Ν- 460 ΩΩΒ] für ωβω 4 2Ν] 16 460; ΛΥΩ 2Ν 4
 5 ΔΕ] 16 4; om 460 7 ΝΛΥ] ΝΛΥ χε sa tell; χε paßt nicht in die Lücke, vielleicht
 om mit bo ΝΩΩΕ] 16; ΝCΩΕ 4; ΝΕΩΩΕ 460 9 ΔΙΑΚΟΝΙ Ν2ΕΝ-] 4; Δ. Ε2ΕΝ- 16;
 Δ. Λ2ΕΝ- 460 (Woide und Horner: ΔΙΑΚΟΝΙΑ 2ΕΝ-) 10 CΩΤΠ] 460; CΩΤΠ ΔΕ 16 4
 18 ΜΠΝΔ ΕCΟΥΛΛΒ] 16 460; ΜΠΕΠΝΔ ΕCΟΥΛΛΒ 4 14 ΝΤΑΡΝ-] ΤΑΡΝ- 16; ΤΑΡΕΝ-
 460; Ε- 4 15 Ε2ΡΑΙ ΕΧΝ ΤΕΙ-] 16; Ε2ΡΑΙ ΕΤΕΙ- 4; ΕΧΝ ΤΝ- 460

Blatt 11 a (Act 6, 5–8)

↑

Zeilenlänge \pm 18/20 Buchstaben. Ende der Zeilen erhalten. Ein größeres zusammenhängendes Stück; zwei kleinere lose Stücke.

⁵ . . .] [ΜΝ ΦΙΛΙΠ
 x + 1 ΠΟ]Ϛ ΜΝ ΠΡ[ΟΧΟΡΟC ΑΥΩ ΝΙ
 Κ]ΑΝΩΡ ΜΝ Τ[ΙΜΩΝ ΜΝ] ΠΑΡ
 ΜΕΝΑC ΑΥ[Ω ΝΙΚΟΛΑΟC ΟΥ]ΠΡΟC
 [Η]ΑΥ[ΤΟ]Ϛ Ν[ΑΝΤΙΟΧΕΥ]C ⁶ ΑΥΩ
 5 [ΑΥΤΑΞΟΟΥ ΕΡΑΤΟΥ] ΜΠΕΜ >
 [ΤΟ ΕΒΟΛ ΝΝΑΠΟCΤΟ]ΛΟC ΑΥΩ
 [ΑΥ]ΦΑΗΛ Α[ΥΤΑΛΕ] CΙΧ ΕΧΩΟΥ
 [⁷ ΠΩΔ]ΧΕ Δ[Ε ΜΠΝΟ]ΥΤΕ ΑΥΑΥ
 [ΞΑΝΕ ΑΥΩ ΝΕC]ΑΦΑΙ Ν
 10 [CΙ ΤΗΠΕ ΝΜ]ΜΑ[Θ]ΗΤΗC ΕΜΑ
 [ΤΕ 2Ν ΘΙΛΗΜ] ΟΥΜΗΗΦΕ ΔΕ Ε
 [ΝΑΦΩC ΕΒΟΛ] 2Ν ΝΟΥΗΗΒΕ
 [ΝΕΥCΩΤΜ ΝCΑ ΤΠ]CΤΙC ⁸ CΤΕΦΑ
 [ΝΟC ΔΕ ΕCΧΗΚ] ΕΒΟΛ ΝΧΑΡΙC
 15 [2Ι CΟΜ ΝΕCΕΙΡΕ Ν2ΕΝ]ΝΟC Η
 [ΜΑΕΙΝ ΑΥΩ 2ΕΝΩΠΗ]ΡΕ 2ΡΑ
 [Ι 2Μ ΠΛΑΟC ΕΒΟΛ 2ΙΤΜ Π]ΡΑΝ
 [ΜΠΧΟΕΙC ΙC ΠΕΧC . . .

3 ΑΥΩ] ΜΝ 460 4 ΑΥΩ] ΝΑΙ sa rell 8 ΔΕ] 16 460; om 4 11 ΔΕ] om sa rell
 12 2Ν Ν-] 16 460; 2Ν 4 16 ΑΥΩ] 16 4; ΜΝ 460 2ΕΝΩΠΗΡΕ] 16 4; 2ΕΝΩΠΗΡΕ
 ΕΝΑΦΩΟΥ 460 16f. 2ΡΑΙ] 16 4; om 460 17 ΕΒΟΛ] 16 4; om 460

Blatt 11 b (Act 6, 10–14)

→

Zeilenlänge ± 18/20 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

$x + 1$ 10 $\lambda\gamma\omega$ $m]
 $\epsilon\bar{\iota}$ $ou\beta\epsilon$ $\tau co] $m\bar{n}$ $pe[pna]$
 $\epsilon\tau[4\psi\alpha\chi\epsilon$ $n2h]\tau\epsilon$ 11 $to\tau\epsilon$ $\lambda[\gamma]$
 $no\gamma\chi[\epsilon$ $\epsilon zo\gamma n$ $n2]en\rho\omega m\epsilon$ $[\epsilon\gamma]$
5 $\chi\omega$ $\bar{m}[mo\varsigma$ $\chi\epsilon$ $\lambda nc\omega tm$ $\epsilon\rho o\epsilon]$
 $\epsilon\epsilon\chi\omega$ $[n2en\psi\alpha\chi\epsilon$ $no\gamma\lambda$ $\epsilon zo\gamma n$ $\epsilon]$
 $m\omega\bar{\gamma}c[hc$ mn $pno]\gamma\tau\epsilon$ 12 $\lambda\gamma[kim]$
 $\Delta\epsilon$ $en\lambda[\lambda oc$ $\lambda\gamma\omega]$ $ne\pi[\rho ec\beta\gamma]$
 $\tau\epsilon\rho oc$ $m[n$ $ne\Gamma\lambda]m\mu\alpha[\tau\epsilon\gamma c]$
10 $\lambda\gamma\epsilon i$ $\epsilon z[r]\lambda i$ $\epsilon\chi[\omega\epsilon$ $\lambda\gamma\omega$ $\lambda\gamma]$
 $o\gamma ko\bar{\pi}[\epsilon]$ $\lambda\gamma\chi i[\tau\epsilon$ $\epsilon zo\gamma n$ $\epsilon]$
 $nc\gamma n2\epsilon\Delta\rho ion$ [¹³ $\lambda\gamma\omega$ $\lambda\gamma\tau\alpha zo]$
 $\epsilon\rho\alpha to\gamma$ $\bar{n}2\epsilon[nm\bar{n}\tau\rho\epsilon$ $nno\gamma\chi]$
 $\epsilon\gamma\chi[\omega]$ $\bar{m}m o[c$ $\chi\epsilon$ $m\pi e i\rho\omega m\epsilon]$
15 λo λn $\epsilon\epsilon\chi\omega$ $[n2en\psi\alpha\chi\epsilon$ $\epsilon]$
 $zo\gamma n$ $[\epsilon\pi e i\mu\lambda$ $\epsilon to\gamma\lambda\lambda\beta$ $mn]$
 $pnom[oc$ ¹⁴ $\lambda nc\omega tm$ $\Gamma\alpha\rho$ $\epsilon\rho o\epsilon]$
 $\epsilon\epsilon\chi\omega$ $[mmoc$ $\chi\epsilon$ ic $pn\lambda z\omega\rho\lambda i]$
 oc $[n\lambda i$ $pe\tau na\beta\omega\lambda$ $\epsilon\beta o\lambda$ m
20 $ne i\mu\lambda][\dots$$$

1 $\lambda\gamma\omega]$ om 460
 16 460; nm 4
 16 4; n\tau o\epsilon 460

$\omega\sigma en\sigma om]$ $\epsilon\psi en\sigma om$ 4 6 460; $\sigma m\sigma om$ 16
 10 f. $\lambda\gamma o\gamma ko\pi\epsilon]$ für $\lambda\gamma\sigma on\epsilon$
 20 $pe i-$] 16 460; $n\lambda e i-$ 4

2 $mn]$ m 4
 14 $m\pi e i\rho.]$ 16 4; $pe i\rho.$ 460

8 $\lambda\gamma\omega]$
 19 $n\lambda i]$

Blatt 12a (Act 7, 4–5)

→

Zeilenlänge ± 21 Buchstaben. Ende der Zeilen erhalten. Ein kleineres Stück.

x + 1 4 ... λ]ϣΠΟΝΕ[ϣ Ε]ϣΡΑΙ
 [ΕΠΕΙΚΑ2 ΠΑΙ] ΝΤΩΤΝ ΤΕΝΟΥ Ε
 [ΤΕΤΝΟΥΗ2 ϣΡΑΙ Ν2ΗΤϣ 5 λΥ[Ω]
 [ΜΠϣ† ΚΛΗΡΟΝΟΜΙ]Α ΝΑϣ ϣ[Ε]ϣΡΑΙ
 5 [Ν2ΗΤϣ ΟΥΔΕ ΟΥΤΑ]ϣΣΕ ΝΟΥΡΗ
 [ΤΕ ΑΛΛΑ ΑϣΕΡΗΤ ΕΤ]ΑΑϣ ΝΑϣ
 [ΕΥΑΜΑ2ΤΕ ΜΝ ΠΕϣC]ΠΕΡΜΑ

1 λϣ-] 4 460; λΥ- 16 33 378 8 ϣΡΑΙ] 16 460 378; om 4 33 4 ϣε2ΡΑΙ] die Lesung
 ϣ[ε] ist ganz unsicher; ϣΡΑΙ 16 460; ε2ΡΑΙ 378 (nach Woide); om 4 6? 6 λϣ-] εϣ- 4

Blatt 12b (Act 7, 10–11)

↑

Zeilenlänge ± 19/21 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

...][10 λΥΩ ΑϣΝΑ2ΜΕϣ ΕΒΟΛ
 x + 1 ϣΝ [ΝΕ]ϣΘΛΙΨ[ΙC ΤΗΡΟΥ Αϣ† ΝΑϣ]
 ΝΟΥΧΑΡΙC ΜΝ [ΟΥCΟΦΙΑ ΜΠΕΜ]
 [Τ]Ο ΕΒΟΛ ΜΦΑΡΑ[Ω ΠΡΡΟ ΝΚΗΜΕ]
 Αϣ[Τ]Α2Οϣ Ε[ΡΑΤϣ ΝΝΟ6 Ε2ΡΑΙ]
 5 ΕΧΝ ΣΗΜΕ [ΑΥΩ ΕΧΜ ΠΕϣΗΕΙ]
 ΤΗΡϣ 11 λΥ[2ΕΒΩΩΝ ΔΕ ΕΙ Ε2ΡΑΙ
 ΕΧ]Ν Κ[ΗΜΕ ΤΗΡϣ ...

1 Αϣ†] λΥ† 4 4 λϣ-] 16 460 33? 378; λΥ- 4 6 ε2ΡΑΙ] om 378 5 λΥω] 4 6
 378; λΥω ε2ΡΑΙ 460; om 16

Blatt 13a (Act 7, 17–21)

↑

Zeilenlänge \pm 21 Buchstaben. Ende der Zeilen erhalten. Ein größeres Randstück; ein kleineres loses Stück.

x + 1 ΑΠΝΟΥΤΕ ΑΥΞΑΝΕ ΜΠΑΛ]ΟΨ [ΑΥΩ
 ΑΧΑΨΑΙ 2N ΚΗΜΕ ¹⁸ ΨΑΝΤ]ΨΤΩ[ΟΥΝ
 Ν6Ι ΚΕΡΡΟ Ε2ΡΑΙ ΕΧΝ] ΚΗΜ[Ε
 Ν4CΟΟΥΝ ΑΝ ΝΙΩC]ΗΦ ¹⁹ ΠΑΙ [Α]4
 5 [ΧΙ ΨΟΧΝΕ ΕΠΕΝΓ]ΕΝΟΣ ΕΜΟΥ
 [Κ2 ΝΝΕΝΕΙΟΤΕ ΕΝΟΥ]ΧΕ [Ε]ΒΩΛ ΝΝ
 [ΕΥΨΗΡΕ ΕΤΜΤΑΝ2]ΟΟΥ ²⁰ [2]Μ ΠΕΟΥ
 [ΟΕΙΩ ΕΤΜΜΑΥ ΑΥΧ]ΠΕ ΜΩ[Υ]ΨΗC Α
 [ΥΩ ΝΕ ΝΕCΩ4 ΠΕ] ΜΠ[ΝΟΥ]ΤΕ ΑΥ
 10 [CΑΝΟΥΨ4 ΝΨΟΜΝΤ] Ν[ΕΒΟΤ] ΨΝ ΠΗ
 [ΕΙ ΜΠΕCΕΙΩΤ ²¹ ΝΤΕΡΟΥΝΟΧ4 Δ]Ε

8 ΚΕΡΡΟ] ΝΙΡΡΟ 6 4 Ν4-] 16 460; ΕΝ4- 4 352 51. ΕΜΟΥΚ2 ΝΝΕΝΕΙΟΤΕ] om 4
 6 ΕΝΟΥΧΕ] ΕΤΡΕΥΝΟΥΧΕ sa rell; mit ΤΡΕΥ wäre die Ergänzung zu lang
 9 ΝΕ ΝΕCΩ4] ΕΝΕCΩ4 460 Μ] 2M 16 ΑΥ-] 16 4; ΑΥΩ ΑΥ- 460 10 CΑΝΟΥΨ4]
 4 460; CΑΝΟΥΨ4 ΔΕ 16 ΨΟΜΝΤ] 16 4; ΨΟΜΝΤΕ 460 352 2N] 2M 16 460 352;
 Μ 4 11 ΔΕ] om 4

Blatt 13b (Act 7, 26–29)

→

Schrift sieht anders aus!!

Zeilenlänge ± 20/21 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

²⁶ ...][Ε4ΧΩ ΜΜΟC ΧΕ Ν
 x + 1 Ρ]ΦΜ[Ε ΝΤΕΤΝ 2ΕΝCΝΗΟΥ ΕΤΒΕ ΟΥ ΤΕ
 ΤΝ]ΧΙ Ν[ΝΕΤΝΕΡΗΟΥ Ν6ΟΝC ²⁷ ΠΕΤ
 ΧΙ] ΔΕ [ΜΠΕΤ2ΙΤΟΥΩ4 Ν6ΟΝC Λ4ΤΟ
 6]ΝΕ4 [Ε4ΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΝΙΜ ΠΕΝΤΛ4]
 5 ΚΛΘΙCΤ[Λ ΜΜΟΚ ΝΑΡΧΩΝ ΛΥΩ Ν]
 ΡΕ4†[2]Α[Π Ε2ΡΑΙ ΕΧΩΝ ²⁸ ΜΗ ΕΚΟΥ]
 ΩΩ ΝΤΟΚ [Ε2ΟΤΒΕΤ ΝΘΕ ΝΤΑΚ]
 2ΩΤ[Β] ΜΠΡ[ΜΝΚΗΜΕ ΝCΛ4 ²⁹ ΛΥ]
 Ω Μ[Ω]ΥCΗ[C ΔΕ Λ4ΠΩΤ 2ΡΑΙ 2Μ]
 10 ΠΕΙ[ΩΛΧΕ] Λ[ΥΩ Λ4Ρ ΡΜΝ6ΟΙΛΕ]
 2Μ [ΠΚΛ2] Μ[ΜΛΔΙ2ΛΜ Λ4ΧΠΕ ΩΗ]
 Ρ[Ε CΝΛΥ 2Μ ΠΜΛ ΕΤΜΜΛΥ ...

5 ΛΥΩ] om 33

6 Ε2ΡΑΙ] om 4

8f. ΛΥΩ] om sa rell

9 2ΡΑΙ] Ε2ΡΑΙ 4

Blatt 14a (Act 7, 32–35)

→

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Vier kleinere lose Stücke.

. . .][³² ΧΕ ΛΝΟΚ
 x + 1 ΠΕ ΠΝ[ΟΥΤΕ ΝΝΕΚΕΙΟΤΕ ΠΝΟΥΤΕ
 ΝΑΒΡ[ΛΖΛΜ ΜΝ ΙΣΛΛΚ ΜΝ ΙΑΚΩΒ
 ΜΩΥC[HC ΔΕ ΝΤΕΡΕΦΩΠΕ ΖΝ Ο
 ΥCΤΩΤ] [ΜΠΕCΤΟΛΜΑ ΕCΩΩΤ ³³ ΠΕ
 5 ΧΕ][ΠΧΟΕΙC ΔΕ ΝΑΥ ΧΕ ΒΩΛ ΕΒΟΛ
 ΜΠΤΟΟΥ] [ΕΤΝΡΑΤΚ ΠΜΑ ΓΑΡ ΕΤΚ
 ΛΖΕ][ΡΑΤΚ ΝΖΗΤΥ ΟΥΚΛΖ ΕΥΟΥ
 ΛΛΒ Π[Ε ³⁴ ΖΝ ΟΥΝΑΥ ΑΙΝΑΥ ΕΠΜΚΛΖ]
 ΜΠΑΛ[ΛΟC ΕΤ]ΖΗ Κ[ΗΜΕ ΛΥΩ ΛΙCΩ]
 10 ΤΜ ΑΠ[Ε]ΥΛΩΕΖΟΜ Α[ΙΕΙ ΕΠΕCΗΤ]
 ΕΝΛΖ[ΜΟ]Υ ΤΕΝ[Ο]Υ CΕ Α[ΜΟΥ ΤΑΧΟ]
 [Ο]ΥΚ [ΕΖΡ]ΑΙ ΕΚ[ΗΜΕ] ³⁵ ΠΑ[Ι ΠΕ ΜΩΥCΗC]
 [Ε]ΝΤΑ[ΥΛ]ΡΝΑ Μ[ΜΟC ΕΥΧΩ ΜΜΟC]
 ΧΕ Ν[ΙΜ ΠΕ]ΝΤ[ΛΥΚΩ ΜΜΟΚ ΝΑΡΧΩ
 15 Ν ΛΥΩ ΝΡ]ΕΥ[ΤΖΑΠ ΕΖΡΑΙ ΕΧΩΝ
 ΠΑΙ ΑΠΝ]ΟΥΤ[Ε ΧΟΟΥΥ ΝΑΡΧΩΝ

2 ΜΝ ΙCΛΛΚ ΜΝ] ΠΝΟΥΤΕ ΝΙCΛΛΚ ΠΝΟΥΤΕ Ν- 4 5 ΔΕ] om 16 ΧΕ] om 4
 6 ΤΟΟΥ] 16 4 460; ΤΟΟΥC 482 10 ΑΠΕΥΛΩΕΖΟΜ] für ΕΠΕΥΛΩΕΖΟΜ ΑΙΕΙ]
 460 465 482; ΛΥΕΙ 16; ΛΕΙ 4 14 ΚΩ] 4? 6; ΚΛΘΙCΤΑ 16 460 465 15 ΛΥΩ] η 4
 ΕΖΡΑΙ] 16 460 465?; ΠΑΙ 6; om 4

↑

$$\mathbf{x} + \mathbf{1}$$

...] ³⁹ ΑΥΩ Μ

5

10

[⁴¹ ΔΥΩ ΔΥ]ΤΑΜ[ΙΕ] ΠΜΔ[ΣΕ] 2Ν ΝΕ2
[ΟΟΥ ΕΤΜΜ]Δ[Υ ΔΥΤ]ΑΛΕ Θ[ΥΣ]ΙΑ Ε[2Ρ]Δ!
[ΜΠΕΙΑΩΛΟΝ ΔΥ]Ω ΔΥ[ΕΥ]ΦΡΑ[ΝΕ
2Ν ΝΕ2ΒΗΟΥΕ Ν]ΝΕ[Υ6ΙΧ ⁴² Δ]ΚΤ[Ο
ΟΥ ΔΕ Ν6Ι ΠΝΟ]ΥΤΕ [ΕΤΡΕΥΜΩΕ
ΝΤΕΣΤΡΑΤΙΑ] ΝΤΠ[Ε ...

Digitized by Google

Blatt 15a (Act 7, 44–49)

↑

Zeilenlänge ± 21/22 Buchstaben. Vielleicht Anfang der Zeilen z. T. erhalten.
Drei lose Stücke.

x + 1 ΕΤΑ]ΜΙΟÇ [ΚΑΤΑ ΠΤΥΠΟÇ ΝΤΑÇ
ΝΑ]Υ ΕΡ[ΟÇ ⁴⁵ ΤΑΙ ΝΤΑ ΝΕΝΕΙΟΤΕ
ΕΛΥ]ΕΙ [ΜΝΝCΑ ΝΨΟΡΠ ΧΙΤC Ε
2ΟΥΝ] [ΜΝ IC 2Μ ΠΑΜΑ2ΤΕ ΝΝ2Ε
5 ΘΗΟÇ Ν[ΑΙ ΝΤΑ ΠΝΟΥΤΕ ΝΟΧΟΥ ΕΒΟΛ
2]Α ΘΗ ΝΝ[ΕΝΕΙΟΤΕ ΨΑ2ΡΑΙ ΕΝΕ
3ΟΥΥ Ν[ΔΑΛΥΕΙΔ ⁴⁶ ΠΑΙ ΝΤΑ42Ε ΕΥΧΑ
ΡΙC] ΜΠΕΜ[ΤΟ ΕΒΟΛ ΜΠΝΟΥΤΕ ΛΥΩ
Λ4CΙΝΕ ΝΟ[ΥΜΑ ΝΨΩΠΕ ΜΠΝΟΥ
10 ΤΕ ΝΙΛΚΦΞ [⁴⁷ CΟΛΟΜΩΝ ΔΕ Λ4ΚΩΤ
ΝΑÇ ΝΟΥΗΕΙ ⁴⁸ Α[ΛΛΑ ΜΕΡΕ ΠΕΤΧΟ
CΕ ΟΥΩ2 2Ν ΤΑ[ΜΙΟ ΝΕΙΧ ΚΑΤΑ ΘΕ
ΕΤΕΡΕ ΠΕΠΡ[ΟΦΗΤΗC ΧΩ ΜΜΟC
⁴⁹ Χ]Ε [Τ]ΠΕ ΠΕ Π[ΛΘΡΟΝΟC ΠΚΑ2 ΠΕ
15 Π2ΥΠ]ΟΠΟΔΙ[ΟΝ ΝΝΛΟΥΕΡΗΤΕ

8f. 62ΟΥΝ] Ν2ΟΥΝ 33 4 IC] ΙΗCΟΥC 354 484 7 ΔΑΛΥΕΙΔ] ΔΛΔ 484
8 ΠΝΟΥΤΕ] ΠΧΟΕIC 354 9 Λ4CΙΝΕ] Λ4ΛΙΤΕΙ 6CΙΝΕ SA rell 9f. ΠΝΟΥΤΕ] ΠΗΙ 4
10 ΔΕ] om 460 14 ΠΚΑ2] 16 4 484; ΛΥΩ ΠΚΑ2 33? 460 354

Blatt 15 b (Act 7, 53–57)

→

Zeilenlänge ± 21 Buchstaben.

x + 1 ... ⁵³ ΝΑΙ ΝΤΑΤΕΤΝΧΙ Μ]ΠΝΟ[ΜΟC
 ΕΞΕΝΔΙΑΤΑΓΗ ΝΑΓΓ]ΕΛΟC Α[ΥΩ
 ΜΠΕΤΝΖΑΡΕΖ ΕΡΟC ⁵⁴ Ε]ΥCΩΤΜ̄
 ΔΕ] [ΕΝΑΙ ΑΥCΩΝΤ ΖΝ ΝΕΥΖΗΤ
 5 ΑΥΩ ΑΥΖΡΟΧΡΕΧ ΝΝΕΥ]ΟΒΖ[Ε Ε
 ΖΟΥΝ ΕΡΟC ⁵⁵ ΕCΧΗΚ ΔΕ] ΕΒΟΛ Μ̄
 ΠΝΑ ΕCΟΥΛΛΒ ΑCΕΙΩΡ]Μ̄ ΕΖΡΑΪ
 ΕΤΠΕ ΑCΝΑΥ ΕΠΕΟΟΥ ΜΠ]ΝΟΥ
 ΤΕ ΑΥΩ ΙC ΕCΑΖΕ ΡΑ]ΤC ΝCΑ ΟΥ
 10 ΝΑΜ ΜΠΝΟΥΤΕ ⁵⁵ ΠΕ]ΧΑC ΧΕ ΕΙC
 ΖΗΗΤΕ †ΝΑΥ ΕΜ]ΠΗΟΥC ΕΥΟΥΗΝ
 ΑΥΩ ΠΩΗΡΕ ΜΠ]ΡΩΜΕ ΕCΑΖΕ ΡΑ
 ΤC ΝCΑ ΟΥΝΑΜ Μ]ΠΝΟΥΤΕ ⁵⁷ ΠΛΑΟ[C
 ΔΕ ΝΤΕΡΕCΩΤ]Μ̄ [Ε]ΝΑΪ ΑCΑΦ
 15 ΚΑΚ ΕΒΟΛ ΖΝ ΟΥΝ]ΟC ΝCΜΗ [ΑΥ†
 ΤΟΟΤΟΥ ΕΡΝ ΝΕΥΜ]ΑΑΧΕ [ΑΥΩ ΑΥ†

2 ΕΞΕΝ-] ΝΖΕΝ- 460 4 ΕΝΑΙ] ΝΑΙ 4 ΖΝ] Ν- 16 5 Ν-] ΖΝ 4 6 ΕΡΟC] ΕΖΡΑC 442
 ΔΕ] om 4 9 ΙC] 16 4 460; ΠΧΟΕΙC ΙC 33; ΙC ΠΧΟΕΙC 442 462 14 ΝΤΕΡΕC-]
 ΝΤΕΡΟΥ- 4 ΑC-] 33; ΑΥ- sa tell 15 ΖΝ ΟΥΝΟC ΝCΜΗ] om 4 16 ΜΑΑΧΕ]
 ΜΑΑΦΕ 4 ΑΥΩ] 16 33 442 462; om 4 6 460

Blatt 16a (Act 8, 3–5)

→

Zeilenlänge ± 22/23 Buchstaben. Zwei lose Stücke.

³ **CAΥΛOC]** [**ΔΕ ΝΕΨΩΨ ΠΕ ΝΤΕΚΚΛΗ**
^{x + 1} **CIΛ Ε]** **ΒΗΚ Ε2ΟΥΝ ΕΝΗΕΙ ΕΨΩΚ Ε**
ΒΟΛ] **Ν̄ΝΡΩ[ΜΕ ΜΝ ΝΕ2ΙΟΜΕ ΕΨΝΟΥΧ**
Ε ΜΜ]ΟΟΥ [ΕΠΕΨΤΕΚΟ 4 ΝΤΟΟΥ ΔΕ
ΝΤΕΡ]ΟΥ[ΧΩΨΕ ΕΒ]ΟΛ Λ[ΥΜΟΟΨ
⁵ **Ε ΕΥΤΑΨΕ ΟΕΙΨ ΜΠ]ΨΛΧΕ ΚΑΤΑ**
ΠΟΛΙC 5 ΦΙΛΙΠΠΟC] **ΔΕ ΛΨΕΙ Ε2ΡΑ[Ι**
ΕΥΠΟΛΙC ΝΤΕ ΤCΑΜΑ]ΡΙΑ ΕΨΚΗΡΥ
CCΕ ΝΑΥ ΜΠΕΧC] [... (Spuren)

0 ΝΤΕΚΚΛ.] ΝΝΕΚΚΛ. 33 1f. ΕΒΟΛ] om 460 2f. ΕΨΝΟΥΧΕ] 16; ΕΨ† sa rell
3 ΔΕ] ΕΕ 4 7 ΝΤΕ ΤC.] ΝΤΕ C. 4 ΕΨ-] 4; ΛΨ- 16 438 460

Blatt 16b (Act 8, 13–14)

↑

Zeilenlänge ± 23 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

^{x + 1} ... ¹³ **CIΜΩΝ 2]Ψ[ΩΨ ΟΝ**
ΛΨΠCΤΕΥΕ ΛΥΩ ΝΤ]ΕΡΕΨΧ[Ι ΒΛΠΤΙ
CΜΑ ΝΕΨΠΡΟCΚΑΡΤΕ]ΡΕΙ Ε[ΦΙΛΙΠ
ΠΟC ΕΨ]Ν[ΛΥ ΔΕ Ε2ΕΝΜΑ]ΕΙΝ [ΜΝ 2ΕΝ
⁵ **CΟΜ [Ε]ΨΕΙΡ[Ε ΜΜΟΟΥ ΛΨΠΩΨC]**
¹⁴ **Ν̄ΤΕΡΟΥCΩ[ΤΜ ΔΕ ΝΕΙ ΝΑΠΟCΤΟΛΟC]**
ΕΤ 2̄Ν ΘΙΛΗ[Μ ΧΕ ΑΤCΑΜΑΡΙΑ ΨΩΠ]
ΕΡΟ[C] Μ̄ΠΨ[ΛΧΕ ΜΠΝΟΥΤΕ...

4f. Ε2ΕΝΜΑΕΙΝ ΜΝ 2ΕΝCΟΜ] ΝΟC Ν- scheint nicht hinzupassen (vgl. H L P al: om
μεγάλας); **Ε2ΕΝΜΑΕΙΝ ΜΝ 2ΕΝΝΟC ΝCΟΜ 16 446?**; **Ε2ΕΝΝΟC ΜΜΑΕΙΝ ΜΝ 2ΕΝΝΟC ΝCΟΜ 4;**
Ε2ΕΝΜΑΕΙΝ ΜΝ 2ΕΝΝΟC ΝΨΠΗΡΕ 460 6 CΩΤΜ] ΝΑΥ 4 8 ΕΡΟC] ΕΡΟΟΥ 4

Blatt 17a (Act 8, 22-25)

↑

Zeilenlänge ± 23 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen z. T. erhalten.
Ein kleines Randstück; ein größeres und ein kleineres loses Stück.

... ²² ΜΕΤΑΝΟΕΙ]

x + 1 ϟΕ ΕΒΟΛ [2N ΤΕΚΚΑΚΙΑ ΝΓCΟΠC Μ]
 ΠΧΟΕΙC [Ε]ΨΩ[ΠΕ CΕΝΑΚΩ ΝΑΚ] ΕΒ[Ο]
 λ' ΜΠΜΕ[Υ]Ε ΜΠ[ΕΚ2ΗΤ ²³ †ΝΑΥ ΓΑ]Ρ ΕΡΟΚ
 ΕΚΨΟΟΠ 2N ΟΥ[ΧΟΛΗ ΜΠΙΚΡΙ]Α ΑΥΩ
 5 ΜΜΡΡΕ ΝΧΙ 6Ο[NC ²⁴ Α4ΟΥΩΨΕ] ΔΕ Ν6Ι
 [CΙΜ]ΩΝ Ε4ΧΩ Μ[ΜΟC ΧΕ CΟΠC Ν]ΤΩΤN
 [ΜΠ]ΧΟΕΙC 2Α[ΡΟΙ ΧΕΚΑC ΝΝΕ] ΑΑ
 ΑΥ Ν]ΝΕΝΝΤΑ[ΤΕΤΝΧΟΟΥ ΕΙ Ε2Ρ
 ΛΙ ΕΧΩΙ] ²⁵ ΝΤΟ[ΟΥ 6Ε Ν]ΤΕ[ΡΟΥΡ ΜΝΤΡ
 10 Ε ΜΠΜΗΗ]ΨΕ Α[ΥΩ ΑΥΧ]Ω ΕΡ[ΟΟΥ ΜΠΩ
 ΑΧΕ ΜΠ]ΧΟΕΙ[C ΑΥΚΟ]ΤΟΥ ΕΘΙ[ΛΗΜ Ε
 ΥΜΟΟΨΕ] ΔΕ [ΟΥΜΗΗ]ΨΕ Ν†[ΜΕ ΝCΑΜ
 ΑΡΙΤΗC ΑΥΕΥΑΓΓΕΛ]ΙΖΕ Ν[ΑΥ...

1 2N] 4 460; N- 16 2 ΝΑΚ] ΝΑΚ ΑΝ 4 5 ΜΜΡΡΕ] ΟΥΜΡΡΕ sa rel ΝΧΙ 6ΟNC]
 ΝΧΙ Ν6ΟNC 16 460; Ν6Ι Ν6ΟNC 4 6 ΛΕ] om 4 7f. ΝΝΕ ΑΛΑΥ] om 460
 8 ΝΝΕΝΝΤΑΤΕΤΝ-] ΝΝΕΝΤΑΤΕΤΝ- sa rel 11f. ΕΥΜΟΟΨΕ ΛΕ] om 4

Blatt 18a (Act 8, 38–9, 2)

→

en z. T. zeilenlänge ± 24/25 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen z. T. erhalten.
Ein kleines Randstück; drei lose Stücke.

;

[λφH

1

...] ³⁸ ... λγω λ
 x + 1 φι]λινπ[OC βαπτιζε μμοϣ ³⁹ ντεροϣει]
 Δε εϣρα[ι 2M πμοοϣ οϣπνα ντε πχο]
 εις λϣτω[ρπ μφιλιπποϣ λγω μπ]ϣ
 5 κοτϣ εν[λγ] ερ[οϣ νδϣ πεϣιοϣρ] νεϣ
 μοοϣε γαρ 2N [τεϣ2ιη εϣραϣε ⁴⁰ φ]ιλι
 πποϣ Δε λγ2ε ερ[οϣ 2N λ2]ωτ[οϣ] λγ
 [ω] εϣμοοϣε εϣτ[λϣε] οειϣ 2N μπϣ
 [λις] τηροϣ ωαντϣ[ει ε2]ρλι εκε[ς]αρ[ι
 λ] ^{9,1} ϣλγλοϣ Δ[ε ετι ε]ϣμε2 νλπειλ[η] 2! [2]
 10 ωτβ ε2οϣ[ν εμ]μλϣητης μπχ[οεις
 λϣτ πε]ϣ[οϣοι ε2]οϣν επλ[ρχιερεϣς
 2 λϣ]λιτει ε[βολ 2ι]τοτϣ ν2ε[νεπιςτο
 λη] ελλμ[λκκοϣ] ωλ νϣν[λγωγη χε
 κλς νετϣνα]2ε εροο[ϣ ...

0 λγω] om 470 2 λε] om 4 8 λϣ-] λγ- 4 λγω] om 4 5 γαρ 2N τεϣ2.] 4;
 γαρ ντεϣ2. 6; γαρ ντε2. 438; γαρ πε ντεϣ2. 16; πε 2N τε2. 460; γαρ 2ι τε2. 470; γαρ
 2ι τε2. 450; ...] 2N τε[ϣ2.] 647 6f. λγω] 16 6 647 438 450; om 4 460 470
 7 2N] n- sa rell 8 εκ.] 16 4 647 6 450 470; ετκ. 460 438 9 ετι εϣ-] 6 647
 438 450; ετι νεϣ- 16; εϣ- 4 460 2ι] n- 4 10 εμμλϣ.] μμλϣ. 460 11 ε2οϣν]
 om sa rell 12 2ιτοτϣ] für 2ιτοοτϣ 2ιτοοτϣ ν2ενεπ.] ν2ενεπ. εβολ 2ιτοο-
 τϣ 16

Blatt 18b (Act 9, 8–11)

↑

Zeilenlänge ± 24 Buchstaben. Anfang der Zeilen z. T. erhalten.

x + 1

8 ... λ]ΥΧΙ Μ[ΟΕΙ

Τ ΔΕ ΖΗΤῶ ΛΥΧΙΤῶ ΕΖΟΥ]Ν ΕΔΑΜ[ΑΣ
 ΚΟC 9 ΛΦΡ ΦΟΜΝΤ ΔΕ ΝΖΟΟ]Υ ΕΝΦΝΑ[Υ
 ΕΒΟΛ ΑΝ ΛΥΩ ΜΠΕ]ΦΟΥΦΜ ΟΥΔΕ Μ[Π
 5 ΕΦCΩ 10 ΝΕΟΥΝ ΟΥ]ΜΑΘΗΤΗΣ ΔΕ Ζ[Ν
 ΔΑ]ΜΑΣ[ΚΟC ΕΠΕ]ΦΡΑΝ ΠΕ ΑΝΑΝ[ΙΑC
 Π]ΕΧΕ ΠΧ[ΟΕΙC Ν]ΛΦ ΖΝ ΟΥΖΟΡΑΜΑ Χ[Ε Λ
 Ν]ΑΝΙΑ ΝΤΟΦ ΔΕ [ΠΕΧΑ]Φ ΧΕ ΕΙC ΖΗΤ[Ε
 ΑΝΟΚ ΠΧΟΕΙC [11 ΠΕΧΕ Π]ΧΟΕΙC ΝΑ[Φ
 10 Χ]Ε ΤΦΟΥΝ ΝΓ[ΒΩΚ ΕΠΖ]Ρ [Ε]Τ[ΟΥΜΟΥΤ
 Ε ΕΡ]ΟΦ ΧΕ ΠΕ[ΤCΟΥΤ]ΦΝ ΝΓΩ[ΠΝΕ
 ΖΜ] ΠΗΕΙ ΝΙΟΥ[ΔΑ ΝCΑ] ΟΥΡΜΤ[ΑΡC
 ΟC Ε]ΠΕΡΑΝ ΠΕ [CΑΥΛΟ]C ΕΙC Ζ[ΗΗΤΕ
 ΝΤΟΦ Ε]ΦΩ[ΛΗΛ ...

2 ΔΕ] om 4 ΛΥΧΙΤῶ] om 4 8 ΔΕ] om 460 4 ΕΒΟΛ ΑΝ] ΑΝ ΕΒΟΛ 16 ΛΥΩ]
 om 460 7 ΠΧΟΕΙC] ΠΧΟΕΙC ΔΕ 460 ΟΥΖΟΡΑΜΑ] das z ist über der Zeile
 nachgetragen 7f. ΑΝΑΝΙΑ] ΑΝΑΝΙΑC 460 9 ΠΕΧΕ ΠΧΟΕΙC] 4; ΠΕΧΕ ΠΧΟΕΙC
 ΔΕ 16 460 12 ΙΟΥΔΑ] 460; ΟΥΔΑ 4; ΙΟΥΔΑC 16 6 18 ΕΠΕΡΑΝ] irrtümlich
 für ΕΠΕΦΡΑΝ 14 ΝΤΟΦ] 460; ΓΑΡ ΝΤΟΦ 16 6; ΓΑΡ 4

Blatt 19a (Act 9, 17–20)

↑

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen z. T. erhalten.
Ein Randstück; zwei lose Stücke.

17 . . .] [ΛϣΤΑΛΕ

x + 1 ΝΕϣ]ϢΙΧ [ΕΧΝ ΣΑΥΛΟC ΠΕΧΛΑϣ ΧΕ
C]ΔΥΛΕ Π[ΑCΟΝ ΠΧΟΕΙC ΠΕΝΤΑϣ
Τ]ΝΝΟΟΥΤ [ΠΑΙ ΝΤΑϣΟΥΩΝ2 ΝΑΚ] •
ΕΒΟΛ 2̄ Ν Τ[Ε2]ΙΗ [ΕΤΚΝΗΟΥ] ΜΜΟC

5 ΧΕΚΑΔΑC ΕΚΑΝ[ΑΥ ΕΒΟΛ ΑΥΩ] ΝΓ̄Μ̄
ΟΥ2 ΕΒΟΛ 2̄ Μ ΠΕ[ΠΝΑ ΕΤΟΥ]ΑΔΒ 18 ΝΤ
ΕΥΝΟΥ ΔΕ ΑΥ2Ε [ΕΒΟΛ 2Ν] ΝΕϣΒΑΛ
ΝΘΕ Ν2ΕΝΒC [ΑΥ]Ω [ΑϣΝ]ΑΥ ΕΒΟΛ
ΝΤΕΥΝΟΥ ΔΕ [Αϣ]ΤΩΟΥΝ ΑϣΧΙ Β[Α]

10 ΠΤΙCΜΑ: 19 Ν[ΤΕΡ]ΕϣΟΥΩΜ ΑϣΩ̄Μ̄
[Ϣ]ΟΜ ΑϣΩ[ΩΠ]Ε ΔΕ ΜΝ̄ Μ̄Μ[ΑΘΗ
Τ]ΗC Ε2Τ[Ν ΔΑ]ΜΑΣΚΟC Ν2[ΕΝ2ΟΟΥ
20 ΑΥΩ] Ν[ΤΕΥΝΟΥ] ΑϣΚΗΡΥC[CΕ ΜΠ
ΧΟΕΙC ΙC 2Ν] ΝCΥΝΑΓ[ΩΓΗ . . .

1 ΝΕϣ-] 16 460; ΤΕϣ- 4 6 ΕΧΝ] ΔΕ ΕΧΙΝ 6 ΠΕΧΛΑϣ] ΠΕΧΛΑϣ ΝΑϣ 460 2 ΠΧ.]
460; ΠΧ. ΙC 16 4 6 3 ΠΑΙ ΝΤΑϣ-] 16 460; ΠΑΙ ΕΝΤΑϣ- 6; ΠΕΝΤΑϣ- 4 4 2Ν] 16 6 460;
21 4 ΜΜΟC] 16 4 6; Ν2ΗΤC 460 5 ΕΚΑ-] für ΕΚΕ- ΑΥΩ] om 4 6 2Μ] 16
460; Μ- 4; Ν- 6 7 ΔΕ] om 460 ΕΒΟΛ] om 4 8 ΒC] 2ΒC 16 4 6; 2ΒΒC 460 ΑΥΩ]
om 460 9 ΔΕ] 16 460; om 4 6 10 ΝΤΕΡΕϣ-] ΑΥΩ ΝΤΕΡΕϣ- sa toll 12 Ε2ΤΝ]
ΕΤ 2Ν 16 4; 2Ν 460 13 ΑϣΚ.] 16 460; ΑϣΚ. ΜΜΟϣ 4

6 Hintze/Schenke

Blatt 19b (Act 9, 25–30)

→

Zeilenlänge ± 24 Buchstaben. Anfang der Zeilen z. T. erhalten.

x + 1 25 ... 2N OYBIP] NT[EYΩH
 26 NTEP64BOK ΔE E2PAI ΘΘI]ΛYMH A[4
 XΩNT ETO64 EMMΛΘHT]HC AYΩ [N]
 EYIP 2[OTE 2HT4 THP]O[Y EN]CEΠICTE[YE]
 ' 5 AN XE [OYMAΘHTHC] PE 27 BAPNABΛ[C]
 ΔE A4[AMΛ2TE MMO]4 A4XIT4 EPAT[OY N]
 NΛΠOCT[OXOC AY]Ω A4TAMOOY EΘ[E]
 NTAXHΠA[PPHCIAZ]E MMO4 2N ΔAM[AC
 K]OC 2M ΠP[AN N]IC 28 [NE]4ΩOON ΔE N[M
 10 M]AY PE E4BHK E[2OYN] E4NHOY E6[OL
 2N] ΘI[ΛH]M AYΩ E4[ΠAPPHC]IAXE E MMO4
 2M ΠPA]N MΠXOE[IC 29 NE]4ΩAXE [ΔE AY
 Ω NE4T]CBΩ AYΩ [NE4TΩ]N MN [NOY
 EEIENIN] NTOOY Δ[E AY2I TOOTOY E2
 15 OTB64 30 NT]EP4Y[E]IME ΔE NCI NECNHOY ...

2 ΘΘIAYM] für ΘΘIΛHM 7 ΘΘE] durch Homoioteleuton ist ausgefallen: NTAXHAY
 EΠXOEIC 2N T62IH AYΩ XE A4ΩAXE NMMAY AYΩ NΘE 9f. NMMAY] MMY 4
 10 ne] om 450 E4N.] 16 460; AYΩ E4N. 4 6 450 11 E4-] NE4- 460 12 ΔE]
 ΔE ne 450 12f. AYΩ NE4TCEΩ] om sa rell 18 NE4TΩN] 16 4 460; E4TΩN 6;
 NE4TΩN ne 450 NOY.] OY. 460

Blatt 20a (Act 9, 35–39)

↑

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen z. T. erhalten.
Ein großes zusammenhängendes Stück; zwei kleine lose Stücke.

x + 1 ... ³⁵ ΛΥΝΑΥ Δ]ε ΕΡΟϢ Ν̄Ϣ[ι ΟΥΟΝ ΝΙΜ ΕΤ
ΟΥΗ2 2Ν ΛΥ]ΔΔΑ Μ̄Ν CΑ[ΡΩΝΑ ΛΥΩ Λ
2Λ2 ΚΟΤΟΥ Ε]ΠΝΟΥΤΕ ³⁶ ΝΕ[ΥΝ ΟΥ
CΩΝΕ ΔΕ 2Ν] ΙΟΠΠΗ ΕΠΕCΡ[ΑΝ ΠΕ ΤΑ]
5 ΒΙΘΑ ΤΑΙ [ΕΩΔ]Υ.ΟΥ.Λ2ΜΜΕC ΧΕ Δ[ΟΡ]
ΚΑC ΤΑΙ Ν[ΕC]ΧΗΚ ΕΒΟΛ Ν2ΩΒ [ΝΙΜ]
ΕΤΝΑΝΟΥϢ 2! [Μ]ΝΤΝΑ ΝΑΙ ΕΝΕCΕΙ
ΡΕ ΜΜΟΟΥ: ³⁷ ΑCΩ[Ω]ΠΕ 2Ν ΝΕ2ΟΟΥ
ΕΤΜΜΑΥ ΕΤ[ΡΕ]ΩΩΩΝΕ ΝCΜΟΥ
10 ΛΥΧΟΚΜΕC [ΔΕ] ΛΥΩ Α[Υ]ΚΑΛC 2Ν
ΟΥΜΑ ΝΤΠ[Ε ³⁸ ΕΡ]ε ΛΥΔ[ΔΑ 2Η]Ν [Ε2]ΟΥ
Ν ΕΙΟΠ[ΠΗ ΝΤΕΡΟΥCΩΤΜ ΧΕ]
ΠΕΤ[ΡΟC ΜΜΑΥ ΛΥΧΟΟΥ ΩΑΡΟϢ Ν
ΡΩΜΕ] [CΝΑΥ ΕΥCΟΠC ΜΜΟϢ ΧΕ ΜΠΡ
15 ΧΝΑΥ Ε[ΕΙ] ΩΑ[Ρ]ΟΝ ³⁹ ΠΕ[ΤΡΟC ΔΕ ΛϢΤΩ]
ΟΥΝ ΛϢΒ[Ω]Κ ΝΕΜΑΥ Ν[ΤΕΡΕϢΕΙ ΔΕ]
ΛΥΧΙΤ̄ Ε2ΡΑΙ ΕΠΜΑ Ν[ΤΠΕ ΛΥΩ ΛΝΕ
Χ]ΗΡΑ ΤΗΡΟΥ Λ2Ε ΡΑΤ[ΟΥ ΕΡΟϢ ...

1 Δε] om 46 2 CΑΡΩΝΑ] CΩΡΑΝΑ 378 3 ΕΠΝΟΥΤΕ] ΕΠΧΟΒΙC 460 3f. ΝΕΥΝ
ΟΥCΩΝΕ] ΝΕΟΥΝ CΩΝΕ 438 5 ΕΩΔΥ-] ΝΩΔΥ- 460 ΟΥΛ2ΜΜΕC] ΟΥΛ2ΝΕC 438;
ΟΥΛ2ΜΕC sa tell 6 ΝΕC-] ΕΝΕC- 460 378 ΕΒΟΛ] ΕΒΟΛ ΠΕ 16 7 ΕΤΝΑΝΟΥϢ]
4 378; ΕΝΑΝΟΥϢ sa tell 2ι ΜΝΤΝΑ] 16 4 6 378; ΜΝ 2ΕΝΜΝΤΝΑ 460; 2Ν ΜΝΤΝΑ 450
ΝΑΙ] om 460 8 ΑCΩΠΠΕ] 4; ΑCΩΠΠΕ ΔΕ sa tell ΝΕ2ΟΟΥ] ΝΕΙ2ΟΟΥ 460
9 ΕΤΡΕΩΩ.] ΕΤΡΕΩΩ. sa tell ΝCΜΟΥ] 16 460; ΝΕCΜΟΥ 378; ΛΥΩ ΝCΜΟΥ 4 438 450
10 ΛΥΩ] 16 438 450; om 4 460 378 11 ΕΡΕ] 16 4 438; ΝΕΡΕ 450 460 378
ΛΥΔΔΑ] 4 378; ΛΥΔΔΑ ΔΕ 16 438 450 460 12 ΝΤΕΡΟΥC.] 16 4 378; ΝΤΕΡΟΥC.
ΔΕ 438 450 460 13 ΜΜΑΥ] ΝΗΥ 378 14 ΧΕ] ΕΥΧΩ ΜΜΟC ΧΕ 16 15 ΧΝΑΥ]
für ΧΝΑΛΥ 16 ΝΕΜΑΥ] für ΝΜΜΑΥ; om 4 17 Ε2ΡΑΙ ΕΠΜΑ] ΕΥΜΑ 460 ΝΤΠΕ]
ΕΤΠΕ 451 18 ΕΡΟϢ] om 4

Blatt 20b (Act 9, 40–10, 4)

→

Zeilenlänge ± 22/23 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen z. T. erhalten.

40 . . .] [ΛΥΩ ΝΤΕ

x + 1 ΡΕCΝΛΥ Ε]Π[ΕΤ]Ρ[ΟC ΑC2ΜΟΟC 41 Λ4†
 ΤΟΟΤC ΔΕ Λ]4ΤΟΥΝΟC C Λ[ΥΩ Λ4ΜΟΥ
 ΤΕ ΕΝΕΤΟΥ]ΑΔΒ ΜΝ Ν[ΕΧΗΡΑ Λ4ΤΑ
 20C ΕΡΑ]ΤC ΝΛΥ ΕCΟΝ[2 42 ΑΠΑΙ ΩΩ
 5 ΠΕ Ε4]ΟΥΟΝ2 ΕΒΟΛ 2Ν [ΙΟΠΠΗ ΤΗ
 Ρ]C ΛΥΩ Α2Α2 ΠΙCΤΕ[ΥΕ Ε]ΠΧΟ[ΕΙC
 43 ΑC]ΩΩΩΠΕ ΔΕ ΝΤΕ[ΡΕ]46Ω Ν2Α2
 Ν2ΟΥ 2Ν ΙΟΠΠΗ 2[Α2]ΤΝ ΟΥΑ ΧΕ CΙ
 ΜΩΝ ΠΒΑΚΩ[ΑΑΡ] 10,1 Ν6 ΟΥΝ ΡΩΜΕ
 10 ΔΕ 2Ν ΚΑΙCΑ[ΡΙ]Α Ε[Π]ΕΝΡΑΝ ΠΕ ΚΟΡ
 ΝΗΛΙΟC Ο[Υ2Ε]ΚΑΤΟ[ΝΤ]ΑΡΧΟC ΕΒΟΛ
 2Ν ΤΕCΠ[ΙΡΗ] ΕΤΟΥ[ΜΟΥ]ΤΕ Ε[Ρ]Ο4 ΧΕ
 Τ[2Ι]ΤΑ[ΛΙΚΗ] 2 ΕΥΕΥ[CΕΒΗC] ΠΕ Ε4Ρ
 [2ΟΤΕ 2ΗΤ4] ΜΠ[ΝΟΥΤΕ] ΜΝ ΠΕ4Η
 15 [ΕΙ ΤΗΡ4 ΕΩΛ4Ρ 2Α2 ΜΜΝ]ΤΝΑ 2Μ
 [ΠΑΛΟC] [ΛΥΩ Ε4CΟΠC ΜΠΝΟΥΤΕ ΝΟΥ
 ΟΕΙΩ ΝΙΜ 3 Λ4]ΝΛΥ Ε[Υ]2[ΟΡΑΜΑ] 2Ν ΟΥ
 [ΟΥΩΝ2 ΕΒΟΛ] ΜΠΝΛΥ Ν[Χ]ΠCΙΤΕ 2Μ
 [ΠΕ2ΟΟΥ ΟΥΑ]ΓΓΕΛΟC [Ν]ΤΕ ΠΝΟΥΤΕ
 20 [Λ4ΒΩΚ Ε2ΟΥ]Ν ΩΑΡΟ[4] ΛΥΩ ΠΕΧΑ[4
 ΝΛ4 ΧΕ ΚΟΡΝΗΛ]ΙΕ 4 ΝΤΕ[ΡΕ]46Ω[ΩΤ ΔΕ

1 ΑC2.] ΕC2. 378 2 ΤΟΟΤC] ΤΟΟΤ4 378 ΔΕ] om 4 ΤΟΥΝΟC] das zweite 0
 über der Zeile nachgetragen; ΤΟΥΝΟC6 460 3 ΜΝ ΝΕΧ.] ΤΗΧ. 378
 4 ΕCΟΝ2] ΕΕCΟΝ2 378 ΑΠΑΙ] ΑΠΑΙ ΔΕ 378; ΠΑΙ 451 5 ΟΥΟΝ2] ΟΥΩΝ2 378
 5f. ΤΗΡC] ΤΗΡ4 4 6 ΕΠΧΟΕΙC] ΕΠΝΟΥΤΕ 378 7 ΩΩΩΠΕ] für ΩΩΠΕ ΝΤΕΡΕ4-]
 für ΕΤΡΕ4- 8 2Α2ΤΝ] 4 451; 2ΑΤΝ 16 438 460 ΟΥΑ] das Α ist über der Zeile
 nachgetragen 9 ΡΩΜΕ] ΟΥΡΩΜΕ sa rell 10 2Ν Κ.] 16 438 451; 2Ν ΤΚ.
 4 460 ΕΠΕΝΡΑΝ] für ΕΠΕ4ΡΑΝ 11 ΕΒΟΛ] ΠΕ ΕΒΟΛ 460 12 ΕΡΟ4] für ΕΡΟC
 13 ΕΥΕΥCΕΒΗC] ΕΥΕCΕΒΗC 451 15 ΜΜΝΤΝΑ] ΜΠΕΤΝΑΝΟΥ4 4 2Μ] ΜΝ 451;
 Μ- sa rell 16 Ε4-] ΝΕ4- 460 ΜΠΝΟΥΤΕ] ΜΠΧΟΕΙC 16 17 Λ4-] ΛΥΩ Λ4- 4
 17f. ΟΥΟΥΩΝ2] ΟΥΟ[ΥΩΝ2] 6; ΟΥΩΝ2 sa rell 18 ΝΧΠCΙΤΕ] 4 6; ΝΧΠΨΙΤΕ 16
 438 451 460 2Μ] Μ- sa rell 20 Λ4Β.] ΕΛ4Β. 6 ΛΥΩ] 6 451 460; om 16 4
 21 ΝΛ4] om 4

Blatt 21 a (Act 10, 7-11)

↑

Zeilenlänge ± 23 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen z. T. erhalten.
Zwei größere Stücke; ein kleineres Stück.

7...] [ΛϣΜ

x + 1 ΟΥΤΕ ΕCΝΑΥ ΝΝ]ΕϣΖΜ[ΖΑΛ ΛΥΩ ΟΥ
ΜΑΤΟΙ ΝΡΜΝ]ΝΟΥΤ[Ε ΕΒΟΛ ΖΝ ΝΕΤ
ΠΡ[ΟCΚΑΡΤΕΡΕΙ] ΕΡΟϣ 8 ΛΥ[Ω ΛϣΧΕ
ΩΛΧΕ [ΝΙΜ ΕΡ]ΟΟΥ ΛϣΧΟΟ[ΥCΟΥ Ε

5 ΙΟΠΗ 9 ΜΠΕ]ϣΡΑCΤΕ ΔΕ ΕΥ[ΜΟΟ
ΩΕ ΝCΙ Ν[ΕΤΜ]ΜΛΥ ΝΤΕΡΟΥΖ[ΩΝ Ε]
ΖΟΥΝ ΕΤΠ[ΟΛΙC] ΠΕΤΡΟC ΛϣΒΩΚ [Ε]
ΖΡΑΪ ΕΧΝΝΕ[ΠΩΡ Ε]ΩΛΗΛ ΜΠΝΛΥ
ΝΧΠCΟ 10 ΛϣΖΚ[Ο ΔΕ ΛΥΩ] ΛϣΗΡ ΕΖΝΑϣ

10 ΝΟΥΩΜ ΕΥ[CΟΒΤΕ ΔΕ ΝΛϣ] ΛΥΕΚCΤΑ
CΙC ΕΙ Ε[Ζ]ΡΑ[Ι ΕΧΩϣ 11 ΛΥΩ] ΛϣΝΛΥ Ε
ΤΠΕ Ε[CΟΥΗΝ ΛΥΩ ΟΥCΚΕΥΟC ΕϣΜ]
ΗΡ Ε[ΠΕϣΤΟΟΥ ΝΤΟΠ...

1 ΕCΝΑΥ ΝΝΕϣΖ.] ΕΝΕϣΖ. 4 8 ΛΥΩ] 16; om 4? 6 460 4 ΧΟΟΥCΟΥ] 4? 460;
ΧΟΟΥCΕ 16 6 5 ΕΥ-] ΛΥ- 6 6 ΖΩΝ] ΖΩΝ ΔΕ 460 7 ΠΕΤΡΟC] ΠΕΤΡΟC ΔΕ 460
8 ΕΧΝΝΕΠΩΡ] ΕΤΧΕΝΕΠΩΡ sa rell ΕΩΛΗΛ] ΕΥΩΛΗΛ 6 9 ΛϣΖΚΟ] das z ist über
der Zeile nachgetragen ΛϣΗΡΕ] für ΛϣΡ 10 ΝΟΥΩΜ] ΕΟΥΩΜ 460 11 ΕΙ]
ze sa rell 12 ΛΥΩ] 16 4 6?; ΛΥΩ ΕΙC 460 463 13 ϣΤΟΟΥ Ν-] ϣΤΟΥ 4 ΤΟΠ]
16 4 463; ΤΑΠ 6 460

Blatt 21 b (Act 10, 17–22)

→

Zeilenlänge ± 25 Buchstaben. Anfang der Zeilen z. T. erhalten.

17 . . .] [ΕΙC NP

x + 1 ΩΜΕ ΝΤΑΥΤΝ]Ν[ΟΟΥCΟΥ ΕΒΟΛ ΖΙΤΝ ΚΟ
 ΡΝΗΛΙΟC ΑΥ]ΜΟΥΤΕ [ΑΥΩ ΑΥΦΙΝΕ ΝCΑ Π
 ΗΕΙ ΝCΙΜ]ΩΝ ΑΥΕΙ [ΝΠΡΟ ¹⁸ ΑΥΜΟΥΤΕ ΔΕ Α
 ΥΧΝΟΥ]ΟΥ ΧΕ ΝΕΡΕ [CΙΜΩΝ ΟΥ]Η2 ΖΗ [ΠΕΙ
 5 ΜΑ ΠΕ]ΨΑΥΜΟΥΤΕ Ε[ΡΟ4 ΧΕ Π]ΕΤΡΟC [¹⁹ ΕΡΕ
 ΠΕΤ]ΡΟC ΔΕ ΜΟΚΜΕ[Κ ΜΜΟ]4 [ΕΤ]Β[Ε Π2Ο
 ΡΑΜ]Α ΠΕΧΕ ΠΝΑ Ν[Α4 ΧΕ] ΕΙC ΦΩΜΤ Ν
 ΡΩΜΕ CΕΦΙΝΕ Ν[CΩΚ] ²⁰ ΑΛΛΑ ΤΩΟΥΝ Ν
 ΝΓΒΩΚ ΕΠ[ΕCΗΤ ΝΓ]ΜΟΟΦΕ ΝΕΜ
 10 ΑΥ ΕΝΓΔΙΑ[ΚΡΙΝΕ ΑΝ] ΝΛΛΑΥ ΧΕ ΑΝΟC
 ΠΕ ΕΝΤ[ΑΙΤΝΝΟΟΥCΟΥ] ²¹ ΠΕΤΡΟC ΔΕ Α4
 ΕΙ ΕΠΕ[CΗΤ ΠΕΧΑ4 Ν]ΝΡ[Ω]ΜΕ ΧΕ ΕΙC
 [ΖΗΗΤΕ ΑΝΟΚ ΠΕΤΕΤΝΦΙ]ΝΕ ΝC[ΩΙ
 ΟΥ ΤΕ ΤΛΟΕΙCΕ ΝΤΑΤΕΤΝ]ΕΙ ΕΤΒ[ΗΗ
 15 ΤC ²² ΝΤΟΟΥ ΔΕ ΠΕΧΑΥ ΝΑ4 ΧΕ] ΚΟΡ[ΝΗΛ
 ΙΟC] [. . .

1 ΤΗΝΟΟΥCΟΥ] 460 463; ΤΗΝΟΟΥCΕ 16 4 6 2 ΑΥΜΟΥΤΕ ΑΥΩ] om sa rell
 ΑΥΦΙΝΕ] ΑΥΩ ΑΥΦΙΝΕ 4 3 ΝΠΡΟ] 4 463; ΕΡΗ ΠΡΟ 16 460 6 8f. ΑΥΜΟΥΤΕ ΔΕ
 ΑΥΧΝΟΥΟΥ] 16 6 463; ΑΥΜΟΥΤΕ ΑΥΩ ΑΥΧΝΟΥΟΥ 460; ΑΥΦΙΝΕ ΔΕ 4 4 ΝΕΡΕ]
 6 460 463; ΕΝΕΡΕ 4; ΕΡΕ 16 ΖΗ] ΖΗ 460; Μ- sa rell 5 ΠΕΨΑΥ-] 463; ΠΕΤΕ
 ΨΑΥ- sa rell 7 ΠΝΑ] ΠΕΠΝΑ sa rell ΦΩΜΤ] 463; ΦΩΜΝΤ sa rell 8 CΕΦΙΝΕ]
 ΦΙΝΕ 4 8f. ΤΩΟΥΝ Ν|ΝΓΒΩΚ] für ΤΩΟΥΝ ΝΓΒΩΚ; ΤΩΟΥΝΓ ΒΩΚ 4 9f. ΝΕΜΑΥ]
 für ΝΜΜΑΥ 10 ΕΝΓ-] 4 460; ΝΓ- 16 463 ΑΝ ΝΛΛΑΥ] ΝΛΛΑΥ ΑΝ 16 460; ΑΛΛΑΥ
 ΑΝ 4 463 ΑΝΟC] für ΑΝΟΚ 11 ΠΕ ΕΝΤΑΙ-] ΠΕΝΤΑΙ- sa rell ΤΗΝΟΟΥCΟΥ]
 460 463; ΤΗΝΟΟΥCΕ 16 4 12 ΕΠΕCΗΤ] Ε2ΡΑΙ 4 13 ΝCΩΙ] 16 4 443 463; ΝCΩ4 460
 14 ΟΥ] ΟΟΥ 460 ΤΛΟΕΙCΕ] ΤCΘΕΙCΕ 4

→

x + 1 24 ... ΕΛΛΗΜΟΥΤΕ ΕΙΝ[ΕΥΕΥΥΓΓΕ
 ΝΗC ΜΝ ΝΕΦΩΒΗΡ ΝΑ]ΝΑΓΚΑ[ΙΟC 25 Λ
 CΩΩΠΕ ΔΕ ΝΤΕΡ]Ε ΠΕΤΡΟC Ξ[ΩΚ Ε2
 ΟΥΝ ΑΚΟΡΝΗ]ΛΙΟC ΤΩΜΝΤ [ΕΡΟ4 ΑΥ
 5 Ω Λ4ΠΛ2Τ4] ΨΑΡΑΤ4 Λ4Ο[ΥΩΩΤ
 ΝΛ4 26 ΠΕ]ΤΡΟC ΔΕ Λ4ΤΟΥΝΟC[4 Ε4ΧΩ
 ΜΜΟC] ΧΕ ΤΩΟΥΝΓ' ΑΝΟΚ 2[ΩΩΤ ΟΝ
 ΑΝΓ Ο]ΥΡΩΜΕ 27 Ε4ΩΔΧΕ ΔΕ [ΝΜΜΛ4
 Λ4ΒΩ]Κ Ε2ΟΥ[Ν ΛΥΩ Λ4]2Ε ΕΥ[ΜΗΗΩΕ
 10 ΕΥCΟΟΥ]Ψ 28 ΠΕΧ[Λ4] ΝΛΥ [ΧΕ ΝΤΩΤΝ ΤΕ
 ΤΝCΟΟ]ΥΝ ΧΕ Ο[ΥΩ]ΛΟ4 [ΠΕ ΝΟΥΡΩΜΕ
 ΝΙΟΥΔΔΛ]Ι ΕΧ[Ω]Ψ Η Ε† Π[Ε4ΟΥΟΙ ΕΥ
 ΡΩΜΕ Ν]ΔΔ[Λ]ΟΦΥΛΟC ΠΝ[ΟΥΤΕ ΔΕ Λ4
 ΤCΑΒΟΙ Ε]ΤΜΕΠ ΛΛΛΥ Ν[ΡΩΜΕ ΧΕ
 15 4ΧΛ2]Μ Η ΟΥΑΚΛΘΑΡΤΟC [ΠΕ 29 ΕΤΒΕ
 ΠΛΙ Ν]ΤΕΡΕΤΝΕΙ ΝCΩΕ[Ι ΛΙΕΙ
 ΝΟΥΕΩ ΝΛ]ΟΕΙ6Ε †ΧΝΟΥ Ϝ[Ε ΜΜΩΤΝ
 ΧΕ 2Ν ΟΥ] ΝΩΔΧΕ ΑΤΕΤΝ[ΜΟΥΤΕ ΕΡΟΙ...

(Rand)

1 εαϣ]-λα- 460 2 ψηρη] ψηεερ 460 3 ηαναγκαιος] ηαναγγαιος 4; ηαναγκαιον
460; αναγκαιος 16 2f. ασωπνε δε ντερε πετρος] 16 378; ασωπνε δε νερε πετρος
4; ντερε πετρος δε 460 4 τωμντ] τωμτ 378 5 ζαρατq] om 378 7 τωουνr]
τωουν 4 8 δε] 16 460 6; om 4 378 9 ημμαq] 16 460 378; ημμακ 4 6
9 λqω] om 378 10 εϋσοοϋz] εϋσωοz 378 11 xε] 16 460 378; om 4 6
14 -εn] -εεn 4 15 ακαεαρτος] 16 4; ακαεαρτον 460 378 16 ντερετνει]
16 4; ντερετνννοοϋ 460; ντερετντνννοοϋ 378 17 νοϋεω] 16 460; ενοϋεω
378; εϋεω (n über dem ersten e nachgetragen) 4 σε] om 460 18 οϋ ηqαxε
ατετn-] οϋαω ηqαxε ετετn- 378

Blatt 22b (Act 10, 32–37)

↑

Zeilenlänge ± 24 Buchstaben.

x + 1 32 ... ΧΕ ΠΕ]ΤΡΟC [ΠΑΙ ΕCΟΥΗC 2M ΠΗΕΙ M
 CΙMΩ]N ΠΒΑΚΩΔ[ΑΡ 2ΑΤN ΘΑΛΑCCA
 ΠΑΙ Ε]ΨNHOY Ḳ4Χ[Ω ΝΑΚ Ν2ΕΝΩΔ
 ΧΕ ΕΚN]ΑΟΥΧΑἰ Ḳ[2ΗΤΟΥ 33 ΝΤΕΥΝΟΥ
 5 ΔΕ ΑΙ]ΤḲNNOOY Ω[Α]ΡΟΚ Ḳ[ΤΟΚ ΔΕ ΚΑ
 ΛΩC Α]ΚΑΛC ΑΚΕΙ ΩΑΡΟΕ[Ι ΤΕΝΟΥ 6Ε
 ΕΙC ΑN]ON ΤΗḲN ḲΠΕΚḲMΤO [ΕΒΟΛ
 ΕCΩΤM] ΕN[ΕN]Τ[ΑΥ]ΟΥΕ2 2CΑ[NΕ ΜΜO
 ΟΥ ΝΑΚ] ΕΒ[ΟΛ] 2[Ι]ΤM Π]ΝΟΥΤ[Ε 34 ΠΕΤΡΟC
 10 ΔΕ ΑCΟΥΩN Ν]ΡΩΨ [ΠΕ]ΧΑΨ ΧΕ [2N ΟΥΜΕ
 †ΕΙΜΕ ΧΕ Ν]ΟΥΡ[ΕΨΧΙ]2Ο ΑΝ [ΠΕ ΠΝΟΥ
 ΤΕ 35 ΑΛΛΑ 2]Ḳ 2ΕΘNOC ΝΙM [ΠΕΤΡ 2ΟΤΕ
 2ΗΤΨ ΑΥ]Ω ΕΤḲ 2ΩΒ ΕΤ[ΔΙΚΑΙΟCΥ
 ΝΗ ΨΩΠ Ν]ΝΑ2ΡΑΨ 36 ΠΕΨΩΔΧ[Ε ΓΑΡ ΑΨ
 15 ΤNNOOY]Ψ ḲḲΩΗΡΕ ḲΠḲ[Λ ΕΨΕΥ
 ΑΓΓΕΛΙ2Ε] ḲΟΥΕΙΡΗNΗ ΕΒΟΛ [2ΙΤN ΙC
 ΠΕΧC ΠΑΙ] ΠΕ ΠΧΟΕΙC ḲON [ΝΙM 37 ΝΤ
 ΩΤN ΤΕΤ]ḲCΟΟΥNE ḲΠΩΔ[ΧΕ ...

(Rand)

1 ΠΑΙ] om 378 2 2ΑΤN] 16 460 378; 222ΤN 4 4 ΝΤΕΥΝΟΥ] ΤΕΝΟΥ 4 5 ΔΕ]
 16 378; 6Ε 4 443?; om 460 ΩΑΡΟΚ] ΩΑΡΟΝ 6 6 ΩΑΡΟΕΙ] om sa rell 6Ε] ΔΕ
 378 8 ΕΝΕΝΤΑΥ-] ΝΝΕΝΤΑΥ- 378 ΟΥΕ2 2CΑNΕ] für ΟΥΕ2 CΑ2NΕ 10 ΝΡΩΨ]
 ΝΡΟΨ 378 2N ΟΥΜΕ] ΕΙC 2ΗNΤΕ 4 11 ΝΟΥΡΕΨΧΙ2Ο] ΟΥΡΕΨΧΙ2Ο 4 12 ΠΕΤΡ]
 16 4; ΕΤḲ 460 378 13 2ΗΤΨ] 2ΗΤΨ ΜΠΧΟΕΙC 378 ΕΤΔΙΚ.] ΝΤΔΙΚ. 378 15 ΕΨ-]
 ΑΨ- 4 16 ΝΟΥΕΙΡΗNΗ] das ΟΥ ist über der Zeile nachgetragen 17 ΝON] für
 ΝΟΥON 17f. ΝΤΩΤN] 16; ΝΤΩΤN ΔΕ 4 460

Blatt 23 a (Act 10, 40—45)

↑

Zeilenlänge ± 25 Buchstaben. Ein größeres Stück; ein kleineres Stück.

...] [⁴⁰ ΠΑΙ

x + 1 ΝΤΑ ΠΝΟΥΤΕ ΤΟΥΝΟC4 2]Μ ΠΜΕΖΩΩΜ
 ΝΤ Ν200Υ ΛΥΩ Λ4ΤΑ]Λ4 ΕΤΡΕ4ΟΥΩΝ2 Ε
 ΒΟΛ ⁴¹ ΜΠΑΛΟC ΤΗ]Ρ4 ΑΝ ΑΛΛΑ ΝΑΝ Ν
 ΕΝΤΑΥΤΟΩΟΥ] [ΧΙΝ ΝΩΟΡΠ ΜΜΝΤΡΕ Ε
 5 ΒΟΛ] [2ΙΤΜ ΠΝΟΥΤΕ ΠΑΙ ΝΤΑΝΟΥΩΜ Λ
 ΥΩ] [ΛΑΝCΩ ΝΜΜΑ4 ΜΝΝCΑ ΤΡΕ4ΤΩΟΥΝ
 ΕΒΟΛ] [2Ν ΝΕΤΜΟΟΥΤ Ν2ΜΕ Ν200Υ ⁴² ΛΥΩ
 Λ4ΠΑΡΑΓΓΕΙΛΕ ΝΑΝ] ΕΚΗΡ[ΥCCE ΜΠ
 ΛΑΟC ΛΥΩ ΕΡ ΜΝΤΡΕ] ΧΕ ΠΑΪ ΠΕΝ[ΤΑΥΤΟ
 10 Ω4 ΕΒΟΛ 2ΙΤΜ ΠΝΟ]ΥΤΕ ΝΚΡΙΤΗ[C ΝΝΕΤ
 ΟΝ2 ΜΝ ΝΕΤΜ]ΟΟΥΤ ⁴³ ΝΕΠΡΟΦ[ΗΤΗC ΤΗΡΟΥ
 ΡΜΝΤΡΕ] ΜΠΑΪ ΕΤΡΕ ΟΥΟ[Ν ΝΙΜ ΕΤΠ
 ΙCΤΕΥΕ] ΕΡΟ4 ΧΙ ΝΟΥΚ[Ω ΕΒΟΛ ΝΝΕ
 ΥΝΟΒΕ ΕΒΟ]Λ 2ΙΤΝ ΠΕ4Ρ[ΑΝ ⁴⁴ ΕΤΙ ΔΕ ΕΡΕ
 15 ΠΕΤΡΟC Χ]Ω ΝΝΕΕΙΩΛ[ΧΕ ΑΠΕΠΝΑ
 ΕΤΟΥ]ΑΑΒ 2Ε Ε2ΡΑΪ Ε[ΧΝ ΟΥΟΝ ΝΙΜ
 ΕΤCΩΤ]Μ ΕΠΩΛΧΕ ⁴⁵ ΛΥ[Ω ΛΥΠΩΩC ...

(Rand)

-

1 ΠΜΕΖΩ.] ΠΜΛ2Ω. 4 8f. ΝΑΝ ΝΕΝΤΑΥ-] [ΝΑΝ] ΝΕΝΤΑΥ- 647; ΝΑΝ ΝΕΝΤΑΥ- 460
 ΝΑΝΤΑΥ- 16; ΝΕΝΤΑΥ- 4 5 ΠΑΙ] 16 460; ΝΑΙ 4 647? ΝΤΑΝ-] ΝΤΑΥ- 4 7f. ΛΥΩ
 Λ4-] 4 460; ΕΛ4- 16 8 ΝΑΝ] om 6 ΕΚΗΡΥCCE] ε† CΩ4 4 11 ΝΕΠΡΟΦ.] ΝΕ-
 ΠΡΟΦ. ΓΑΡ 460 14 4 über einen anderen Buchstaben geschrieben: γ? ΔΕ] om 4
 15 ΝΝΕΕΙ-] ΝΝΑΙ- 4 16 2Ε] ΕΙ 460 Ε2ΡΑΙ] om 648 17 ΛΥΩ] om 460

Blatt 23b (Act 10, 48–11, 5)

→

Zeilenlänge ± 21/22 Buchstaben.

48 . . .] [ΛΥΘΩ

x + 1 Δ]Ε ΖΑΤΗΘΥ Ν[ΖΕΝΖΟΟΥ ^{11,1} ΛΥΘΩΤΜ ΔΕ
 ΝΕΙ ΝΑΠΟCΤΟΛ[ΟC ΛΥΘ ΝΕCΝΗΟΥ
 ΕΤΩΟ]ΟΗ ΖΝ †ΟΥΔΑΙΑ ΧΕ ΑΝΖΕΘ
 ΝΟC] [ΩΩΠ ΕΡΟΟΥ ΜΠΩΛΧΕ ΜΠΝΟ
 5 ΥΤΕ] [² ΝΤΕΡΕ ΠΕΤΡΟC ΔΕ ΒΩΚ ΕΖ
 ΡΑΙ] [ΕΘΙΑΗΜ ΛΥΧΙ ΖΑΠ ΝΕΜΑΥ Ν
 CΙ ΝΕC]ΝΗΟ[Υ ΝΕΒΟΛ ΖΜ ΠCΒΒΕ
³ ΕΥΧΩ Μ]ΜΟC ΧΕ ΑΚΒ[ΩΚ ΕΖΟΥΝ ΩΔ
 ΖΕΝΡΩ]ΜΕ ΝΑΤCΒΒ[Ε ΛΥΘ ΑΚ
 10 ΟΥΩΜ ΝΜΜ]ΛΥ ⁴ ΛΥΔΡΧΕΙ Δ[Ε ΝΕΙ ΠΕ
 ΤΡΟC ΛΥΤΑ]ΥΕ ΘΕ ΕΡΟΟΥ [ΧΙΝ Ν
 ΩΟΡΠ ΕΥΧ]Ω ΜΜΟC ⁵ ΧΕ [ΑΝΟΚ ΝΕΙ
 ΩΟΟΠ ΖΝ ΟΥ]ΠΟΛΙC ΧΕ ΙΟΥΠΠΗ ΕΙ
 ΩΛΗΛ ΛΥΘ Δ]ΕΙΝΔΥ ΕΥΟ[ΖΡΑΜΔ (?) . . .
 (Rand)

1 ΔΕ] om 460 ΖΑΤΗΟΥ] ΖΑΤΗΥ 4; ΖΑΖΤΗΥ 16 460 6 2 ΝΑΠΟCΤ. ΛΥΘ ΝΕCΝ.]
 ΝΕCΝ. ΛΥΘ ΝΑΠΟCΤ. 4 8 †ΟΥΔΑΙΑ] ΘΙΕΡΟΥCΑΛΗΜ ΝΜ †ΟΥΔΑΙΑ 4 5 ΔΕ]
 om 378 7 ΝΕΒΟΛ] 16 4 6; ΝΕΒΒΟΛ 460 378 9 ΖΕΝΡΩΜΕ] ΝΡΩΜΕ 6 11 ΛΥΤΑΥΕ]
 16 378; ΛΥΤΑΥΟ 4; ΕΤΑΥ 460 18f. ΕΙΩΛΗΛ] 16 460; ΕΛΙΩΛΗΛ 4; ΕΒΙΩΛΗΛ 378

Blatt 24a (Act 11, 5–7. 9–11)

→

Zeilenlänge \pm 22 Buchstaben. Ende der Zeilen z. T. erhalten. Ein kleines Randstück; drei kleine Stücke.

- Fragm. 1 x + 1 ⁵... ΕΥΧΑΛΛΑ] $\overline{\text{M}}$ M[ΟΥ ΜΠΕΥΤΟΟΥ
 ΝΤΟΠ ΕΒΟΛ 2Ν Τ]ΠΕ Α[ΥΩ ΛΥΠΩ2
 3 ΦΑΡΟΙ ⁶ ΛΙ6ΩΦ]Τ ΔΕ [ΛΥΩ ΛΙΜΟΥ2
 Ε2ΡΑΙ ΕΧΩ4 ΑΙ]ΝΑΥ Ε[ΝΤΒΝΟΟΥΕ
 5 ΜΠΚΛ2 ΜΝ ΝΕ]ΘΗΡΙ[ΟΝ ΜΝ ΝΧΑΤ4Ε
 ΛΥΩ] [Ν2ΑΛΛΑΤΕ ΝΤΠΕ ⁷ ΛΙ6ΩΤΜ ΔΕ
 7 ΟΝ ΕΥCΜ]Η ΕCΧ[Ω ΜΜΟC ΝΑΙ ΧΕ ΤΩ
 ΟΥΝ ΠΕΤΡ]Ε $\overline{\text{N}}$ [ΓΩΩΩΤ ΝΓΟΥΩΜ ...
- Fragm. 2 x + 1 ... ⁹ ΑΤΕCΜΗ ΔΕ ΟΥΩΦΒ ΜΠΜΕ]2C
 ΕΠ CΝΑΥ ΕΒΟΛ 2Ν ΤΠΕ ΧΕ ΝΕΝΤΑ] ΠΝΟΥ
 3 [ΤΕ Τ]Β[ΒΟΟΥ ΝΤΟΚ ΜΠΡ ΧΑ2]ΜΟΥ
 [¹⁰ ΠΑΙ] ΔΕ Α[ΥΩΠΕ ΝΦΟΜΝΤ ΝC]ΟΠ
 5 [ΑΥ]Φ ΟΝ Α[Υ4Ι ΝΚΑ ΝΙΜ Ε2ΡΑΙ Ε]ΤΠΕ
 [¹¹ ΕΙC] 6Ε [ΦΟΜΝΤ ΝΡΩΜΕ ΛΥΕΙ] ΕΡ $\overline{\text{N}}$
 7 [ΠΗΕΙ ...

Fragm. 1: 1 ευ-] λυ- 4 1f. μπε4τοου Ντοπ] 16 460; μπε44τοου Ντοπ 378;
 μπε4τοου τοπ 4 4 ΝΤΒΝΟΟΥΕ] add τηρC 4 (nach Horner τηρου) 5 ΝΧΑΤ4Ε]
 ΝΧΑΤΒΕ 460 6 ΔΕ] 16 460 378; om 4 7f. τωΟΥΝ] 16 4; τωΟΥΝΓ 460 378
 8 πετρε] om 4 ΝΓΩΩΩΤ] 6 460 378; ΦΩΩΤ 16; om 4
 Fragma. 2: 1 ΔΕ] om 4 ΟΥΩΦΒ] ΟΝ ΦΩΠΕ ΦΑΡΟΙ 378 8 ΤΒΒΟΟΥ] ΤΒΒΟΥ 4
 ΝΤΟΚ] ΝΤΟΚ ΔΕ 460 4 ΔΕ] ΔΕ ΟΝ 460 ΝΦΟΜΝΤ ΝCΟΠ] 378; ΝΦΟΜΝΤCΩΠ 4 6;
 ΝΦΟΜΤCΩΠ 648; ΝΦΟΜΝΤCΩΠ 460; ΝΦΟΜΤCΩΠ 16 5 ΛΥΩ ΟΝ] 4 648 378; ΛΥΩ
 16 460 6 ΕΙC 6Ε] ΛΥΩ ΝΤΕΥΝΟΥ ΕΙC sa rell ΦΟΜΝΤ] ΦΟΜΤ 4

Blatt 24b (Act 11, 13–16. 17. 18)

↑

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Anfang der Zeilen z. T. erhalten.

- Fragm. 1 x + 1 ¹³ ... ΝΓΤ]ΝΝ[ΟΟΥ ΝΑΑ ΣΙΜΩΝ
 ΠΕΤΕΦΛΥΜ]ΟΥΤ[Ε ΕΡΟΦ ΧΕ ΠΕΤΡΟΣ
 3 ¹⁴ ΛΥΩ ΠΑΙ ΝΑ]ΧΩ [ΕΡΟΚ ΝΖΕΝΦΛΑΧΕ
 ΕΚΝΑΟΥΧΑΙ] ΝΖΗ[ΤΟΥ ΝΤΟΚ ΛΥΩ
 5 ΠΕΚΗΕΙ ΤΗΡ]ϣ ¹⁵ ΝΤΕ[ΡΙΑΡΧΕΙ ΔΕ
 ΝΦΑΧΕ ΑΠ]ΕΠΗ[Α ΕΤΟΥΛΛΒ 26 Ε2
 7 ΡΑΙ ΕΧΩΟΥ Ν]ΘΕ 2[ΩΩΝ ΟΝ ΝΤΕ2ΟΥ
 ΕΙΤΕ ¹⁶ ΑΙΡ] ΠΜ[ΕΕΥΕ ΔΕ ΜΠΦΑΧΕ Μ
 9 ΠΧΟΕΙC Ν]Θ[Ε ΝΤΑ4ΧΟΟC ...
- ...] [¹⁷ ΕΦΧΕ ΑΠΝΟΥ
 Fragm. 2 x + 1 ΤΕ [ΔΕ † ΝΑΥ Ν†ΔΩΡΕΑ ΝΟΥΩΤ Ν]
 ΘΕ 2[ΩΩΝ ΝΤΑ4† ΝΑΝ Ε]Α[ΥΠΙC]
 3 ΤΕ[ΥΕ ΕΠΧΟΕΙC ΙC ΠΕΧC] ΑΝΟ[Κ ΑΝΓ]
 ΝΙΜ [ΕΤΡΑΦCΜCΟΜ Ε]ΚΩΛ[ΥΕ Μ]
 5 Π[ΝΟΥΤΕ ¹⁸ ΝΤΕΡΟΥCΩΤΜ ΔΕ] ΕΝ[ΑΙ ...

Fragm. 1: 3 ΝΑΧΩ ΕΡΟΚ] ΦΝΑΧΩ ΝΑΚ 460 5 ΝΤΕΡΙΑΡΧΕΙ] ΝΤΕΡΕ9ΑΡΧΗ 4 6 ΕΤ-
 ΟΥΛΛΒ] om 4 26] 16 4 6; ΕΙ 460 462? 7 ΟΝ] 16 6 460; ΟΝ ΕΧΩΝ 4 462? ΝΤΕ-]
 16 6 460; ΝΤΕΝ- 4 8 ΔΕ] 16 4 6; om 460
 Fragm. 2: 1 ΔΕ] om 460 3 ΑΝΟΚ] 4; ΑΝΟΚ ΔΕ 16 460 462

Blatt 25a (Act 11, 20–26)

→

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Ende der Zeilen z. T. erhalten. Zwei kleine Randstücke; zwei kleine Stücke.

x + 1 ΕΞΕΝΡΩΜΕ ΝΕ ΝΚΥΠΡΙΟΣ ΑΥ]Φ
 [ΝΚΥΡΗΝΑΙΟΣ ΝΑΙ ΝΤΕΡΟΥ]ΕΙ
 [ΕΤΑΝΤΙΟΧΕΙΑ ΑΥΦΑΧΕ Μ]Ν̄ Ν̄
 [ΟΥΕΙΕΝΙΝ ΕΥΤΑΦΕ ΟΕΙΦ Μ]ΠΧΟ
 5 [ΕΙC IC ²¹ ΑΥΩ ΤΕΙΧ ΜΠΧΟΕΙC ΝΕ]CΦ
 [ΟΟΠ ΝΕΜΑΥ ΟΥΝΟC ΔΕ ΜΜΗΗ]ΦΕ
 ΑΥΠΙCΤΕΥΕ] [ΑΥΩ ΑΥΚΟΤΟΥ Ε
 ΠΧΟΕΙC] [²² ΑΠΦΑΧΕ ΔΕ ΒΩΚ Ε2Ρ
 ΑΙ] [ΕΜΜΑΛΑΧΕ ΝΤΕΚΚΛΗCΙΑ ΕΤ
 10 2Ν ΘΙΑ]ΗΜ [ΕΤΒΗΗΤΟΥ ΑΥΩ ΑΥΧΟ
 ΟΥ Ν]ΒΑ[ΡΝΑΒΑC ΕΤΡΕΦΒΩΚ
 ΦΑ] ΤΑ[ΝΤΙΟΧΙΑ ²³ ΝΤΟΥ ΔΕ ΝΤΕΡΕΦ
 ΒΩΚ] ΑΦ[ΝΑΥ ΕΤΕΧΑΡΙC ΜΠΝΟΥΤΕ
 ΑΦΡ]ΑΦΕ [ΑΥΩ ΝΕΨΟΠC ΝΟΥΟΝ] ΝΙΜ
 15 [ΕΤΡ]Ε[Υ]ΟΥ[CΩ 2Μ ΠΧΟΕΙC ²⁴ ΕΒΟΛ] ΧΕ ΟΥ
 [ΡΩ]ΜΕ Π[Ε ΝΑΓΛΘΟC ΕΨΧΗΚ ΕΒ]ΟΛ Ν̄
 [ΠΝΑ ΕΨΟΥΑΛΒ 2Ι ΠΙCΤΙC ΑΥ]Ω ΑΥΟΥ
 [ΜΗΗΦΕ ΕΝΑΦΩΨ ΟΥΛ2Ψ Ε]ΠΧΟΕΙC
 [²⁵ ΑΨΕΙ ΔΕ ΕΒΟΛ ΕΤΑΡCΟC ΕΦΙΝ]Ε ΝCΑ
 20 [CΑΥΛΟC ²⁶ ΑΥΩ ΝΤΕΡΕΨ2Ε] ΕΡΟΥ

1 ΝΕ ΝΚΥΠΡΙΟC] 16 6; ΝΚΥΠΡΙΟC ΝΕ 460; ΝΚΥΠΡΙΟC 462 1f. ΑΥΩ ΝΚΥΡ.] om 462
 2 ΝΑΙ] ΑΥΩ ΝΑΙ 4 8f. ΝΟΥ.] ΟΥ. 4 6 ΟΥΝΟC ΔΕ ΜΜΗΗΦΕ] ΟΥΝΟC ΜΜΗΗΦΕ
 ΔΕ 461 8 ΔΕ] ΔΕ ΜΠΧΟΕΙC 4 8f. Ε2ΡΑΙ] 2ΡΑΙ 6 10 ΑΥ-] ΑΨ- 4 14 ΡΑΦΕ]
 ΦΑΧΕ 4 15 ΕΤΡΕΨΟΥCΩ] für ΕΤΡΕΨΩ 2Μ] 2Ι 16 15f. ΟΥΡ. ΝΕ ΝΑΓ.] 461;
 ΝΕ(Ο)ΥΡ. ΝΕ ΝΑΓ. 16 460 462; ΝΕΟΥΡ. ΝΑΓ. ΝΕ 378; ΝΕΥΝ ΟΥΡ. ΝΑΓ. ΝΕ 4 17 ΑΥ
 über der Zeile nachgetragen; Lesung sehr unsicher ΑΥΟΥ-] für ΑΥ-; ΟΥ- 378
 19 ΕΦΙΝΕ] 16 4 6 378; ΕΨΙΝΕ 460 462 20 ΕΡΟΥ] Lesung sehr unsicher

Blatt 25b (Act 11, 28–12, 3)

↑

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Anfang der Zeilen z. T. erhalten.

... ²⁸ ΛΟΥΑ ΔΕ ΤΩΟΥΝ]
 x + 1 Ε[ΒΟΛ ΝΖΗΤΟΥ ΕΠΕΨΡΑΝ ΠΕ ΛΓΑ]
 Β[ΟC ΛΨCHMANE ΕΒΟΛ ΖΙΤM ΠΕ]
 Π[ΝΑ ΝΟΥΝΟC ΝΖΕΒΩΩΝ ΕΨΝΑ]
 Ω[ΩΠΕ ΕΨΡΑΙ ΕΧΝ ΤΟΙΚΟΥΜΕΝΗ]
 5 ΤΗ[ΡC ΠΑΙ ΝΤΑΨΩΠΕ ΖΙ ΚΛΛΥΔΙ]
 Ο[C ²⁹ ΜΜΑΘΗΤΗC ΔΕ ΑΥΤΟΨΟΥ ΚΑΤΑ ΘΕ
 ΕΤΕ] [ΟΥΝΤΕ ΠΟΥΑ ΠΟΥΑ ΜΜΟΥ ΕΤΡ
 ΕΥ†] [ΕΨΡΑΙ ΕΥΔΙΑΚΟΝΙΑ ΝCΕΧΟΟ
 ΥCΟΥ] [ΝΝΕCΝΗΟΥ ΕΤΟΥΗΖ ΖΝ †ΟΥ
 10 ΔΑΙΑ ³⁰ ΠΑΙ ΔΕ ΑΥΑΛΨ ΑΥ]ΧΟ[ΟΥCΟΥ
 ΝΝΕΠΡΕCΒΥΤΕΡΟC] ΕΒ[ΟΛ ΖΙΤΟΟ
 ΤΨ ΝΒΑΡΝΑΒΑC ΜΝ CΑΥΛΟ]C ^{12,1} Μ[ΠΕΟΥ
 ΟΕΙΩ ΔΕ ΕΤΜΜΑΥ ΑΔΓ]ΡΗ[ΠΛΑC ΠΡ]
 Ρ[Ο ΖΙ ΤΟΟΤΨ ΕΘΜΚΕ ΖΟ]ΙΝΕ [ΕΒΟΛ]
 15 ΖΝ [ΤΕΚΚΛΗCΙΑ ² ΛΨΩΤ]Β ΔΕ Ν[ΙΑ]
 Κ[ΩΒΟC ΠCΟΝ ΝΙΩΖΑΝ]ΝΗC Ψ[Ν ΟΥ]
 CΗ[ΨΕ ³ ΝΤΕΡΕΨΝΑΥ ΔΕ ΧΕ ΨΡ Λ]
 ΝΑΨ [ΝΝΙΟΥΔΑΙ ΑΨΟΥΩΖ ΕΤΟΟΤΨ]
 ΕΨΩ[ΠΕ ΜΠΚΕΠΕΤΡΟC ...

1 πε] om 460 2 λψ-] 16 6 460 378; εψ- 4; ελψ- 461 2f. εβ. ζιτm πεπnλ] om? 462
 8f. χοογcου] 16; χοογcε 4 378; χοογc 460 461? 462? 10 αυααψ] εαυααψ 378
 αυψ.] 16; εαυψ. 4 460 378 462? χοογcου] 16; χοογcε 4 378; χοογc 460
 (Woide nur χοογ) 462? 12 mπεου.] zm πεου. 460 18 ααγρ.] 16 460 462?;
 αγρ. 4 6 378 14 εθmκε] εθmκο n- 460 462? 14f. εβ. zm τεκκλ.] nνεκκλ. 378
 15 δε] om 460 462 17 ψρ] 16 4 6 378; λψρ 462; λψρ 460 17f. αναψ] für
 αναυ

Blatt 26a (Act 12, 6–9)



Zeilenlänge ± 22/23 Buchstaben. Ende der Zeilen z. T. erhalten. Zwei Randstücke; ein loses Stück.

x + 1

6... ENT4 6]ΒΟΛ

- [2N TEYΩH ETMMAY NEPE NE]TPOC
 [NKOTK NTMHTE MMATOI CJNAY
 [E4MHP N2ALLYCIC CNT6 EP6 NAN]OYṖ
 5 [Ω6 2IPM PRO EY2APE2 EN6Ω]TE
 [KO] [7 AYΩ EIC OYAGΓEΛOC NTE ΠX
 O6IC] [A4A2E PAT4 2IXM PETPOC AYΩ
 AYOGO6IN] [ΩA 2M ΠHEI A4TBC ΠECPHP
 ΔE M]Π[ETPOC A4TOYNOCT4 E4
 10 XΩ] M̄M[OC XE TΩOYNG 2N OY6EΠH
 AY]Ω A[MMPP6 2E EBOL 2N NE46IX
 8 ΠEX]E ΠA[ΓΓEΛOC ΔE NA4 XE MOYṖ
 NTE]K†[ΠE AYΩ NG† MΠEKCANAΔ]A
 [ΛION] EPΔ[TK A4EIP6 ΔE 2I NAI] AY
 15 [Ω ΠEXA4 NA4 XE † TEKΩTHN 2]Ω
 [ΩK AYΩ NΓOYΔ2K NCΩI 9 A4E]I ΔE
 [EBOL A4OYΔ24 NCΩ4 EN64C]OYON
 [AN XE OYME ΠE ΠETEP6 ΠAΓΓ]EΛOC
 [EIP6 MMO4 NE4M6EY6 ΓAP X6] OY2O
 20 [PAMA ...

8 MHTE] MHHT6 452 378 MMATOI] NMMA TOI 378 4f. NANOYṖΩ6] 16 378;
 NANOYEPΩ6 452 460 462; NEYṖΩ6 4 (nach Horner NAYṖΩ6) 5 PRO] NPO 452
 5f. EY2. EN6Ω.] om 452 7 A4-] E4- 4 2IXM] EXM 460 10 TΩOYNG] TΩNNH 6
 18 NTEK†ΠE] NT†ΠE 462° 18f. CANAΔAΛION] CANAΔAPION 452 15 NA4] 16 452?
 460 462; om 4 6 16 AYΩ] 16 4 460; om 452 462 17 EBOL] om 4 18 AN]
 om 452 OYME] 16 452 460 462; OYME6 4 6 NE] 16 4; om 452 460 462

Blatt 26b (Act 12, 11–15)

→

Zeilenlänge ± 21/23 Buchstaben. Anfang der Zeilen z. T. erhalten.

¹¹... ΝΤΕΡΕ ΠΕΨΗΤ ΩΩ]
 x + 1 Π[Ε ΜΜΟΨ ΠΕΧΛΨ ΧΕ ΤΕΝΟΥ ΛΙΕΙΜΕ]
 Ν[ΑΜΕ ΧΕ ΠΧΟΕΙC ΠΕΝΤΑΨΤΝΝ]
 Ο[ΟΥ ΜΠΕΨΑΓΓΕΛΟC ΑΥΩ ΛΨΝΑ]
 Ψ[ΜΕΤ ΕΒΟΛ ΨΝ ΤΨΙΧ ΝΑΓΡΙΠΠ
 5 ΛC] [ΑΥΩ ΤΕΠΡΟCΔΟΚΙΑ ΤΗΡC Μ
 ΠΛΛΟC] [ΝΝΙΟΥΔΛΙ ¹² ΝΤΕΡΕΨΕΙ
 ΜΕ] [ΔΕ ΛΨΒΩΚ ΕΡΜ ΠΗΕΙ ΜΜΑΡΙΑ ΤΜ
 ΛΛΥ] [ΝΙΩΨΑΝΝΗC ΠΕΨΑΥΜΟΥΤΕ ΕΡ
 ΟΨ ΧΕ ΜΑΡΚΟC ΠΜΑ ΕΝΕΡΕ] ΟΥΜ[ΗΗ
 10 ΨΕ ΝΨΗΤΨ ΕΥCΟΟΥΨ ΑΥΩ] ΕΥ[ΨΛΗΛ
¹³ ΝΤΕΡΕΨΤΩΨΜ ΔΕ ΕΡΜ ΠΡ]Ο ΝΘ[ΛΕΙΤ
 ΑΥΨΕΕΡΕ ΨΗΜ ΕΙ ΕΒΟΛ Ε]ΟΥ[ΩΩ]
 Ψ Ε[ΠΕCΡΑΝ ΠΕ ΨΡΟΔΗ ¹⁴ Λ]ΥΩ [ΝΤΕΡΕC]
 CΟ[ΥΝ ΤΕCΜΗ ΜΠΕΤΡΟC ΕΒΟΛ]
 15 ΨΜ [ΠΡΑΨΕ ΜΠCΟΥΩΝ ΜΠΡΟ ΛC]
 ΠΩ[Τ ΔΕ ΕΨΟΥΝ ΑCΤΑΜΟΟΥ ΧΕ ΠΕΤΡ]
 ΟC [ΛΨΕ ΡΑΤΨ ΨΙΡΜ ΠΡΟ ¹⁵ ΑΥΩ ΠΕΧ]
 ΑΥ [ΝΑC ΧΕ ΕΡΕΛΟΒΕ ...

2f. ΤΗΝΟΟΥ ΜΠΕΨ-] ΤΗΝΟΟΥΨ ΠΕΨ- 4 8 ΑΥΩ] 16 4; om 452 460 462 4 ΤΨΙΧ]
 ΝΨΙΧ 460 6 ΝΝΙΟΥΔΛΙ] ΝΙΟΥΔΛΙ 4 8 ΠΕΨΑΥ-] 16 6 472; ΠΕΤΕΨΑΥ- 452 460;
 ΕΨΑΥ- 4 9 ΕΝΕΡΕ] ΕΝΕΝΕΡΕ 4 11 ΕΡΜ ΠΡΟ] 16 452 460 472; ΕΠΡΟ 4 6
 12 ΑΥΨΕΕΡΕ] ΑΥΩ ΑΥΨΕΕΡΕ 4 12f. ΕΟΥΨΨΕ] 16 452 460; ΕΟΥΨΕ 4 472
 14 ΤΕCΜΗ] ΤCΜΗ 4 15 ΨΜ ΠΡ.] 4 452 460 462; ΜΠΡ. 16 17 ΑΥΩ] 16 4 460;
 ΝΤΟΟΥ ΔΕ 452 462 472? 18 ΕΡΕ-] 16 4; ΕΡ- 452; Ρ- 460

Blatt 27a (Act 12, 19)

↑

x + 1 19 ... ΛϢΑΝΑΚΡΙΝΕ Ν]ΝΑΟΥΡΩ[Ε ΛϢΟΥΕΞ
 CΛ2ΝΕ ΕΧΙΤΟΥ ΕΒ]ΟΛ ΕΤ[ΛΚΟΟΥ ΛϢΕΙ
 ΕΒΟΛ 2Ν †ΟΥΔΑ]!Λ ΕΞ[ΡΑΙ ΕΚΛΙCΑΡΙΑ ...

1 ΝΝΑΟΥΡΩΕ] ΝΝΑΥΡΩΕ 4; ΝΝΑΟΥΕΡΩΕ 452; ΝΝΑΝΟΥΕΡΩΕ 460; ΝΛΝΟΥΡΩΕ 16
 2 ΛϢΕΙ] 4; ΛϢΕΙ ΔΕ 16 452 460 8 2Ν] Ε 4 †ΟΥΔΑΛΙΑ] add ΤΗΡC 452 ΕΚ.] 16
 452; ΕΤΚ. 4 460

Blatt 27b (Act 13, 1-2)

→

x + 1 1 ... ΠΚΥΡΗΝΛΙΟ]C ΛΥΩ [ΜΑΝΛΗΝ ΠCΟΝ
 ΜΜΟΟΝΕ Ν]2ΗΡΩΔ[ΗC ΠΤΕΤΡΑΛΡΧΗC
 ΛΥΩ CΛΥΛΟC] 2 ΕΥΩΜ[ΩΕ ΔΕ ΜΠΧΟΕΙC ...

8 ΔΕ] om 460

Blatt 28a (Act 13, 12–15)

→

Zeilenlänge ± 23 Buchstaben. Ende der Zeilen erhalten.

(Spuren)

x + 1 ... ¹² ΤΟΤΕ ΠΑΝΘΥ]ΠΑΝΤΟΣ
 [ΝΤΕΡΕCΗΝΑΥ ΕΠΕΝΤΑCΩΩ]ΠΕ [ΑC
 ΠΙCΤΕΥΕ ΕCΠΛΗCCE] ΕΞΡΑΪ ΕΧΝ
 [ΤΕCΒΩ ΜΠΧΟΕΙC ¹³ Ν]ΤΕΡΕ ΝΑΠΟCΤΟ
 5 [ΛΟC ΔΕ CΘΗΡ ΕΒΟΛ Ζ]Μ ΠΑΦΟC ΑΥΕΙ Ε
 [ΞΡΑΙ ΕΠΕΡΓΗ ΝΤΠ]ΑΜΦΥΛΙΑ ΛΙΩ
 [ΖΑΝΝΗC ΔΕ ΠΩΡΧ ΕΒΟ]Λ ΜΜΟΟΥ ΑC
 [ΚΤΟC ΕΘΙΑΗΜ ¹⁴ ΝΤΟΟΥ] ΔΕ ΝΤΕΡΟΥΕΙ
 [ΕΒΟΛ ΖΜ ΠΕΡΓΗ ΑΥΕΙ ΕΞ]ΡΑΪ Ε[ΤΑ]ΝΤΙ
 10 [ΟΧΙΑ ΝΤΠΙCΙΔΙΑ ΑΥΩ ΑΥ]ΒΩΚ Ε
 [ΖΟΥΝ ΕΤCΥΝΑΓΩΓΗ ΜΠ]ΕΖΟΥΟΥ Ν
 [ΝCΑΒΒΑΤΟΝ ΑΥΖΜΟΟC] ΕΞΡΑΪ ¹⁵ Μ

1 ΠΑΝΘΥΠΑΝΤΟC] für ΠΑΝΘΥΠΑΤΟC 2f. ΑCΠΙCΤΕΥΕ] 16 4 460; ΕΛCΠΙCΤΕΥΕ 443;
 om 452 8 ΕCΠΛ.] 16 4 460; ΑCΠΛ. 443 452 4f. ΝΑΠΟCΤΟΛΟC] 4; ΝΑΠΛΥΛΟC 16
 6 443 452 460 6 ΕΠΕΡΓΗ] ΕΤΠ. 460 6f. ΛΙΩΖ. ΔΕ ΠΩΡΧ] ΙΩΖ. ΔΕ ΑCΠΩΡΧ
 4 8 ΚΤΟC] 16 460; ΚΟΤC 4 443 452^r ΔΕ] 4 443 460; CΕ 16; om 452 11 ΕΤ-
 CΥΝΑΓ.] 16 443 452 460; ΕΝCΥΝΑΓ. 4 6 11f. ΝΝCΑΒ.] ΜΠCΑΒ. 4 12 ΑΥΖΜΟΟC]
 om 460 ΕΞΡΑΙ] om sa rell

Blatt 28b (Act 13, 19–22)



Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

x + 1 ΠΚΑ[2 ΝΧΑΝΑΑΝ ΛΥ† ΠΕΥΚΑ2 ΝΑΥ Ν]
 ΚΛΗΡ[ΟΝΟΜΙΑ ²⁰ ΝΑΥΤΟΥΦΕ ΤΑΙΟ]
 Υ ΝΡΟΜΠ[Ε ΛΥΩ ΛΥ† ΝΑΥ Ν2ΕΝΚΡΙ]
 ΤΗΣ ΦΑ Ε2Ρ[ΑΙ ΕΣΑΜΟΥΗΛ ΠΕΠΡΟ]
 5 ΦΗΤΗΣ ²¹ ΜΝΝ[ΣΩΣ ΛΥΑΙΤΕΙ ΝΟΥΡ]
 ΡΟ ΑΠΝΟΥΤΕ † [ΝΑΥ ΝΣΑΟΥΑ ΠΩΗ]
 ΡΕ Ν6ΙC ΟΥΡΩ[ΜΕ ΕΒΟΛ 2Ν ΤΕΦΥΛΗ]
 ΜΒΕΝΙΑΜΕ[ΙΝ Ν2ΜΕ ΝΡΟΜΠΕ ²² ΛΥ]
 Ω ΝΤΑΡΕ4[ΠΟΟΝΕ4 ΛΥΤΟΥΝΕC]
 10 ΔΑΥ[ΕΙΔ ΝΑΥ ΕΥΡΡΟ ΠΑΙ ΝΤΑ4Ρ]
 ΜΝΤΡ[Ε 2ΑΡΟ4 Ε4ΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΑΙ]
 2Ε ΕΔΔ[ΥΕΙΔ ...

1 ΝΑΥ] om 460 1f. ΝΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ] ΝΚΡΗΡΟΝΟΜΙΑ 452 2 ΝΑΥΤΟΥΦΕ] ΝΥΤΟΥΦΕ
 4 2f. ΤΑΙΟΥ] ΤΑΙΟ 484 8f. Ν2ΕΝΚΡΙΤΗΣ] 4 6 460 484; ΝΚΡΗΤΗΣ 16 2/4 ΝΑΥ-
 ΤΟΥΦΕ – Ν2ΕΝΚΡΙΤΗΣ] diese Reihenfolge bieten 16 4 6 460 484; ΛΥΩ ΛΥ† ΝΑΥ
 Ν2ΕΝΚΡΙΤΗΣ ΝΑΥΤΟΥΦΕ ΤΑ(Ε)ΙΟΥ ΝΡΟΜΠΕ 443 452 469 478 4 ΦΑ Ε2ΡΑΙ] ΦΑ2ΡΑΙ
 sa tell 7 Ν6ΙC] [ΝΚ]ΙΔ 6 8 ΜΒΕΝ.] ΒΒΕΝ. 4; ΝΒΕΝ. sa tell 9 ΝΤΑΡΕ4-] für
 ΝΤΕΡΕ4- -ΠΟΟΝΕ4] -ΠΩΩΝΕ 4 10 ΕΥΡΡΟ] ΡΡΟ 452

Blatt 29a (Act 13, 26–29)

↑

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Ende der Zeilen z. T. erhalten. Ein größeres Randstück.

x + 1 ... 26 ΝΡΩ]ΜΕ [ΝΕCΝ]Η
 ΟΥ ΝΩΗΡΕ ΜΠΓΕΝΟC] ΝΑΒΡ[Α]2ΛΜ
 ΛΥΩ ΝΕΤΡ 2ΟΤΕ 2ΗΤ]4 ΜΠ[Ν]ΟΥΤΕ
 Ν2ΗΤΤΗΟΥΤΝ ΝΤΑΥ]Τ̄ΝΝΟΟΥ ΝΑΝ
 5 ΜΠΩΑΧΕ ΜΠΕΙ]ΟΥΧΑΪ 27 ΝΕΤΟΥΗ2
 [ΓΑΡ 2Ν ΘΙΛΗΜ ΛΥ]Φ ΝΕΥΑΡΧΩΝ Μ̄
 [ΠΟΥCΟΥΝ ΠΑ]ΕΙ ΛΥΩ ΤΕCΜΗ Ν̄ΝΕ
 [ΠΡΟΦΗΤΗΣ ΕΤΟ]ΥΩΦ Μ̄ΜΟΟΥ ΚΑΤΑ
 [CΑΒΒΑΤΟΝ ΝΙΜ Α]ΥΚΡΙΝΕ Μ̄ΜΟΟΥ
 10 [ΛΥΧΟΚΟΥ ΕΒΟΛ] 28 Ε̄ΜΠΟΥΕ̄Ν ΛΑΛΥ
 [ΔΕ ΝΛΟΕΙCΕ ΜΜΟΥ] Ε2ΟΥΝ ΕΡΟ4
 [ΛΥΛΙΤΕΙ ΜΠΙΛΑΤΟC] ΕΜΟΥΟΥΤ
 [ΜΜΟ4 29 ΝΤΕΡΟΥΧΩΚ ΔΕ Ε]Β[Ο]Λ Ν̄ΝΕ
 [ΤCΗ2 ΤΗΡΟΥ ...

5 ΜΠΕΙ-]ΝΤΕ ΠΕΙ- 452 7 CΟΥΝ] 443 452; CΟΥΕΝ 460; CΟΥΩΝ 16 ΤΕCΜΗ] ΝΕCΜΗ
 16; ΝΕΙCΜΗ 443 452 460 9 ΜΜΟΟΥ] ΜΜΟ4 4 11 ΔΕ] 16 443 460; om 4 452
 18 ΜΜΟ4] ΜΜΟΥ 16 (vielleicht Druckfehler)

Blatt 29b (Act 13, 33–37)

→

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

x + 1 Χ[Ε ΝΤΟΚ ΠΕ ΠΛΩΗΡΕ ΛΝΟΚ ΛΙ]
 ΧΠ[Ο]Κ ΜΠ[ΟΟΥ ³⁴ ΧΕ ΛΥΤΟΥΝΟCΥ ΔΕ]
 ΕΒΟ[Λ 2]Ν ΝΕ[ΤΜΟΟΥΤ ΝΥΝΑΤCΤΟΥ ΛΝ]
 [Ε]Π[ΤΑ]ΚΟ Λ[ΥΧΟΟC ΝΤΕΙ2Ε ΧΕ †]
 5 ΝΑ† ΝΗΤΝ Ν[ΝΕΤΟΥΛΛΒ ΝΔΛΥΕΙΔ]
 ΕΤΝ2ΟΤ ³⁵ ΕΥΧΩ [ΜΜΟC ΟΝ 2Ν ΚΕΜΑ ΧΕ]
 ΝΓ† ΜΠΕΚΠΕΤ[ΟΥΛΛΒ ΕΤΡΕΥΝΑΥ ΕΠ]
 ΤΑΚΟ: ³⁶ ΔΛΥΕΙΔ Μ[ΕΝ ΓΑΡ 2Ν ΤΕΥ]
 ΓΕΝΕΛ ΕΛΥΩΜΩ[Ε ΜΠΟΥΩΩ]
 10 ΜΠΝΟΥΤΕ ΛΥΝ[ΚΟΤΚ ΛΥΟΥΛ2Υ]
 ΝΝΛ2ΡΝ ΝΕ[ΥΕΙΟΤΕ ΛΥΩ ΛΥΝΑΥ]
 ΕΠΤΑΚΟ [³⁷ ΠΕΝΤΑ ΠΝΟΥΤΕ ΔΕ ΤΟΥ]
 ΝΟCΥ Μ[ΠΥΝΑΥ ΕΠΤΑΚΟ...

2 ΔΕ] 16 443 473; om 4 452 460 8 ΝΥ-] 16 4 443 452 460; ΕΝΥ- 6; ΝΕΥ- 473
 4 ΛΥΧΟΟC] ΛΥΧΟΟC ΟΝ 4 6 ΕΤΝ2ΟΤ] 16 4 649 443 452; ΕΤΟ Ν2ΟΤ 460 473
 ΕΥΧΩ] ΥΧΩ 473; ΧΕ ΥΧΩ sa rell ΜΜΟC ΟΝ] 16 460; ΟΝ ΜΜΟC 649 452 473; ΜΜΟC
 4 443 7 ΝΓ†] ΝΝΕΚ† sa rell ΕΤΡΕΥΝΑΥ] 16 443 452; ΕΝΑΥ 4 460 473 8 ΜΕΝ]
 16 443 460; om 4 452 9 ΕΛΥ-] 443; ΛΥ- sa rell 10 ΛΥΝΚΟΤΚ] om 649 ΛΥ-
 ΟΥΛ2Υ] 16 4 649; ΛΥΩ ΛΥΟΥΛ2Υ 443 460 473; om 452 11 ΝΕΥΕΙΟΤΕ] ΝΥΕΙΟΟΤΕ
 649 12 ΔΕ] om 460

Blatt 30 a (Act 13, 39–46)

→

Zeilenlänge \pm 22 Buchstaben. Ende der Zeilen z. T. erhalten. Ein größeres Randstück; drei kleinere lose Stücke.

35 . . .] [2M ΠΝΟΜΟC ΜΜΩΥ
 x + 1 C]HC Q[YON NIM ETNAΠICTEYΓE
 E]ΠAE[I] CE[NAITMAEIOOY 40 6ΩΩT
 6]E MΠP TPΞ [ΠENTAYXOOY 2N NE
 . ΠPOΦHTHC E[I] EZPAI EXΩTN 41 XE A
 5 NAY] NK[ATAΦPONHTHC NTETNP
 ΩΠHPE] [NTETNTAKO XE †NAP OY
 2ΩB] [ANOK 2N NETN2OOY OY2ΩB
 NNETNPICTEYΓE EPOT E]PΩAN A
 XOOY EPOTN 42 EYN]HY ΔE EBOL
 10 AYCEΠCΩΠY ETPEYX]Ω N[N]EΨA
 XE MΠKECABBAITO]N ETNHOU 43 N
 TEP E TCYNAΓΩΓ]H ΔE TΩOYNC
 [AYAZOY NEI OY]MHΩE NIOYΔAI
 [MN NEΠPOCH]AYTOC E[T]ΩMHΩE
 15 [NCA ΠAYΛOC] MN BAP[N]ABAC NTO
 OY ΔE AYΩA]X[E] NMMAΥ AYΠIΘE M
 MOOY E]TPEYΓ[Ω 2]N TEX[APIC MΠ
 NOYTE 44 2]M ΠKE[CA]BBAT[ON ΔE CXE
 ΔON TΠO]XIC T[H]PC AC[CΩOY2 ECΩ
 20 TM EPΩAXE MΠ]XO[EIC 45 NIOYΔAI
 ΔE] [NTEPOYNAΥ EΠMHHΩE AYMO
 Y2] [NKΩ2 AYΩ AY† OYBE NETEY
 XΩ MMOOY NEI ΠAY]XOC EYXI OYA
 46 ΠAYΛOC ΔE MN B]APNAE[AC . . .

(Rand)

1 ETNA-] 16 452; ETNI- (sic, irrümlich) 443; NETNA- 4 6?; ET- 460 8 6E] 16 443;
 ΔE 452; OM 4 460 2N] 4 443; 2ITM 16 452 460 NE-] 4 6; NE- 16 443 452 460
 5 NTETNP-] NTETNA- 452 8 NNETN-] NTETN- 452 λ] für OYA 9 EPOTN] 4
 443 452; NHTN 16 460 10 XΩ] XΩ EPOTY SA rell NNBI-] 16 452 460; NNAI- 4:
 2N NEI- 443 11 MΠKEC.] 16 4 460; 2M ΠKEC. 443; 2N ΠKEC. 452 12 ΔE] OM
 460 TΩOYNC] TΩNC 16 18 AYAZOY] 4 452; AYOA2OY 16 443 460 MHΩE]
 für MHHΩE 16 ΔE] 6E 4 AYΠ.] 16 4 443 458 460; AYΩ AYΠ. 452 18 ΔE]
 ΔE ETNHY 458 19 AC-]AY- 16 -CΩOY2] CΩOY(2 E)2OYN 460 20 MΠXOEIC]
 EΠNEC 458 NIOYΔAI] NHOYΔAI 458 22I. NETEYXΩ MMOOY NEI ΠAYΛOC] NETEP
 ΠAYΛOC XΩ MMOOY SA rell 23 EYXI OYA] ΠEXAY XE EYXI OYA 4 24 ΔE] OM 460

Blatt 30b (Act 13, 46–52)



Zeilenlänge ± 21 Buchstaben. Anfang der Zeilen z. T. erhalten.

x + 1 46 ...] ΛΥΩ [N
 ΤΕΤΝΚΡΙΝΕ ΜΜΩΤΝ] ΑΝ ΧΕ ΤΕ[Τ
 ΝΜΠΩΑ ΜΠΩΝ2] ΕΙC 2ΗΗΤΕ Τ[Ν
 ΝΑΚΤΟΝ Ε2ΡΑΙ ΕΝ2]ΕΘΝΟC [47 ΤΑΙ
 5 ΓΑΡ] [ΤΕ ΘΕ ΝΤΑ ΤΕΓΡΑΦΗ ΧΟΟC
 ΧΕ] [ΔΙΚΩ ΜΜΟΚ ΝΟΥΟΕΙΝ ΝΝ2Ε
 ΘΝΟC Ε[ΤΡΕΚΩΩΠΕ ΕΥΟΥΧΑΙ]
 ΩΑΡΗΧ[4 ΜΠΚΑ2 48 Ν2ΕΘΝΟC]
 ΔΕ Ν[Τ]ΕΡ[ΟΥCΩΤΜ ΑΥΡΑΩΕ ΑΥΩ]
 10 ΑΥ† ΕΟΟΥ Μ[ΠΩΑΧΕ ΜΠΧΟΕΙC ΑΥ]
 Ω ΑΥΠΙCΤΕ[ΥΕ Ν6Ι ΝΕΝΤΑΥΤΟ]
 ΩΟΥ ΕΠΩΝ2 [ΩΑ ΕΝΕ2 49 ΠΩΑΧΕ]
 ΔΕ ΜΠΧ[ΟΕΙ]C ΝΕ[4ΜΟΟΩΕ ΠΕ 2Ν]
 ΤΕΧΩ[Ρ]Α ΤΗΡC 50 Ν[ΙΟΥΔΑΙ ΔΕ ΑΥ]
 15 [ΤΒ]C [ΝΕ]C2ΙΜΕ ΝΡΜΜ[ΛΟ ΕΤΩΜ
 ΩΕ ΑΥ]Ω ΝΝΟC [Ν]ΡΩΜ[Ε ΝΤΠΟΛΙC
 ΑΥΤΟΥΝΕ]C ΟΥ[ΔΙΩ]ΓΜΟC [Ε2ΡΑΙ
 ΕΧΜ ΠΑΥΛΟ]C ΜΝ [ΒΑΡΝΑΒΑC ΑΥ
 Ω] [ΑΥΝΟΧΟΥ ΕΒΟΛ 2Ν ΝΕΥΤΩΩ 51 Ν
 20 ΤΟΟΥ] [ΔΕ ΑΥΝΕ2 ΠΩΟΕΙΩ ΝΝΕΥ
 ΟΥΕΡΗΤΕ] Ε2Ρ[ΑΙ ΕΧΩΟΥ ΑΥΕΙ Ε
 2ΡΑΙ Ε2ΙΚ]ΟΝΙΟ[C 52 ΜΜΑΘΗΤΗC
 ΔΕ ΑΥΜΟΥ2] ΝΡΑΩ[Ε 2Ι ΠΝΑ ...
 (Rand?)

2f. ΤΕΤΝ-] ΕΤΕΤΝ- 458 8 2ΗΗΤΕ] das zweite η ist über der Zeile nachgetragen
 4 ΚΤΟΝ] 16 460; ΚΟΤΝ 4 443 452 478 352; ΚΩΤΝ 458 8 ΩΑΡΗΧ4 für ΩΑ ΑΡΗΧ4;
 ΩΑ ΑΡΑΧ4 452 10 ΠΧΟΕΙC] ΠΝΟΥΤΕ 4 12 ΩΑ] 16 443 452 460 478 352; ΝΩΑ
 4 6 18 ΝΕ] om 16 14 ΔΕ] 16 4 443 352; om 460 15 C2ΙΜΕ] 16 4 6 443 460;
 2ΙΜΕ 452; 2ΙΟΜΕ 352 18f. ΑΥΩ] om 352 20f. ΝΝΕΥΟΥΕΡΗΤΕ] 16 443 460 352;
 ΝΝΕΥΟΥΡΗΗΤΕ 452; ΝΝΕΥΗΡΗΤΕ 4

Blatt 31a (Act 14, 3–7)

→

Zeilenlänge \pm 20 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen z. T. erhalten.
Ein großes Randstück; ein kleines loses Stück.

x + 1 ³... ΕΤΡΕΥ]ΦΩ[ΠΕ 6
ΒΟΛ ΖΙΤΝ ΝΕΥΔΙΧ ⁴ Λ]ΠΜΗΗ[ΦΕ
ΔΕ ΝΤΠΟΛΙC ΠΩ]Φ ΛΥΩ Ζ[ΟΙΝΕ
ΜΕΝ ΝΕΥΦ]ΟΟΠ ΜΝ ΝΙ[ΟΥΔΛΙ
5 ΖΕΝΚΟΟ]ΥΕ ΔΕ ΜΝ ΑΠΟCΤΟΛΟC
[⁵ ΝΤΕΡΟΥ† ΠΕΥ]ΦΥΟΕΙ ΔΕ ΝΔΙ ΝΖΕ
[ΘΝΟC ΜΝ ΝΙΟ]ΥΔΛΙ ΛΥΩ ΝΕΥ
[ΑΡΧΩΝ ΕΤΡΕ]ΥCΟΦΟΥ ΛΥΩ
[ΝCΕΖΙ ΩΝΕ ΕΡ]ΦΟΥ ⁶ ΛΥΕΙΜΕ ΛΥ
10 Π[ΩΤ ΕΞΡΑΙ Ε]ΝΠΟΛΙC ΝΤΛΥ
ΚΛΟΝ[ΙΑ ΛΥ]Φ ΛΥCΤΡΑ ΜΝ ΤΕΡ
ΦΗ ΛΥ[Ω Τ]ΠΕΡΙΧΩΡΟC ⁷ ΛΥΦΥ
[Λ]Γ[Γ]ΕΛ[ΙΖΕ] ΜΠΜΑ ΕΤΜΜ[ΛΥ...]

2 ΝΕΥ-]ΤΕΥ- 16 ΑΠΜ.] 16 4 6 443 452; ΛΥΜ. 460 8 ΝΤΠ.] ΝΤΕ ΤΠ. 460
4 ΝΕΥΦ.] ΝΕΥΦ. ΠΕ S^a rell 5 ΖΕΝΚ.] ΛΥΩ ΖΕΝΚ. 4 ΚΟΟΥΕ] das e ist über der
Zeile nachgetragen; ΚΟΟΥ 460 ΔΕ] om 4 ΜΝ ΑΠΟCΤ.] für ΜΝ ΑΠΟCΤ.
6 ΝΕΥΟΥΟΕΙ] ΝΕΥΟΕΙ 4 6f. ΝΖΕΘΝΟC ΜΝ ΝΙΟΥΔΛΙ] ΝΙΟΥΔΛΙ ΜΝ ΝΖΕΘΝΟC 452
9f. ΛΥΕΙΜΕ ΛΥΠΩΤ] ΛΥΕΙΜΕ ΛΥΩ ΛΥΠΩΤ 16 6 443 452; ΛΥΕΙΜΕ ΔΕ ΛΥΠΩΤ 4; ΛΥΕΙΜΕ
ΔΕ ΛΥΩ ΛΥΠΩΤ 460 11 ΛΥΩ] om S^a rell; vgl. aber sy aeth 12f. ΛΥΕΥΛΓΓ.]
ΛΥΩ ΝΕΥΕΥΛΓΓ. S^a rell 18 Μ-] 4 443; ΖΜ 16 452 460

Blatt 31 b (Act 14, 11–14)

↑

Zeilenlänge ± 20 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen z. T. erhalten.

x + 1 ΕΥΧ]Φ ΜΜ[ΟC ΧΕ ΝΤΑ ΝΝΟΥΤΕ ΕΙ
 ΝΕ] ΝΝΡΦ[ΜΕ ΛΥΕΙ ΕΞΡΑΙ ΦΑΡΟΝ
 12 ΛΥΩ] ΛΥΜΟΥ[ΤΕ ΕΒΑΡΝΑΒΑΣ Χ
 Ε Π]ΖΕΥC ΠΑΥΛ[ΟC ΔΕ ΧΕ ΠΖΕΡΜΗ]
 5 Ç ΕΠΕΙΔΗ ΝΤΟ[Ç ΠΕΝΘΟΥΝ Φ]
 ΣΟΜ ΜΜΟΥ 2Ν Π[ΦΑΧΕ 13 ΠΟΥΗΗΒ]
 ΔΕ ΜΠΖΕΥC ΕΤ[ΜΒΟΛ ΝΤΠΟ]
 ΛΙC ΛΥΕΙΝΕ Ν[ΖΕΝΜΑCΕ ΜΝ 2]
 ΝΚΛΟΜ ΕΡΝ [ΝΡΟ ΜΝ ΜΜΗΗΦΕ]
 10 ΛΟΥΩΦΕ ΕΤ[ΑΛΕ ΘΥC]!Α ΕΞΡ
 ΑΙ 14 ΝΤΕΡΟΥCΩΤ[Μ ΔΕ Ν]CΙ ΝΑ
 [ΠΟ]CΤΟΛΟC ΒΑΡΝ[ΑΒΑ]C ΜΝ Π[Λ
 ΥΛΟ]C ΛΥΠΩ2 ΝΝ[ΕΥ2Ο]ΕΙΤ[Ε ...

1f. ΕΙΝΕ ΝΝΡΦΜΕ] ΕΙΝ ΡΡΦΜΕ 4 5f. ΠΕΝΘΟΥΝ ΦΣΟΜ] 443; ΠΕΝΘΟΥΝ ΦΣΟΜ 4;
 ΠΕΝΘΟΥΝ ΣΟΜ 16; ΠΕΤΘΟΥΝ ΣΟΜ 460; ΠΘΟΥΝ ΣΟΜ 452 6 ΜΜΟΥ] ΜΜΟΥ ΠΕ 16
 7 ΕΤΜΒΟΛ] 16 4; ΕΤΜΠΒΟΛ 460 443 452 9 ΜΝ ΜΜΗΗΦΕ] ΜΠΜΗΗΦΕ 4 10 ΛΥ-]
 16 4; ΕΥ- 452 460; ΛΥ- 443 ΕΤΑΛΕ] ΕΤΑΛΛΟ 452 13 ΠΩ2 ΝΝΟΥ2.] ΠΕ2 ΝΟΥ2. sa
 tell; aber vgl. bo ΛΥΦΩ2 ΝΝΟΥ2ΒΩC

Blatt 32a (Act 14, 17–20)



Zeilenlänge \pm 21 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen z. T. erhalten.
Ein großes Randstück; ein kleines loses Stück.

x + 1 NOYEW NP MNTPE MM]OY N[AY EP
 PETNANOYH NAY E]BOA 2N [TPE E
 4† NZEN2]WQ[Y] MN ZEN[OYOI
 W NP4† KAP]POC ECTCI[O NNEY
 5 ZHT NTPOFH] 2† OYNOY ¹⁸ NA [ΔE
 EYXW MMOY M]OGIC AYTP E
 [MHHWE OW ETM]TPYOWT NAY
 [¹⁹ AYGI ΔE EBOA 2N] TANTIOXEA
 [MN ZIKONIOC N]GI ZENIOYAAI
 10 AYTP[IOE MPM]HHWE AY2† WNE
 EPA[YLOC A]YCYPE MMOY MPB[O]A
 NTP[OLIC EY]MEYOYE EP[OC XE AYMOY ²⁰ N]
 TEPE [MMAΘH]THC [ΔE KOT E ...

1 NOYEW] OYEW 6 NP MNTPE] NP MNTPE 4 2 PETNANOYH] PETNANOYH 4
 NAY] om 4 3 WAOY] ZOY 4 4 ECTCIO] ACTCIO 4 NNEY-] MNEY- 4
 5 NTPOFH] NTPOFH NIM 4 6 EYXW] EYXW 4 MMOY] MMOY 4 AYTP E N-]
 4; AYTP E M- 16 443; AYPIOE MP- 460 452? 7 MHHWE OW] 4 443; MHHWE 16 452?
 460 ETPYOWT] das γ ist über der Zeile nachgetragen; ETPYOWT sa rell
 8 2N TA.] 2N A. 4 9 ZENIOYAAI] das γ ist über der Zeile nachgetragen; ZHPWE
 NIOYAAI 378 10 MPM.] 4 442 443 378; NMM. 16 460; MPM. 452 11 CYPE] CY
 ist über der Zeile nachgetragen; 4 442 443; CYPA 460 378; CYPA 452; CYPA 16
 MPBA] PBA sa rell 12 POLIC] p über i geschrieben? EMEYOYE] für EMEYE;
 AYMEYE 378 EPAC] om sa rell

Blatt 32b (Act 14, 23–27)

→

Zeilenlänge ± 20 Buchstaben. Anfang der Zeilen z. T. erhalten.

- x + 1 λΥΩ]ΛΗΛ [ΜΝ 2ΕΝΝΗCΤΙΑ ΛΥ
 † Μ]ΜΟΟΥ [ΕΤΟΟΤ4 ΜΠΧΟΕΙC ΠΑ
 Ι Ν]ΤΑΥΠΙ[С]ΤΕΥ[Ε ΕΡΟ4 24 ΛΥΩ Ν
 ΤΕ]ΡΟΥΜΟΥΩΤ [ΝΤΠΙCΙΑΔΙΑ]
 5 ΛΥΕΙ Ε2ΡΑΕ[Ι ΕΠΕΡΓΗ ΝΤΠΑΜ]
 ΦΥΛΙΑ 25 ΛΥΩ [ΝΤΕΡΟΥΧΕ ΠΩΔ]
 ΧΕ 2N ΠΜ[Δ ΕΤΜΜΛΥ 26 ΛΥCΘΗΡ]
 Ε2ΡΑΪ ΕΤΑ[ΝΤΙΟΧΕΙΑ ΠΜΔ Ν]
 ΤΑΥΤΑΟΥ N[2ΗΤ4 2N ΤΕΧΑΡΙC]
 10 ΜΠΝΟΥΤΕ ΕΠ[2ΩΒ Ν]ΤΑΥΟΥ
 [ΧΟ]Κ4 ΕΒΟΛ 27 NΔΕ[ΡΟΥΕΙ] ΤΕ ΛΥC[Ω
 ΟΥ2 ΝΤ]ΕΚΚΛΗ[СΙΑ ΛΥΧ]Ω ΕΡ[Ο
 ΟΥ Ν2ΩΒ ΝΙΜ ΕΝΤΑ Π]ΝΟΥΤ[Ε ...

1 λΥΩΛΗΛ] ΕΥΩΛΗΛ 452 2 ΜΜΟΥ] ΜΜΟΥ 452 4 ΜΟΥΩΤ] ΜΟΥΩΤ ΔΕ 4
 5 Ε2ΡΑΕΙ] Ε2ΡΑΙ 460; om 16 4 443 7 2N] Μ- 4; 2M sa rell ΕΤΜΜΛΥ] danach durch
 Homoioteleuton ausgefallen: ΛΥΒΩΚ ΕΛΤΤΛΛΙΑ 26ΕΒΟΛ ΔΕ 2M ΠΜΔ ΕΤΜΜΛΥ 8 ΠΜΔ]
 443 452 460; ΜΠΜΔ 16; ΠΑΙ 4 9 ΤΑΟΥ] für ΤΑΛΥ; ΤΑΛ4 452 10 ΝΤΑΥΟΥ-]
 für ΝΤΑΥ- 11 ΝΔΕΡΟΥΕΙ ΤΕ] für ΝΤΕΡΟΥΕΙ ΔΕ 12 ΝΤΕΚΚΛ.] 2N ΤΕΚΚΛ. 452
 13 ΕΝΤΑ-] ΠΕΝΤΑ- 4

Blatt 33a (Act 15, 1–3)

↑

Zeilenlänge \pm 20 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen z. T. erhalten.
Ein größeres Randstück; drei kleinere Randstücke.

x + 1 1... λΥ† CBΩ NNE]ÇNHÖY
[ΧΕ ΕΙΜΗΤΙ ΝΤΕΤΝCBBE] ΤΗΥΤἢ
[ΛΥΩ ΕΙΜΗΤΙ ΝΤΕΤΝΜΟΟ]Ω[Ε
2M ΠCΩNT MMΩYCH]C MN Ω6OM [M
5 ΜΩΤN ΕΟΥΧΑ]ἢ 2 NTΕP OYCT[Λ
CIC ΔΕ ΩΩΠΕ] MN OYNO6 N2[HT
HCIC MΠΔ]ΥΛΟÇ MN ΒΑΡΝΑΒ
ΒΔ[C NMMAY Λ]ΥΤΕΩ ΠΑΥΛΟ[C]
MN Β[ΑΡΝΑΒΑC] ΛΥΩ [2]NKECN[H]
10 ΟΥ ΕΒ[ΟΛ Ν2ΗΤΟ]Υ ΕΤΡΕΥΒΩΚ
[ΩΛ ΝΑΠΟCΤΟ]ΛΟC MN ΝΕΠΡΕC
[ΒΥΤΕΡΟC ΕΤ 2N] ΘΙΛΗM ΕΤΒΕ
Π[ΕΙΖΗΤΗΜΑ] 3 NTΟΟΥ 6Ε NTΕ
ΡΟ[ΥΤ2ΠΟΟΥ ΕΒΟ]Λ 2ITἢ Τ[ΕΚ]
15 ΚΛΗÇ[ΠΑ ΛΥΕΙ Ε]ΒΟΛ 2ITἢ [ΤΕΦΟΙ]
ΝΙΚ[Η MN ΤCΑΜΑ]ΡΙΑ [...

1 λΥ†] 16 6 443 452; † 4 460 8 ΕΙΜΗΤΙ] om sa tell 5 NTΕP] für NTΕP6
8 NMMAY] om 452 9 ΛΥΩ] MN 460 18 6Ε] ΔΕ 452 14 2ITN] 2N 460
15 2ITN] 16 4 437 452; 2N 443 460

Blatt 33 b (Act 15, 5–8)

→

Zeilenlänge ± 20 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen z. T. erhalten.

⁵ . . . ΕΒΟΛ 2Ν ΘΑΙ]
 x + 1 ΡΕC[IC ΝΝΕΦΑΡΙCΑΙΟC ΕΥΧΩ Μ]
 ΜΟ[C ΧΕ ΨΩΕ ΕΡΟΟΥ ΕΤΡΕΥC
 Β]ΒΗΤΟΥ ΑΥΩ Ν[CΕΠΑΡΑΓΓΙΛΕ
 Ν]ΑΥ ΕΛ[2]ΕΡΕ2 [ΕΠΝΟΜΟC ΜΜΩ
 5 Υ]CΗC ⁶ ΑΥCΩΟ[Υ2 ΔΕ Ν6Ι ΝΑ
 Π]ΟCΤΟΛΟ[C] ΜΝ Ν[ΕΠΡΕCΒΥΤΕ]
 ΡΟC ΕΝΑΥ ΕΤΒΕ [ΠΕΙΩΑΧΕ]
⁷ ΝΤΕΡΕ ΟΥΝΟ[6 ΔΕ ΝΖ]ΗΤΗ[CIC]
 ΨΩΠΕ ΑΠ[ΕΤΡΟC ΤΩ]ΟΥΝ ΠΕ
 10 ΧΑ4 ΝΑΥ ΧΕ [ΝΡΩΜΕ Ν]ΑCΝΗΟΥ
 ΝΤΩΤΝ ΤΕΤ[ΝCΟΟΥΝ ΧΕ ΧΙΝ ΝΕ2]
 ΟΟΥ ΝΨΟΡΠ [ΑΠΝΟΥΤΕ CΩΤΠ]
 ΕΒΟΛ 2ΙΤΝ Τ[ΑΤΑΠΡΟ ΕΤΡΕ] Ν2[Ε
 Θ]ΝΟC CΩΤ[Μ ΕΠΩΑΧΕ] ΜΠΕΥ
 15 [ΑΓΓ]ΕΛΙΟΝ Ν[CΕΠΙCΤΕΥ]Ε ⁸ ΑΥΩ
 [ΠΝΟΥ]ΤΕ Ε[ΤCΟΟΥΝ Ν]Ν2ΗΤ

8f. ΝCΕΠΑΡΑΓΓΙΛΕ ΝΑΥ ΕΛ2ΕΡΕ2 (für Ε2ΑΡΕ2)] ΝCΕ2ΑΡΕ2 4 7 ΠΕΙΩ.] 16 437? 443
 452 460; ΠΑΙΩ. 4 6 10 ΝΑCΝ.] 16 4 460; ΝΕCΝ. 437 443 452 12 CΩΤΠ] CΩΤΜ
 443 18 2ΙΤΝ] 2Ν 460 16 ΝΝ2ΗΤ] Ν2ΗΤ 4

↑

x + 1 ΜΜΟ]Ϟ Κ[ΑΤΑ ΣΑΒΒΑΤΟΝ ΝΙΜ ²² ΤΟΤΕ ΑΣΔ
ΟΚΕ]Ι ΝΝΑ[ΠΟCΤΟΛΟC ΜΝ ΝΕΠΡΕC
ΒΥΤΕ]ΡΟC ΜΝ ΤΕ[ΚΚΛΗ]CΙΑ ΤΗΡ[Ϛ ΕΤΡ
ΕΥ]ϚΩΤΠ̄ ΝΖΕΝΡ[Ω]ΜΕ ΕΒΟΛ Ν[2Η
5 ΤΟΥ] ΝCΕΧΟΟΥCΟΥ ΕΞΡΛΕΙ ΕΤΑΝ[Τ
ΙΟΧ]ΕΙΑ ΜΝ ΠΑΥΛΟC ΑΥΩ ΒΑΡΝΑΒΑC
ΕΤΕ ΙΟΥΔΑC ΠΕ ΠΕΩΔ[Υ]ΜΟΥΤΕ Ε
ΡΟϞ ΧΕ ΒΑΡΒΑΒΒΑC Α[ΥΩ CΙΛΑC ΖΕΝ]
ΡΩΜΕ ΝΝΟ6 ΖΝ ΝΕCΝ[ΗΟΥ ²³ ΕΔΥCΖ]
10 ΑΙ ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤΟ[Υ ΝΟΥΕΠΙCΤΟΛΗ]
ΝΤΕΕΙΖΕ ΝΝΑΠΟ[CΤΟΛ]ΟC ΜΝ ΝΕ
ΠΡΕCΒΥΤΕΡΟC ΕΥCΖΑ[Ι] ΝΝΕCΝΗ
ΟΥ [ΝΕ]ΤΖΝ ΤΑΝΤΙΟΧΕ[ΙΑ] ΜΝ ΤCΥ
ΡΙ[Α Μ]Ν ΤΚΙΛΙΚΙΑ Ν[ΝΕΤ]ΩΟΟΠ ΕΒ̄
(Rand?)

5 **χοοργου]** 460 474; **χοοργε** 16 4 443 6 **αυω]** MN 452 7 **πε πεωαυ-]** 4 443;
πε πετωαυ- 6? 460 452; **πεωαυ-** 16 8 **βαρβαββας]** für **βαρκαββας** 11 **ντεει2ε]**
ντ2ε 474 **μναποστολoς]** das zweite **ν** ist über der Zeile nachgetragen; add
τηρου 378 18 **νετ2ν]** **ετ2ν** sa rell; doch vgl. bo 18f. **ετ2ν** – **τκικικια]** om 378
τσυρια] **πσυρια** 4 14 **ννετω.]** **νετω.** 16 4 452 460 474; **ετω.** 443 378; doch vgl.
ωπον] das zweite **ο** ist über der Zeile nachgetragen **εε(αλ)]** om 16; die
Lesung **εε** ist sehr unsicher; die Zeichenreste sehen beinahe wie **η** aus

Blatt 35a (Act 15, 26–30)

↑

Zeilenlänge \pm 23 Buchstaben. Ende der Zeilen z. T. erhalten. Ein großes zusammenhängendes Stück.

(Spuren)

x + 1 ΡΩΜΕ] ΕΛΥ[† ΝΝΕΥΨ]ΥΧΗ [2Λ ΠΡΑΝ
 ΜΠΕ]ΝΧΟΕΙ[С IC Π]ΕΧ̄C 27 ΑΝΤ[ΝΝΟ
 ΟΥ Δ]Ε Ν̄ΙΟ[ΥΔΛC] Μ̄Ν CΙΛΛC Ν[ΤΟΟΥ
 ΖΩΟΥ ΩΝ ΖΙΤ̄[Μ Π]ΦΑΧΕ ΕΥΝΑΧ[Ω ΝΗ
 5 Τ̄Ν Ν̄Ν[ΛΙ] 28 ΑCΔΟΚΕΙ ΓΑΡ ΜΠΕΠ[ΝΑ
 Ε]ΤΟΥ[ΛΛ]Β ΛΥΩ ΝΑΝ ΕΤ̄ΜΤΑΛΕ Λ[ΛΑΥ
 ΝΒΑ]ΡΟC ΕΧ̄Ν ΤΗΟΥΤ̄Ν Ν̄CΑ ΝΑΕΙ
 [2Ν Ο]ΥΖΤΟΡ 29 ΕCΑ2Ε ΤΗΟΥΤ̄Ν ΕΒΟΛ
 [ΜΜ]ΟΟΥ ΝΩΦ[Ω]Τ̄ Ν̄ΝΕΙΔΩΛΟΝ Μ̄Ν
 10 [ΠΕ]CΝΟC Μ̄Ν [ΝΕ]ΦΑΥΜΟΥ ΛΥΦ ΤΠΟΡ
 [ΝΙ]Α ΝΑΕΙ ΕΤ̄ΕΤ̄ΝΩΛΝ2ΕΡΕ2 [Ε]ΡΩ
 [ΤΝ] ΕΡΟΟΥ ΚΑΛΩC ΤΕΤ̄ΝΑΛC [ΟΥΧ]ΑΙ
 [30 ΝΤΟ]ΟΥ CΕ [Ν̄]ΤΕΡΟΥΚΑΛΥ ΕΒΟΛ [ΛΥ]ΕΙ
 [Ε2Ρ]ΑΙ ΕΤ̄[ΝΤ]ΙΟΧΕΙΑ ΛΥCΕΥ[2 ΠΜ]Η
 15 [ΗΦΕ] ΛΥ[† ΝΑΥ ΝΤΕ]ΠΙCΤΟ[ΛΗ ...

2 πεxc] om 16 8 ΔΕ] ΟΝ ΝΗΤΝ 4 4 ζωου ων (ου über der Zeile nachgetragen)]
 für ζωου ον 5 αcΔ.] 443 452 460 378; αcΔ. 16 4 5 γαρ] Δε 452 6 λγω
 ναν] om 460 τalle] τallo 452 8 ουζτορ] ουζτοορ 4 εcα2ε] εcα2ο 452
 9 ννεια.] νεια. 4 μν] λγω 460 9f. μν πεcноч] om 378 10 μν] n- 4
 10f. τπορνια] add sa tell: λγω (μν 16) νετετн(нете нете- 443 452)ογλωφου
 λн етρεγφωне ммωтн (om етp. мм. 378) мпpλλу нсе (om n- 378) 11 наеи]
 add Δε 460 -φαν-] om 378 2ερε2 (das erste 2 über der Zeile nachgetragen)]
 für 2λρε2 11f. ерωтн] 16 6 443 452 460; om 4 378 12 κλλωc τεтнaλc]
 τεтнaр φaу 16 443 452? 378; τεтннaер φaу 460; τεтн[р] | λφ 4 (nach Horner:
 τεтнaφ) 18 ce] Δε 452 14 λγc.] λγω λγc. 443 ceγ2] 16 443 460; cωου2
 452; ce2c 4 14f. пмннφe] ммннφe 443

Blatt 35 b (Act 15, 36–39)

→

Zeilenlänge ± 21 Buchstaben. Anfang der Zeilen z. T. erhalten.

x + 1 200]Υ Δ[Ε ΠΕΧΕ ΠΛΥ]ΛΟ[С ΝΒΑΡΝΔΒ
 ΛС] ΧΕ ΜΑ[ΡΝΚΟТΝ] ΝТН[СМ ΠΩΙ
 ΝΕ] ΝΝЕСΝΗ[ΟΥ ΚΑ]ΤΑ ΠΟΛ[ΙС ΝΙМ
 ΝΔ]Ι ΕΝΤΑΝΤΑ[ΩΕ Ο]ΪΩ Ν2[ΗΤΟΥ
 5 Μ]ΠΩΛΧΕ ΜΠΧΟΕΙ[С] ΧΕ СЕР ОΥ ³⁷ В[ΑΡ
 Ν]ΑΒΔС ΔΕ ΝΕЧΟΥΩ[ΩΕ] ΕΧΙ ΝМ
 ΜΔЧ НЇΩ2ΑΝΝΗ[С] ΠΕΩ[ΛΥ]М[ΟΥТЕ]
 ΕΡΟЧ ΧΕ ΜΑΡΚΟС ³⁸ ΠΛΥΛΟС Δ[Ε ΝΕЧ]
 ΛΞΙΟΥ ΕΤМΧΙ [ΠΕ]ΝΤΑЧΠΩ[ΡΧ Ε]
 10 ΒΟΛ ΜМООУ Χ[ΙΝ Т]ΠΛΜΦΥΛΙ[Α ΕМ
 Π]ΪΒΩК ΝММΔΥ ΕΠ2ΩВ ³⁹ Δ[ΥΠΔ
 Р]ΟΞΥСМОС ΔΕ ΩΩΠЕ 2ΩС[ТЕ Ν
 С]ΕCΔ2ΩΟΥ ΕΒΟΛ [Ν]ΝΕΥΕ[ΡΗΥ
 ΒΔ]ΡΝΔΒΔ[С Μ]ΕΝ [ΔЧ]ΧΙ ΜМ[ΔΡΚΟС
 15 ΛЧСОНР Ε2ΡΔΙ ΕΚΥΠР]Ο[С ...

1 ΝВ.] ВВ. 4 2 КОТН] 16 4 437 443 452 6; КТОН 460 4 Ν2ΗΤΟΥ] 4 443 452;
 ΝΔΥ 16 437? 460 6 ΔΕ] ΜΕΝ 460 7 ΠΕΩΛΥ-] ΠΕΤΕΩΛΥ- 452 10 ΜМООУ]
 ΝММΔΥ 460 ΧΙΝ ТΠ.] 443; ΧΙΝ ΝТΠ. 16 437 452 460 11 ΕΠ2ΩВ] Μ(ВМ)Φ(Π2)ΩВ
 16 4 437 443 452; 2М Π2ΩВ 460 15 Ε2ΡΔΙ] om 460

8 Hintze/Schenke

Blatt 36a (Act 16, 3)

→

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Ein kleines Stück.

x + 1 ΟΥΩΩ ΕΤΡΕΨΕΙ ΕΒ[ΟΛ ΝΜΜΛΨ
 ΛΥΩ ΛΨΧΙΤΨ Λ]ΨCΝΒ[ΗΤΨ ΕΤΒΕ ΝΙ
 ΟΥΔΔΙ ΕΤΩΟΟ]Π 2 \bar{N} [ΠΜΛ ΕΤΜΜΛΥ

2 CΝΒΗΤΨ] für CΒΒΗΤΨ

Blatt 36b (Act 16, 10)

↑

Zeilenlänge ± 23 Buchstaben.

x + 1 ¹⁰ ΝΤΕΡΕΨΤΩΟΥΝ Δ]Ψ ΛΨ[ΧΩ ΕΡΟΝ ΜΠ
 ΖΟΡΑΜΛ ΝΤΕΥΝΟ]Υ ΛΝΩ]ΙΝΕ ΝCΛ ΕΙ
 ΕΒΟΛ ΕΤΜΛΚΕΔΟ]ΝΙΑ [ΕΝΤΑΜΟ ...

2 ΝΤΕΥΝΟΥ] ΝΤΕΥΝΟΥ Δ6 16

Blatt 37a (Act 16, 15f.)

→

Zeilenlänge ± 23 Buchstaben. Ein kleines Stück.

x + 1 ¹⁵ ... ΕΨΧΕ ΑΤΕΤ]ΝΚΡ[ΙΝΕ ΕΛΛΤ ΜΠΙ
 CΤΗ ΜΠΧΟΕΙ]C ΛΜΗ[ΕΙΤΝ ΕΖΟΥΝ
 ΝΤΕΤΝΩΩΠ]Ψ 2 \bar{N} [ΠΛΗΕΙ ΛΥΩ ΛC
 CΩΚ ΜΜΟΝ] \bar{N} ΧΝ[Λ2 ¹⁶ ΛCΩΩΠΕ ΔΕ
 5 ΕΝΝΛΒΩΚ Ε]ΨΛ[ΗΛ ΟΥΨΕΕΡΕ ΨΗΜ
 ΕΡΕ ΟΥΠΝΛ Ν]ΡΕ[ΨΩΙΝΕ ΖΙΩΩC

1 ΕΛΛΤ]ΕΛΛΤ ΝΧΡΙCΤΙΑΝΟC ΛΥΩ 4

Blatt 37b (Act 16, 21–23)

↑

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben.

x + 1 21 ... Η ΕΛΛΥ] ΕΛ[NON ZENZPOM
 ΛΙΟC 22 ΑΠΜΗ]ΗΩΕ ΔΕ [ΠΩΤ ΕΞΡΑΙ
 ΕΧΩΟΥ ΑΥΩ ΝΕC]ΤΡΑΤ[ΗΓΟC ΑΥΠΕZ
 ΝΕΥΖΟΙΤΕ ΑΥΩ] ΑΥΟΥΕ[2 CΑ2ΝΕ 62Ι
 5 ΟΥΕ ΕΡΟΟΥ Ν2ΕΝ]6ΕΡ[ΟΟΒ 23 ΑΥΩ ΝΤΕΡ
 ΟΥΧΝΑΥ 2Δ2 ΝC]ΗΩΕ [ΑΥΝΟΧΟΥ ...

1 ΕΛΝΟΝ] 16 4 440 443 453; ΛΝΟΝ 452 460 1f. ZENZPOMΛΙΟC] 16 4 6 453 460;
 ZENPOMΘ ΝΖΡΩΜΛΙΟC 440 443 452 2 ΑΠΜΗΗΩΕ ΔΕ] 16 4 453 460; ΛΟΥΜΗΗΩΕ ΔΕ
 ΕΝΛΩΩ 440 443? 3 ΕΧΩΟΥ] Ε2ΙΟΥ 4 5 Ν2ΕΝ-] ΝΝ- 4 6 ΕΡΟΟΒ] 16 6 440;
 6 ΕΡΩΒ 4 453 460; 6 ΕΡΟΒ 452 6 ΧΝΑΥ 2Δ2] 16; ΧΝΑΥ Ν2Δ2 4; ΧΝΑΛΥ 2Ν 2Δ2 460;
 ΧΝΑ 2Δ2 452; Χ[ΝΑ] | 2Δ2 440

Blatt 38a (Act 16, 28–30)

↑

Zeilenlänge ± 22/23 Buchstaben. Ein kleines Stück.

x + 1 28 ... ΤΝ ΜΠΕΙΜ]Α ΓΑΡ [ΤΗΡΝ 29 Α4ΧΙ ΔΕ Ν
 ΟΥΚΩΣΤ Α4]ΠΩΤ Ε[2ΟΥΝ ΑΥΩ Α4Π
 Α2Τ4 2Α ΡΑ]Τ4 ΜΠΑ[ΥΛΟC ΜΝ CΙΛΛ
 C Ε4CΤΩΤ 30 Α]ΥΩ Α4[ΝΤΟΥ ΕΒΟΛ ΠΕΧ
 5 Α4 ΝΑΥ ΧΕ Ν]ΑΧΙCΟ[ΟΥΕ ΟΥ ΠΕΤΕ
 ΩΩΕ ΕΡΟΙ Ε]ΑΛ4 Χ[Ε ΕΙΘΟΥΧΑΙ ...

1 ΜΠΕΙΜΑ] 16 4 440 449 460 651; ΜΠΙΜΑ 452 378 2 ΑΥΩ] om 460 2f. ΠΑ2Τ4]
 ΠΩΤ 452 (irrtümlich) 3f. CΙΛΛC] add Ε4ΟΥΩΩΤ ΝΑ4 4 4 Ε4CΤΩΤ] 2Ν ΟΥCΤΩΤ
 378 5 ΟΥ] ΟΥΟΥ 460 5f. ΠΕΤΕΩΩΕ] ΠΕΤΩΩΕ 440

Blatt 38b (Act 16, 37–39)

→

Zeilenlänge ± 23 Buchstaben.

x + 1 37... ΤΕΝΟΥ Θ]Ε ÇΕ[ΝΟΥΧΕ ΜΜΟΝ Ε
 ΒΟΛ ΝΧΙΟΥ]Ε ΜΜΟΝ [ΜΑΡΟΥΕΙ ΝΤ
 ΟΟΥ ΝCΕΝΤ]Ν ΕΒΟΛ 38 Α[ΝΑΝΟΥΡΩΕ ΔΕ
 ΤΑΜΕ ΝΕCΤΡ]ΑΤΗΓΟ[C ΕΝΕΙΩΔΧΕ
 5 ΑΥΩ ΑΥΡ ΖΟΤ]Ε ΝΤΕ[ΡΟΥCΩΤΜ ΧΕ ΖΕ
 ΝΖΡΩΜΑΙΟC] ΝΕ 39 ΑΥ[ΕΙ ΔΕ...

1 ÇΕ] 16 449 460; ΔΕ 4 452 CΕΝΟΥΧΕ ΜΜΟΝ] CΕΝΑΝΟΧΝ 4 2 ΜΑΡΟΥΕΙ] 460;
 ΑΛΛΑ ΜΑΡΟΥΕΙ sa rell 8 ΑΝΑΝΟΥΡΩΕ] ΑΝΔΙΑΚΟΝΟC ΝΗ ΝΑΥΡΩΕ 4 ΔΕ] 16 4
 449; om 452 453? 460 4 ΤΑΜΕ] ΤΑΜΟ 452 5 ΑΥΩ ΑΥΡ ΖΟΤΕ] 16 4 449 460;
 ΑΥΡ ΖΟΤΕ ΔΕ 452 453 ΝΤΕΡΟΥCΩΤΜ] om 4 5f. ΖΕΝΖΡ.] ΝΖΡ. 460 6 ΔΕ] om 452

Blatt 39a (Act 18, 18–22)

→

Zeilenlänge ± 21 Buchstaben. Ein größeres zusammenhängendes Stück.

x + 1 ΑΥΖΕΚΕ ΤΕΥΑΠΕ Ζ]Ν Κ[ΕΝΧΡΑΙ
 ΑΙC ΝΕΥΝΤΑΥ ΓΑΡ] ΜΜΑΥ ΝΝ[ΟΥΕ
 ΡΗΤ 19 ΝΤΕΡΟΥΠ]ΩΖ ΔΕ ΕΕΦ[ΕCOC
 ΖΜ ΠCΑΒΒΑΤΟΝ ΕΤ]ΝΗΟΥ ΑΠΑΥΛ[OC
 5 ΒΩΚ ΕΖΟΥ]Ν ΕΤCΥΝΑΓΩΓΗ Ε[Υ
 ΩΔΧΕ ΜΝ Ν]ΙΟΥΔΑΪ 20 ΝΔ[ΕΡΟΥC
 ΕΠCΩΠΥ] ΔΕ ΕΡ ΟΥ[Ν]ΟC [ΝΟΥΟΕΙ
 Ω ΜΜΑΥ ΜΠΥ]Ω [21 ΑΛΛ]Α ΑΥCΩ Ν[ΝΗ
 ΖΜ ΠΜΑ ΕΤ]ΜΜ[ΑΥ Α]ΥΑΠΟΤΑ[CC
 10 Ε ΝΑΥ ΕΥΧ]Ω Μ[ΜOC] ΧΕ †ΝΑ[ΚΤΟΙ
 ΟΝ ΩΡΩΤΝ Ε]ΩΩΠΕ ΠΟΥΩΩ [Μ
 ΠΝΟΥΤΕ] ΠΕ: ΑΥΒΩΚ ΕΒΟΛ Ζ[Ν Τ
 Ε]ΦΕCOC 22 ΑΥCΘΗ[Ρ...

(Rand)

1 ΑΥΖ.] 16; ΕΑΥΖ. 442 449 453 460 ΖΕΚΕ] ΖΕΚΕ 460 2 ΓΑΡ] om 4 4 ΖΜ
 ΠC.] ΜΠC. 16 5 ΕΥ-] ΑΥ- sa rell 6 ΝΙΟΥΔ.] ΙΟΥΔ. 4 ΝΑΕΡΟΥ-] für ΝΤΕΡΟΥ-
 8 ΜΜΑΥ] ΝΜΜΑΥ 4 ΑΥCΩ ΝΝΗ] ΑΥΚΑ ΝΗ 16 4 449? 453 460; ΑΥΚΑ ΝΑΙ 452 6 9 ΖΜ
 ΠΜΑ] ΜΠΜΑ 16 11 ΟΝ] 16; om sa rell 12 Satzzeichen nicht sicher. Κ in ΒΩΚ
 über der Zeile nachgetragen

Blatt 39b (Act 18, 25–27)



Zeilenlänge ± 20/21 Buchstaben.

x + 1 **ϠΑΧΕ ΑΥ]Ϡ Ν[Εϣ† CBΩ 2N ΟΥΩΡΧ Ε**
ΤΒ]Ε ΙC ΕϣC[ΟΟΥΝ ΜΜΑΤΕ
ΜΠ]ΒΑΠΤΙCΜΑ [ΝΙΩ2ΑΝΝΗC
26 ΠΑ]Ι ΑΨ̄ΡΑΡΧΕΙ ΝΠ[ΑΡΡΗCΙΑ
5 **ΖΕ] ΜΜΟϣ 2N ΤCΥΝΑΓΩ[ΓΗ ΝΤΕΡΟ**
ΥCΩΤ]Μ ΔΕ ΕΡΟϣ ΝCΙ ΠΡ[ΙCΚΙΛΛ
Α ΜΝ ΑΚΥΛΑC ΑΥ]ϠΟΠ̄ϣ Ε[ΡΟΟΥ
ΑΥ]Ϡ ΑΥΟΥΤΑ[ΜΟϣ] 2N Ο[ΥΩΡΧ ΕΤΕ
2Ι]Η ΜΠΝΟ[ΥΤΕ] 27 ΑΝ[ΕCΝΗΟΥ ΔΕ
10 **ΠΡ]ΟΤΡΕΠ̄Ε Μ[ΜΟ]ϣ Ε[2ΝΑϣ ΕΒΩΚ**
ΕΤ]ΑΧΑῙΑ ΑΥΩ ΑΥ[C2ΑΙ ΝΝΕCΝΗ
ΟΥ] ΕϠΟΠ̄ϣ ΕΡΟΟΥ ΝΤ[ΕΡΕϣΕΙ ΔΕ
ΕΜΑΥ] ΑϣΤΑΑϣ ΕΠΕ2Ο[ΥΟ ΝΝΕΝ
ΤΑΥΠ]ΙCΤΕΥΕ 2N ΤΕ[ΧΑΡΙC . . .

(Rand)

4 ΑΨ(sic)ΡΑΡΧΕΙ] für ΑϣΡΑΡΧΕΙ; ΑϣΑΡΧ(Ε)Ι sa tell 6 ΕΡΟϣ] om 378 6f. ΝCΙ
ΠΡΙCΚΙΛΛΑ ΜΝ ΑΚ.] ΝCΙ ΑΚ. ΜΝ ΠΡΙCΚΙΛΛΑ 16 452 453? 460 378; ΝΜ ΑΚ. ΝCΙ ΠΡΙCΚΙΛΛΑ
4; Ν]CΙ ΝΑΠΡΙC[ΚΙΛΛΑ ΜΝ ΑΚ.] 6 8 ΑΥΟΥΤΑΜΟϣ] für ΑΥΤΑΜΟϣ 9 ΔΕ] om 4
10 Ε2ΝΑϣ] om 460 12 ΕϠ.] ΝϠ. 34 ΝΤΕΡΕϣ-] 6 442 452 451 378; ΝΤΕΡΟΥ- 16 460
18 ΕΜΑΥ] ΜΜΑΥ 451; om 34 18f. ΝΝΕΝΤΑΥΠ.] 16 452 451 378; ΕΝΕΝΤΑΥΠ. 442 460

Blatt 40a (Act 19, 4–8)

→

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Ein großes Stück; ein kleines Stück.

(Spuren)

x + 1 ΟΥΒΑΠΤΙCΜΑ ΜΜ]ΕΤΑ[ΝΟΙΑ Ε4Χ
 Ω ΜΜΟC] ΕΠΑΛ[ΟC ΧΕ]ΚΑΛC Ε[ΥΕΠΙCΤΕ
 ΥΕ ΕΠ]ΕΤΝΗ[ΟΥ] ΜΗΝC[Ω4 ΕΤΕ ΠΑΙ ΠΕ
 ΙC 5 Ν]ΤΕΡΟΥCΩΤΜ Α[ΥΧΙ ΒΑΠΤΙCΜΑ
 5 ΕΠΡ]ΑΝ ΜΠΧΟΕΙC Ι[C] Π[ΕΧC 6 ΛΥΩ Ν
 Τ]ΕΡΕ ΠΑΥΛΟC ΚΑ CΙΧ [ΕΧΩΟΥ ΑΠΕ
 ΠΝΑ ΕΤΟΥΛΛΒ ΕΙ Ε2Ρ[ΑΙ ΕΧΩΟΥ
 ΝΕΥΩΛΧΕ ΔΕ ΠΕ 2Ν 2ΕΝΚΕ[ΑCΠΕ
 Α]Υ[Ω Ν]ΕΥΠΡΟΦΗΤΕΥΕ 7 ΝΤΟ[ΟΥ
 10 ΔΕ] ΤΗΡΟ[Υ] ΝΕΥΜΕ2 ΜΝΤCΝΟ
 ΟΥC ΝΡ]ΩΜΕ ΠΕ 8 ΛΥΩ ΝΤΕ[ΡΕ]Ψ[ΩΚ
 Ε2Ο]ΥΝ ΕΤC[Υ]ΝΑΓΩ[ΓΗ ΝΕ4ΠΑΡ
 ΡΗC]!ΑΖΕ ΜΜΟ4 [ΠΕ ΝΩΟΜΝΤ Ν
 ΕΒΟΤ Ε]ΨΩΛΧΕ [ΛΥΩ Ε4ΠΙΘΕ
 15 ΜΜΟΟΥ Ε]ΤΒΕ [ΤΜΝΤΕΡΟ ΜΠΝΟΥΤΕ

2 ΕΠΑΛΟC] 16 4; ΜΠΑΛΟC 452 451 460 ΧΕΚΑΛC] 6; ΧΕΚΑC sa rell 8 ΕΠΕΤΝ.]
 ΠΕΤΝ. 451 4 ΙC] 16 4 6 451; ΙC ΠΕΧC 452 460 ΝΤΕΡΟΥCΩΤΜ] ΝΤΕΡΟΥCΩΤΜ ΔΕ
 sa rell 10 ΔΕ] om 4 10f. ΜΝΤCΝΟΟΥC] ΜΝΤ[CΝΟ]ΟΥC 34 12 ΝΕ4-] 4 452?
 451 460; Λ4- 16 34 12f. ΠΑΡΡΗCΙΑΖΕ] ΠΑΡΖΗCΙΑΖΕ 4 34 18 ΠΕ] 452? 460; om
 16 4 451 ΝΩΟΜΝΤ] ΝΩΟΜΝΤΕ 460

↑

x + 1 11 . . . π]ΝΟΥ[ΤΕ ΕΙΡΕ ΜΜΟΟΥ ΕΒΟΛ
 2ΙΤ]Ν̄ Ν̄[ΓΙΧ ΜΠ]ΑΥΑ[ΟC 12 2ΩCΤΕ Μ
 CΕΧΙ] Ν̄2ΕΝC[Ο]ΥΔΑΡ[ΙΟΝ ΜΝ
 2ΕΝCΙΜΙΚ]Ι[Ν]ΘΙΝΟΝ ΕΑ[ΥΤΟ6ΟΥ
 5 ΕΠΕC]CΩΜΑ Ν̄CΕΚΑΑ[Υ ΕΧΝ
 ΝΕΤΩ]ΩΝΕ ΝΤΕ ΝΕΥΩΦ[ΝΕ
 ΛΟ ΑΥ]Ω ΝΕΠΝᾹ ΜΠΟΝΗ[ΡΟ
 Ν ΝΕΥΝΗΟΥ ΕΒΟΛ Ν̄[2Η]ΤΟΥ [13 ΑΥ

 Ῑ̄ (sio) ΤΟΟΤΟΥ ΔΕ Ν̄6[Ι] 2ΟΕΙ[ΝΕ Ν
 10 Ῑ̄[ΟΥΔΑΙ] ΕΤΜΟΟΩΕ ΕΤ[Ο ΝΕΧ
 ΟΡΚΙCΤ]ΗC ΕΤΑΥΟΥΕ Π[ΡΑΝ
 ΜΠΧΟΕΙC Ῑ̄C] Ε2ΡΑῖ ΕΧΝ [ΝΕΤΕ
 ΡΕ ΝΕΠΝᾹ Μ]ΠΟΝΗΡΟ[Ν 2ΙΩΟΥ
 (Spuren)

1 (ερε) πνουτε ερε] ενεγερε 4 6 νευω.] 4 452 460; νετω. 16 9 η τοοτοϋ
(zweites ο über der Zeile nachgetragen)] für 21 τοοτοϋ 9f. νιοϋλλαι] 16 4;
ννιοϋλλαι 452 460. Vor dem ι am Anfang von Zeile 10 ist noch ein Strich | sichtbar
11 εταγοϋς] für εταϋς 16 4 460; εταϋο 452 12 ις] om 452 18 μπονηρον]
16 452 460; νακλαθαρτον 4

Blatt 41 a (Act 19, 29. 32f.)



Zeilenlänge \pm 21/22 Buchstaben. Ende der Zeilen zum Teil erhalten. Zwei kleine Randstücke.

Fragm. 1 $x + 1$... ²⁹ ΑΥΩ ΑΤΠΟΛΙC Τ]ΗΡ[C] ΜΟΥ2
[ΝΩΤΟΡΤΡ ΑΥ† ΠΕΥΟΥ]ΘΕΙ 2ῖ ΟΥ
[CΟΠ ...

Fragm. 2 $x + 14?$ ³² ... ΧΕ ΝΤ]ΑΥCΩ[ΟΥ2 Ε
ΤΒΕ ΟΥ ³³ ΕΒΟΛ ΔΕ 2Μ] ΠΜΗΗΩ[Ε ΑΥ
ΝΕΧ ΟΥΑ ΧΕ ΛΛΕΞΑ]ΝΔΡΟC ΕΖΟΥΝ

1 f. ΜΟΥ2 Ν-] 16 460; om 4 2 ΑΥ†] 4 460; ΕΑΥ† 16 ΠΕΥΟΥ(Ε)Ι] 16 460;
ΠΕΥΟΕΙ 4 14 CΩΟΥ2] CΟΟΥ2 460 15 ΑΥ-] 16 442? 443 460; ΕΥ- 4 16 ΟΥΑ
ΧΕ Λ. ΕΖΟΥΝ] 16 443; ΟΥ ΧΕ Λ. ΕΖΟΥΝ 442? 460; Λ. ΕΖΟΥΝ 4; ΟΥΑ] ΕΖΟΥΝ ΧΕ[6

Blatt 41 b (Act 19, 35f. 40)



Zeilenlänge \pm 21/22 Buchstaben. Anfang der Zeilen zum Teil erhalten.

Fragm. 1 $x + 1$ ΤΠΟ[ΛΙC ΝΕΦΕCOC ΕCΩΜΩΕ Ν]
ΤΝΟC ΝΔΡ[ΤΕΜΙC ΜΝ ΠΖΕΥC ³⁶ ΕΡΕ
Ν]Αῖ CΕ [ΟΥΟΝ2 ΕΒΟΛ ...

...] [⁴⁰ ΤΝΚΙΝΔΥΝΕΥΕ ΓΑΡ ΕΤ
Fragm. 2 $x + 16?$ ΡΕΥ]† ΩΤΟ[ΥΗΤ ΕΡΟΝ ΕΤΒΕ ΠΕΙ
ΩΤΟΡΤΡ ΜΗ[ΟΟΥ ΕΜΝ 2ΩΒ ΝΤΜΗ]
ΤΕ ΕΥΝ̄ C[ΟΜ ΜΜΟΝ ...

1 ΝΕΦ.] 16; ΕΦ. 442? 460 2 ΠΖΕΥC] 16 4 442? 460; ΖΕΥC 6 3 ΟΥΟΝ2] [Ο]ΥΝΟ2
4 16 ΠΕΙ-] 16; ΠΛΙ- 4; ΠΕ- 460 17 ΜΠΟΟΥ] 16 460; ΜΠΟΥ 4

Blatt 42a (Act 20, 4)

→

Zeilenlänge ± 23 Buchstaben. Ein kleines Stück.

x + 1 ΟΥΗ2 ΔΕ ΝCΩ4] ΝϜ[Ι CΩCΠΑΤΡΟC
 ΠΩΗΡΕ ΜΠΥΡ]ΡΟC [ΠΕΒΟΛ 2Ν ΒΕΡΟΙ
 Λ ΕΒΟΛ ΔΕ 2Ν] ΘΕC[CΑΛΟΝΙΚΗ ΑΡΙ
 CΤΑΡΧΟC ΜΝ] ϜΕϞ[ΟΥΝΔΟC ...

2 ΠΕΒΟΛ] 16 4; ΠΕΒΒΟΛ 460 8 ΔΕ] om 460

Blatt 42b (Act 20, 10–11)

↑

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben.

x + 1 ΠΛ2Τ4 Ε2ΡΑΙ ΕΧ]Φ[4 ΛΥΩ ΝΤΕΡΕ4
 2ΩΛϞ ΕΡΟ4 ΠΕ]ΧΛ[4 ΝΛΥ ΧΕ ΜΠΡΩ
 ΤΟΡΤΡ ΤΕ4ΨΥ]ΧΗ [ΓΑΡ ΩΟ
 ΟΠ Ν2ΗΤ4 11 ΝΤΕ]ΡΕ4[ΒΩΚ ΔΕ Ε2ΡΑΙ

4 ΔΕ] 16 4; om 460

Blatt 43a (Act 20, 16–22)

↑

Zeilenlänge ± 23 Buchstaben. Vier kleinere Stücke.

x + 1 ⲉⲙⲉⲛⲟⲩ ⲉⲣ ⲡⲉⲛⲟⲩⲩ ⲛⲧⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲥ
 ⲧⲏ ⲛ̅ⲛ̅ ⲉⲓⲗⲏⲙ̅ 17 ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲉ ⲛⲏ ⲙⲓⲗⲏⲧⲟⲥ
 ⲁⲓⲭⲟⲩⲩ ⲉⲉⲑⲉⲥⲟⲥ ⲁⲓⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲛⲉ
 ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲛⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ 18 ⲛⲧⲉⲣⲟⲩ
 5 ⲉⲓ ⲁⲓ ⲙⲁⲣⲟⲩ ⲡⲉⲭⲁⲩ ⲛⲁⲩ ⲭⲉ ⲛⲧⲱⲧⲛ
 ⲧⲉⲧⲛⲥⲟⲩⲩⲛ ⲛⲉⲥⲛⲏⲟⲩ ⲭⲉ ⲭⲓⲛ ⲡⲱ
 ⲟⲣⲉⲧⲛ ⲛⲟⲩⲟⲩ ⲛⲧⲁⲓⲟⲩⲉⲛ ⲣⲁⲧ ⲛⲏ ⲧⲁ
 ⲥⲓⲁ ⲛⲟⲉ ⲛⲧⲁⲓⲣ ⲡⲉⲓⲟⲩⲟⲩⲉⲓⲱ ⲧⲏⲣ
 4 ⲛⲙⲙⲏⲧⲛ 19 ⲉⲓⲟ ⲛⲛⲙⲛⲁⲗⲗ] ⲙⲡⲓⲭⲟⲉⲓⲥ
 10 ⲛⲏ ⲉⲃⲃⲓⲟ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲛⲉⲛⲣⲙⲉⲓⲓⲟⲩⲩⲉ ⲁ
 ⲩⲱ ⲙⲡⲓⲣⲁⲥⲙⲟⲥ ⲛⲧⲁⲩⲩⲱⲱⲡⲉ
 ⲙⲙⲟⲓ ⲛⲏ ⲛⲉⲡⲓⲃⲟⲩⲩⲁⲏ ⲛ̅ⲛ̅ⲓⲟⲩⲩ
 ⲁⲗⲓ 20 ⲭⲉ ⲙⲡⲓⲛⲉⲧⲛ ⲗⲗⲁⲩⲩ] ⲛ̅ⲛ̅ⲉⲧⲣ ⲛⲟ
 ⲩⲣⲉ ⲛⲏⲧⲛ ⲉⲧⲙⲧⲓⲁⲙⲱⲧⲓⲛ̅ ⲉⲣⲟⲩⲩ ⲁⲩⲱ
 15 ⲉⲧⲙⲧⲓ ⲥⲃⲱ ⲛⲏⲧⲓⲛ ⲁⲏⲙⲟⲥⲓⲁ ⲁⲩⲱ
 ⲛⲏ ⲛⲏⲉⲓ 21 ⲉⲓⲣ] ⲙ̅ⲛ̅ⲧⲣⲉ ⲛ̅ⲛ̅ⲓⲟⲩⲩⲁⲗⲓ
 ⲙⲛ ⲛⲛⲉⲗⲗⲏⲛ ⲛ̅ⲧⲙⲉⲧⲓⲁⲛⲓⲟⲩⲩⲁ ⲉⲛ
 ⲟⲩⲛ ⲉⲡⲛⲟⲩⲩⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲡⲓⲥⲓⲧⲓⲥ ⲉⲛⲟ
 ⲩⲛ ⲉⲡⲉⲛⲭⲟⲉⲓⲥ ⲓⲥ 22 ⲧⲉⲛⲟⲩⲩ ⲉⲓⲥ ⲉⲓⲥ ⲛⲏ
 20 ⲧⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲙⲏⲣ ⲛⲉⲓⲛ̅ⲛ̅ⲁ ⲉⲓⲛⲁ
 ⲃⲱⲕ ⲉⲛⲣⲁⲓ ⲉⲓⲗⲏⲙ̅] ⲛ̅ⲧⲓⲥⲟⲩⲩⲛ

5 ⲙⲁⲣⲟⲩ] 16 4; om 460 6 ⲧⲉⲧⲛⲥ. ⲛⲉⲥ.] 16 4; ⲛⲉⲥ. ⲧⲉⲧⲛⲥ. 460 6f. ⲡⲱⲣⲛ
 16; ⲙⲡⲱⲣⲛ 460; ⲡⲱⲱⲣⲛ] 4 8 ⲡⲉⲓⲟⲩⲩ.] 16; ⲡⲉⲓⲟⲩ. 460; ⲡⲉⲩ. 4 10 ⲉⲃⲃⲓⲟ
 16 460; ⲛⲛⲟⲉ ⲛⲉⲃⲃⲓⲟ 4 ⲙⲛ] 16 460; ⲁⲩⲱ ⲛⲏ 4 11 ⲱⲱⲡⲉ] für ⲱⲱⲡⲉ
 12 ⲛⲉⲡⲓⲃ.] 6; ⲛⲉⲡⲓⲃⲓⲃ. 460; ⲛⲉⲡⲓⲃⲓⲃ. 4; ⲉⲡⲓⲃ. 16 12f. ⲛⲛⲓⲟⲩⲩⲁ.] 16 460; ⲛⲓⲟⲩⲩⲁ. 4
 15 ⲉⲧⲙⲧⲓ] 16; ⲉⲧⲓ 4; ⲉⲓⲧ 460 16 ⲛⲛⲓⲟⲩⲩⲁ.] 16 6 460; ⲛⲓⲟⲩⲩⲁ. 4 18f. ⲉⲛⲟⲩⲩ
 16 4; om 460 19f. ⲉⲓⲥ ⲛⲏⲧⲉ] 16 460; om 4

Blatt 43 b (Act 20, 24–28)

→

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben.

x + 1 ΤΔΙΑΚΟΝΙΑ ΝΤΑΙΧΙΤC Ε]ΒΟΛ
 ΖΙΤΜ ΠΧΟΕΙC ΙC ΕΤΡΑΡ Μ]ΝΤΡΕ
 ΝΝΙΟΥΔΑΙ ΜΝ ΝΟΥΕΕΙΕΝΙ]Ν Μ
 ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΝΤΕΧΑΡΙC] ΜΠΝ
 5 ΟΥΤΕ ²⁵ ΤΕΝΟΥ ΘΕ ΕΙC ΖΗΗΤΕ ΑΝΟ]C †
 CΟΟΥΝ ΧΕ ΝΤΕΤΝΑΝΔΥ ΘΕ] ΑΝ
 ΕΠΑ]ΞΟ Χ[ΙΝ ΤΕΝΟΥ ΝΤΩΤΝ ΤΗΡΤΝ
 ΝΕΝ]ΤΑΙ[ΕΙ ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤΟΥ ΕΙ
 ΚΗΡ]ΥCCE [ΝΤΜΝΤΕΡΟ ΝΙC ²⁶ ΕΤΒΕ
 10 ΠΑ]Ι †Ρ Μ[ΝΤΡΕ ΝΗΤΝ ΜΠΟΟΥ Ν2
 ΟΟΥ] ΧΕ †[ΟΥ]ΑΔΒ [ΕΒΟΛ ΖΜ ΠΕCΝΟ4
 ΝΟΥΟΝ] ΜΙΜ ²⁷ Μ[ΠΙΖΟΠΤ ΓΑΡ ΕΤ
 ΜΤΑΜ]ΩΤΝ ΕΠ[ΩΟΧΝΕ ΤΗΡ4 Μ
 ΠΝ]ΟΥ[Τ]Ε ²⁸ ΠΡΟCΕΧ[Ε ΘΕ ΕΡΩΤΝ ΜΝ Π
 15 Ο2Ε] ΤΗΡ4 ΠΑΙ Ε[ΝΤΑ ΠΕΠΝΑ ΕΤΟΥ
 ΑΔΒ] ΚΑ Τ[ΗΥΤΝ ΝΕΠΙCΚΟΠΟC Ε2ΡΑΙ
 ΕΧΩ]4 ΕΜ[ΟΟΝΕ ΝΤΕΚΚΛΗCΙΑ ΜΠ
 ΧΟΕΙ]C ΤΕ[ΝΤΑ4ΧΠΟC ΝΑ4 ΕΒΟΛ
 ΖΙΤΜ] ΠΕ[4CΝΟ4 ΜΜΙΝ ΜΜΟ4 . . .

2 ΙC] 16 4 6? 769; om 460; add πεχC 471 2–5 ΕΤΡΑ – ΠΝΟΥΤΕ] om 471
 8 ΝΝΙΟΥΔΑ.] ΝΙΟΥΔΑ. 4 5 ΑΝΟC] für ΑΝΟΚ 6 ΝΤΕΤΝΑ–] ΝΤΩΤΝΝΑ– 4 6Ε] 16
 4 6 769; om 460 471? ΑΝ] om ? 6 (. . .]CΕ ΕΠΛ2[Ο . . .) 7 ΕΠΛ2Ο] ΕΡΟΙ ΖΝ ΤCΑΡ2
 471 14 ΠΡΟCΕΧΕ] x über der Zeile nachgetragen 6Ε] om 4 14f. ΠΟ2Ε]
 ΠΟΟ2Ε 769 15f. ΠΕΠΝΑ ΕΤΟΥΑΔΒ] ΠΝΟΥΤΕ 460 18 ΕΒΟΛ] 16 4 769; om 460 471?

Blatt 44a (Act 20, 35–36)

→

Zeilenlänge \pm 22 Buchstaben. Ein kleines Stück.

x + 1 ΠΧΘΕΙC IC] ΧΕ Ν[ΤΟC ΠΕΝΤΑCΧΟ
 ΟC ΧΕ ΟΥΜΝΤ]ΜΑΚΑ[ΡΙΟC ΠΕ † ΕΞ
 ΟΥΕ ΧΙ ³⁶ ΝΤΕΡ]ΕCΧΕ Ν[ΔΙ ΔΕ...

1 IC] IC ΠΕΧC 769
 8 ΔΕ] om 436?

2f. ΕΞΟΥΕ ΧΙ] 16 4; ΕΞΟΥΕ ΕΧΙ 436? 460; ΕΞΟΥΟ ΕΧΙ 769

Blatt 44b (Act 21, 1–2?)

↑

Zeilenlänge \pm 22 Buchstaben. Ergänzung nicht sicher.

x + 1 ¹...] ΕΒΟ[Λ ΔΕ ΖΜ ΠΜΔ ΕΤ
 ΜΜΔΥ ΕΠΑΤ]ΑΡΝΑ Μ[ΝΝCΩC Ε
 ΜΥΡΡΑ ²ΔΥΩ] ΝΤΗΡ[ΝΖΕ ΕΥΧΟΙ ...

2 ΠΑΤΑΡΝΑ] für ΠΑΤΑΡΑ

3 ΝΤΗΡΝ-] für ΝΤΕΡΝ-

→

x + 1 ΑΝΡ 2ΩΤ] ΕΒΟΛ 2Ν [ΤΥΡΟΣ ΑΝΚΑΤ
ΑΝΤΑ Ε2Ρ]ΑΙ ΕΠΤΟ[ΛΕΜΑΕΙC
ΑΥΩ ΝΤΕΡ]ΝΑΣΠΑΖΕ [ΝΝΕC
ΝΗΟΥ ΑΝ6Ω] 2Α2ΤΗΟΥ Ν[ΟΥ2Ο
5 ΟΥ 8 ΜΠΕΦΡΑ]CΤΕ ΔΕ ΝΤΕ[ΡΝΕΙ ΕΒ
ΟΛ ΑΝΕΙ] ΕΚΑΙCΑΡΙΑ [ΑΥΩ ΑΝΒΩ
Κ Ε2ΟΥΝ] ΕΠΝΕΙ Μ[ΦΙΛΙΠΠΟC ΠΡ
Ε4ΤΑΩΕ Ο]ΕΙΩ [ΕΟΥΑ 2Μ ΠCΑΩ4
ΠΕ] [ΑΝ6Ω 2Α2ΤΗ4 9 ΠΑΙ ΔΕ ΝΕΥ
10 ΝΤ4 ЧТО ΝΩΕ]ΕΡΕ [ΜΠΑΡΘΕΝΟC
ΕΩΔΥΠΡΟΦΗ]ΤΕΥΕ [10 ΑΥΩ ΝΤΕ
ΡΝ6Ω ΜΜΑΥ] Ν2Α2 [Ν20ΟΥ ΑΥ]
ΠΡΟΦΗ[ΤΗC ΕΙ] ΕΒΟΛ [2Ν †ΟΥΔΑΙΑ
Ε]ΠΕΦΡΑΝ [ΠΕ ΑΓΑΒΟC 11 ΑΥΩ ΝΤΕΡΕ4ΕΙ
15 ΩΔ]ΡΟΝ Α4[4Ι ΜΠΜΟΧ2 ΜΠΑΥΛΟC
(Spuren)

4 ΖΑΓΤΗΟΥ] ΖΑΓΤΗΥ 453? 460 485; ΖΑΤΗΥ 16 4 6 ΛΝΕΙ] ΛΝΜΟΟΦΕ ΛΝΒΩΚ 460
 ΕΚ.] 16 4 485; ΕΤΚ. 460 7f. ΠΡΕΥΤΛΩΦ ΟΒΙΩ] ΠΡΕΥΤΛΩ ΟΒΙΩ 4 9 ΖΑΓΤΗΥ]
 ΖΑΤΗΥ 4 10 ΥΤΟ] ΥΤΟΕ 485

Blatt 45b (Act 21, 13–17)

↑

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben.

x + 1 13 ... ΕΥΧΩ ΜΜ]ΟΥ ΧΕ ΟΥ [ΠΕΤΕΤΝΕΙ
 ΡΕ ΜΜΟΥ Ε]ΤΕΤΝΡΙΜ[Ε ΛΥΩ ΕΤΕΤΝΟΥ
 ΩΩΥ ΜΠ]ΑΖΗΤ ΛΝΟ[Κ ΓΑΡ †CΒΤΩΤ
 ΟΥ ΜΟΝΟΝ ΕΤ]ΡΕΥΜΟΡΤ Λ[ΛΛΑ ΕΤΡΑ
 5 ΜΟΥ ΖΝ ΘΙΛΗΜ] ΖΑ ΠΡΑΝ Μ[ΠΧΟΕΙC ΙC
 14 ΝΤΕΡΕΥΤΜΠ]ΙΘΕ ΔΕ ΛΝΚ[Λ ΡΩΝ ΕΝ
 ΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΜΑ]ΡΕ ΠΟΥ[ΩΩ ΜΠΧΟ
 ΕΙC ΩΩΠΕ 15 ΜΝ]ΝC[Λ ΝΕΙΖΟΟΥ
 ΔΕ] [ΛΝCΒΤΩΤΝ ΛΝΜΟΟΩΕ ΕΖΡΑΙ
 10 ΘΕΙΛΗΜ] 16 ΛΥΕΙ [ΔΕ ΝΜΜΑΝ ΝCΙ
 ΖΟΙΝΕ ΝΜΜΑΘΗ]ΤΗC [ΕΤΖΝ ΚΑΙCΑ
 ΡΙΑ ΛΥΧΙΤΝ ΩΑ] ΟΥΜΑ[ΘΗΤΗC ΝΑΡ
 ΧΑΙΟC ΝΚΥΠΡΙΟ]C ΧΕ [ΜΝΑC]ΩΝ ΕΤΡΕ
 ΝCΟΙΛΕ ΕΡΟΥ 17 ΝΤΕΡ]ΝΠΩΖ [ΔΕ Ε
 15 ΖΡΑΙ ΘΕΙΛΗΜ ΛΝΕCΝ]ΗΟΥ Ω[ΟΠΝ

1 ου] 16 453; add ne 443? 460 5 πχοεic] πενχοεic 460 6 ντερεγ-] 16 4;
 ντρεγ- 443? 460 (nach Horner auch 4) 7 rechts oberhalb von γ ρ? 10 λγει
 ΔΕ ΝΜΜΑΝ] om 4 11 zoine nmmaθ.] μαθ. 4 (nach Horner nμαθ.) 11f. κ.] 16
 4 443; τκ. 460 18 χε] om 4

Blatt 46a (Act 21, 21–25)

↑

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Ende der Zeilen erhalten. Ein großes Randstück; sechs kleine lose Stücke.

x + 1 K† CBW NNIOYΔΛI] THPO[Y ETZM
 ΠΚΟCΜΟC ΕΤΡΕΥC]Α2ΩΟΥ ΕΒΟΛ
 ΜΜΩΥCΗC ΕΚΧΩ] ḲΜΟC [ΝΔΥ ΕΤΜ
 CBBE NEYΩHPΕ AYΩ ETMMO]ΦΩ
 5 [Ε 2N NE4CΩNT 22 O]Υ Ϛ[Ε ΠΕΤ]ΝΛΩΩ
 [ΠΕ ΠΑΝΤΩC CΕ]ΝΛC[ΩΤΜ] ΧΕ ΑΚ
 [ΕΙ 23 ΑΡΙ ΠΛΙ CΕ Ε]ΤΕΝΧ[Ω Μ]ΜΟ4 Ḳ
 [ΑΚ ΟΥΝ 4]ΤΟ[ΟΥ ΝΡΩΜΕ ΦΟ]ΟΠ ΝΑΝ
 [ΕΥΝΤ]ΔΥ [ΜΜΔΥ ΝΟΥΕΡ]ΗΤ 2ΑΡΟ
 10 [ΟΥ] Μ[Α]ΟΥΔ[ΔΥ 24 ΝΑΙ ΧΙΤΟΥ] ḲΓΤΒΒΟΚ
 [ΝΜ]Μ[ΔΥ] ΔΥΩ [ΝΓΧΟ ΕΒΟΛ] ΕΡΟΟΥ
 [2ΙΝ]Δ ΝΤΟΥ[2ΕΚΕ ΧΩΟΥ ΔΥΩ C]ΕΝΔ
 [ΕΙΜΕ ΤΗΡΟΥ ΧΕ 2ΕΝCΟΛ ΝΕ] ḲΤΔΥ
 [COT]ΜΟ[Υ ΕΤΒΗΗΤΚ ΑΛΛΑ ΧΕ ΝΤΟΚ
 15 2Ω]ΦΚ [ΚΔ2Ε ΕΠΝΟΜΟC] ΕΚ2[Α]ΡΕ2
 [ΕΡΟ]4 25 ΕΤΒ[Ε Ν2ΕΘΝΟC Δ]Ε ΕΝΤΔΥ
 [ΠΙCΤΕ]ΥΕ [ΕΜΝΤΟΥ ΑΔΔΥ Ḳ]ΩΔΧΕ
 (Spuren)

5 NE4-] NEY- 4 8 ΦΟΟΠ] 4 460; ΕΥΦΟΟΠ 16 6 ΝΑΝ] ΜΠΕΙΜΔ ΝΑΝ 460
 9 ΕΥΝΤΔΥ] ΝΕΟΥΝΤΔΥ 4 10 ΜΔΟΥΔΔΥ] für ΜΔΥΔΔΥ 11 ΕΒΟΛ ΕΡΟΟΥ] 460;
 ΕΡΟΟΥ ΕΒΟΛ 16; ΕΒΟΛ ΕΚΕΩ 4 12 2ΙΝΔ ΝΤΟΥ2.] ΕΤΡΕΥ2. sa tell 13 ΝΕ ΝΤΔΥ-]
 16 460; ΝΕ ΝΕΝΤΔΥ- 4 6 14 ΕΤΒΗΗΤΚ] 4 460; ΕΤΒΗΤΚ 16 15 2ΩΩΚ] 16 460;
 2ΩΩΚ ΟΝ 4 ΕΚ2.] 16 4; ΔΥΩ ΕΚ2. 460 16 ΔΕ] 16 460; ΧΕ 4 17 ΕΜΝΤΟΥ]
 16 4; ΜΝΤΟΥ 460

Blatt 46b (Act 21, 27–30)

→

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Anfang der Zeilen erhalten.

x + 1 ΤΑ[С]ΙΔ ΝΤΕ[ΡΟΥΝΔΥ ΕΡΟЧ 2М ΠΕΡ
 ΠΕ ΕΛΥCΕΥ? [ΠΜΗΗΩΕ ΤΗΡЧ ΔΥ
 Ε]Ι[ΝΕ ΝΝΕΥCΙΧ Ε2ΡΔΙ ΕΧΩЧ]
 ²⁸ ΔΥΔΩ[ΚΑΚ ΕΒΟΛ ΧΕ ΝΡΩΜΕ ΝΤΕ]
 5 ΠΙΗΛ [ΒΟΗΘΕΙ] Π[ΔΙ ΠΕ ΠΡΩΜΕ ΕΤ]
 † ΟΥΒ[Ε Π]ΝΟΜΟC [ΜΝ ΠΛΛΟC ΜΝ ΠΕΙ]
 ΡΠΕ Ε[Ч† CΒΩ ΝΟΥΟΝ] ΝΙ[М 2М ΜΔ]
 ΝΙМ ΔΥ[Ω ΟΝ ΔЧН 2Ε]ΝΟΥ[ΕΕΙΕΝΙΝ]
 Ε2ΟΥΝ [ΕΠΕΡΠΕ ΔЧХ]Ω?М [ΜΠΕΙΜΔ]
 10 ΕΤΟΥΔ[ΔΒ ²⁹ ΝΕΔΥΝΔΥ] ΓΑΡ [ΠΕ] ΕΤΡ[ΟΦΙ]
 ΜΟC Π[ΡΜΝΕΦЕСОC 2]Ν ΤΠΟΛΙC [ΝМ]
 ΜΔЧ [ΕΥΜΕΕΥΕ ΧΕ ΝΤΔ ΠΔ]ΥΛΟ[С ΧΙ]
 ΤЧ [Ε2ΟΥΝ ΕΠΕΡΠΕ ³⁰ ΔΤ]ΠΟ[ΛΙC]
 Τ[Η]ΡC [ΝΟΕΙΝ ΔΥΩ ΑΠΛΛΟ]C CΦ[ΟΥ2]
 15 ΔΥΔМ[Δ2ТЕ ΔΕ ΜΠΔΥΛΟC Δ]ΥCΩ[К М]
 ΜΟЧ НΠ[ΒΟΛ ΜΠΕΡΠΕ] ΔΥΩ [ΝΤΕΥ]
 ΝΟΥ ΔΥ[ΩΤΔМ ΝΝΡΟ ...

2 ΕΛΥC.] ΔΥC. sa rell CΕΥ2] 16 460; CΕΥΔ2 4 4 ΔΥ-] 4 460; ΕΥ- 16 ΧΕ]
 16 460; ΕΥΧΩ ΜΜΟC ΧΕ 4 5f. ΕΤ†] 16 460; Ε† 4 6 ΠΝΟΜΟC ΜΝ ΠΛΛΟC] ΠΛΛΟC
 ΜΝ (bzw. ΝМ) ΠΝΟΜΟC sa rell ΜΝ ΠΕΙ-] 16 4; ΜΠΕΙ- 460 7f. 2М ΜΔ ΝΙМ] 16 6?
 460; om 4 9 ΕΠΕΡΠΕ] 16; ΕΠΕΙΡΠΕ 460 11 ΠΡΜΝΕΦ.] 16; ΠΡΜΕΦ. 460 13 ΔΤΠ.]
 4 460; ΕΔΤΠ. 16 14 ΑΠΛ. C.] ΑΠΛ. [C.] 4; ΠΔ. ΔΥC. 16 460 15 ΔΕ] 16 460; om 4
 16 ΝΠΒΟΛ] ΠΒΟΛ sa rell 16f. ΝΤΕΥΝΟΥ ΔΥΩΤΔМ ΝΝΡΟ] 16 460; om 4

Blatt 47a (Act 21, 37–38)

↑

Zeilenlänge ± 20/21 Buchstaben. Ein kleines Stück.

x + 1 37 ... NTΩ]ϣ ΔΕ [ΠΕΧΛϣ ΧΕ ΕΝΕ Κ
 COOYN MM]N̄TOY[ΕΙΕΝΙΝ 38 ΕΙΕ
 ΝΤΟΚ ΛΝ] ΠΕ ΠΕ Π̄Μ[ΝΚΗΜΕ ΠΕΝ
 ΤΛϣΒΩϚ̄C] ΖΛΘ[Η ΝΝΕΙΖΟΟΥ ...

1 ΠΕΧΛϣ] add ΝΛϣ 460 3 ΛΝ ΠΕ ΠΕ] ΛΝ 66 ΠΕ SA rell. Die Lesung ϣε ist aus-
 geschlossen 4 ΒΩϚC] 16; ΒΩ66 6; ΒΟ66 460; ϣΩϚC 461; ϣΟ66 443? ΝΝΕΙ-]
 ΝΝΙ- 461

Blatt 47b (Act 22, 3–4)

→

Zeilenlänge ± 21 Buchstaben.

x + 1 3 ... ΝΤΩΤΝ ΤΗ]Π̄ΤΝ 4 Α[ΙΔΙΩΚΕ ΝCΛ
 ΤΕΙΖΙΗ] ΩΛΖΡΑΪ Ε[ΠΜΟΥ ΕΙΜΟΥ
 Ρ ΝΝΡΩ]ΜΕ ΛΥΩ Ν[ΕΖΙΟΜΕ ...
 (Spuren)

3 ΛΥΩ] 16 443 460; ΝΝ 4 6

Blatt 48a (Act 22, 20–21)

↑

Zeilenlänge ± 23 Buchstaben. Ein kleines Stück.

x + 1 20 ... NEIA2]ε ρλ[Τ ΕΙCΥΝ
 ΕΥΔΟΚΕΙ ΛΥΩ] ΕΙ2ΑΡ[Ε2 ΕΝ2ΟΙΤΕ
 ΝΝΕΤΝΑ2Ω]ΤΒ ΜΜΩ[Υ 21 ΠΕΧΛ4 ΝΛΙ
 ΧΕ ΒΩΚ ΧΕ] ΕΪΝΑ[ΧΟΟΥΚ ...
 (Spuren)

1 ρλτ] 16 460; ρλτ π6 4 443 2 λυω] π6 λυω 4 ΕΙ2.] ΝΕΙ2. 4 ΕΝ2ΟΙΤΕ] add
 π6 4 4 ΧΕ2] om 460 ΧΟΟΥΚ] ΧΟΟΥ 460

Blatt 48b (Act 22, 27–28)

→

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben.

x + 1 27 λ4† ΠΕ9ΟΥΟ]! ΔΕ [Ν6Ι ΠΧΙΛΙΑΡ
 ΧΟC Λ4ΧΝΟΥ]4 Ε4ΧΩ [ΜΜΟC ΧΕ
 ΝΤΟΚ ΝΤΚ ΟΥ2]ΡΩΜΛΙ[ΟC ΝΤΟ4 ΔΕ
 ΠΕΧΛ4 ΧΕ Ε2Ε] 28 ΑΠΧΙΛΙ[ΑΡΧΟC ΔΕ
 5 ΟΥΩΩΒ ΧΕ ΛΝΟΚ] ΛΙ† [ΟΥΝΟ6 ...

1 ΔΕ] om 452 8 ΝΤΟΚ ΝΤΚ] 16 452; ΝΤΟΚ ΝΤΟΚ 443?; ΕΝΕΥ (nach Horner ΕΝΕ)
 ΝΤΚ 4 ΟΥ2ρ.] add ΝΤΟΚ 4 4 Ε2Ε] 16 4; Λ2Ε 452; Ε 443 5 ΧΕ] 4 443; ΠΕΧΛ4
 ΧΕ 16

Blatt 49a (Act 23, 16–21)

→

Zeilenlänge ± 24 Buchstaben. Anfang der Zeilen zum Teil erhalten. Ein größeres Randstück; zwei kleine lose Stücke.

x + 1 16 ... ΕΤΠΑ]ΡΕΜ[ΒΟΛΗ ΛΗΤΑΜΕ ΠΑΥ
 ΛΟC 17 ΠΑΥ]ΛΟC Δ[Ε ΛΗΜΟΥΤΕ] ΕΟΥ[Λ ΝΝ
 ΖΕΚΑΤΟ]ΝΤΑΡΧ[ΟC ΠΕΧΛΑ] ΧΕ ΧΙ Μ[ΠΕΙ
 ΦΗΡ]Ε ΚΟΥΕΙ ΜΠ[ΧΙΛΙΑΡΧΟ]C ΟΥΝ[ΤΗ
 5 Ο]ΥΦΑΛΧΕ ΓΑ[Ρ ΕΧΟΟC ΕΡΟC 18 ΛΑΛΑΜΑ]
 ΖΤΕ CΕ ΜΠ[ΦΗΡΕ ΚΟΥΕΙ ΛΗΧΙΤΗ CΕ]
 ΟΥΝ ΜΠΧΙ[ΛΙΑΡΧΟC ΕΛΧΩ ΜΜΟC ΧΕ]
 ΠΑΥΛΟC [ΠΕΤΜΗΡ ΠΕΝΤΑΛΗΜΟΥΤΕ Ε]
 ΡΟΕΙ Λ[ΥCΕΠCΩΠΤ ΕΕΙΝΕ ΝΑΚ Ε2]
 10 ΟΥΝ ΜΠ[ΕΙ2ΡΦΙΡΕ ΕΥΝΤΗ ΟΥΦΑ]
 ΧΕ ΕΧΟΟC [ΕΡΟΚ 19 ΑΠΧΙΛΙΑΡΧΟC ΔΕ]
 ΑΛΑ2ΤΕ ΝΤΕ[ΥΕΙΧ ΛΥCΕ2ΤΗ ΕΥCΑ]
 ΛΗΧΝΟΥC Χ[Ε ΟΥ ΠΕΤΕ ΟΥΝ]
 ΤΑΚ⁹ ΕΧΟΟC [ΕΡΟΙ 20 ΠΕΧΛΑ ΧΕ ΝΙΟΥ]
 15 ΔΑΙ ΝΕΝΤΑΥΤ[ΑCCE ΕCΕΠ]
 CΩΠΚ ΝΓΝ [ΠΑΥΛΟC ΝΡΑCΤΕ ΕΤΜΗ
 ΤΕ] [ΜΠCΥΝ2ΕΔΡΙΟΝ 2ΩC ΕΥΝΑΦΙ
 ΝΕ [2Ν ΟΥΦΡΧ ΕΤΒΗΝΤΗ 21 ΝΤΟΚ CΕ
 ΜΠΡC[ΩΤΗ ΝΑΥ CΕCΟΡC ΓΑΡ ΕΡΟC
 20 ΝCΙ 2ΟΥΟ [Ε2ΜΕ ΝΡΩΜΕ ΕΒΟΛ Ν2ΗΤ
 ΟΥ ΝΑ]Ι Ε[ΝΤΑΥΦΡΚ ΝΝΕΥΕΡΗΥ ...

3 ΧΕ] Ε über der Zeile nachgetragen ΧΙ] om 4 ΜΠΕΙ-] 460; ΠΕΙ- 16 4 453; ΠΕ-
 454; ΜΠΙ- 452 4 ΚΟΥΕΙ] ΦΗΜ sa rell ΜΠΧ.] ΦΑ ΠΧ. 16 4 453 454?; Ε2ΟΥΝ ΦΑ
 ΠΧ. 460 4f. ΟΥΝΤΗ ΟΥΦ.] 16 4 453?; ΟΥΝΤΑΥ ΟΥΦ. 454; ΟΥΝΤΗ ΦΑΧΕ 460
 6 CΕ] ΔΕ sa rell ΚΟΥΕΙ] ΦΗΜ sa rell 6f. Ε2ΟΥΝ ΜΠΧ.] 4 453 460; Ε2ΟΥΝ ΦΑ
 ΠΧ. 16; ΦΑ ΠΧ. 454 10 ΜΠΕΙ2ΡΦΙΡΕ] ΜΠΕ2ΡΦΙΡΕ 454 11 ΕΡΟΚ] 16 453? 460;
 ΝΑΚ 4 12 ΑΛΑ2ΤΕ] ΛΑΛΑΛΑ2ΤΕ 4 ΕΥCΑ] ΝCΑΥCΑ 4 18f. ΠΕΤΕ ΟΥΝΤΑΚC]
 ΠΕΤΕΤΝΤΑΚC 460 15 ΝΕΝΤΑΥ-] das zweite Ν über der Zeile nachgetragen
 16 ΝΓΝ] ΧΕΚΑC ΕΚΕΝ 16; ΧΕΚΑC ΕΚΕ[Ν] Μ- 4; ΧΕΚΑC ΕΚΕΕΝ 460; ΧΕΚ[ΑC ΕΚΕΕΙΝΕ]
 Μ- 453 18 CΕ] ΔΕ 460 20 2ΟΥΟ] Λ2ΟΥΟ 4

Blatt 49b (Act 23, 23–29)

↑

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Ende der Zeilen zum Teil erhalten.

x + 1 23 ... ΦΗΤ ΜΜΑΤ]ΟΙ ΕΤ[ΡΕΥΒΩΚ ΦΑ
 ΤΚΑ]ΙÇΑ[ΡΙΑ ΛΥΩ Φ]Η .ῤ. Ν[ΣΙΠΠΕΥC
 Λ]ΥΩ Φ[ΗΤ ΝΥΑΙΜΕ]ΡΕZ Χ[ΙΝ ΧΠΩO
 Μ]ΤΔΕ Ν[ΤΕΥΩΗ] 24 ΛΥΩ CΕΒ[ΤΕ 2Ε
 5 ΝΤΒΝΟΟΥΕ ΧΕΚ]ΑC ΕΥΑΤΔ[ΛΕ
 ΠΑΥΛΟC ΝCΕΧΙΤÇ] ΕΡΑΤÇ ᾠΦΗ
 ΛΙΞ ΦΗΓΕΜΩΝ 25 ΕΛÇC]ΔΑΪ ΝΟΥΕΠΙÇ
 ΤΟΛΗ ΜΠΕΙΤΥΠΟC 26 ΚΛ]ΑΥΔΙΟC ΛΥ
 CΙΑC ΕÇCΔΙ ΜΦΗΛΙΞ ΠΕ]ΚΡΑΤΙÇ
 10 ΤΟC ΝΖΗΓΕΜΩΝ ΧΑΙ]ΡΕ 27 ΠΕΕΙΡΩ
 [ΜΕ ΛΥΒΟΠÇ ΝCΙ ΝΙ]ΟΥΔΑΪ ΕΥΟΥ
 [ΩΦ Ε2ΟΤΒΕÇ] ΔΙΕΙ Ε2ΡΑΪ Ε
 [. ΧΩÇ ΜΝ] ΠΕCCTΡΑΤΕΥ
 [ΜΑ ΝΤΕΡΙΕΙΜΕ Χ]Ε ΟΥ2ΡΩΜΑΙΟC
 15 [ΠΕ ΛΙΤΟΥΧΟÇ 28 ΕΙΟΥ]ΦΩ ΔΕ ΕCΟΥΝ
 [ΤΛΟΙCΕ ΕΤΟΥΕΓΚΑΛΕΙ] ΝΑÇ ΕΤῚΗ
 ΗΤC] [ΛΙΧΙΤÇ Ε2ΡΑΙ ΕΠΕΥCΥΝ2ΕΔ
 ΡΙΟΝ 29 ΛΙCΝΤC ΕΥΕΓΚΑΛΕΙ] ΝΑÇ Ε[Τ
 ΒΕ 2ΕΝΖΗΤΗΜΑ ΝΤΕ] ΠΕΥΝΟΜ[ΟC
 20 ΕΜΝ ΛΑΔΥ ΔΕ Ν2Α]Π ΕΡΟÇ ΕÇ[Μ

2 ΦΗ] für Φε 3 χπ-] φπ- 4 3f. ΦΟΜΤΔΕ] für ΦΟΜΤε 4 Über dem λ von
 ΛΥΩ noch irgendein Zeichen CΕΒΤΕ] CΟΒΤε Ν- 16 460; ΕCΟΒΤε Ν- 4
 5 ΕΥΛ-] für ΕΥε- 6 -ΧΙΤÇ] 16 460; -ΧΟΟΥÇ 4 6f. ΜΦΗΛΙΞ ΦΗΓ.] 16; ΜΦΥΛΗ
 ΠΖΗΓ. 460; ΜΦΗΓ. ΦΗΛΙΞ 4 6? 8 Am Ende der Zeile möglicherweise ΛΙ zu
 lesen 10 ΧΑΙΡΕ] 16; ΧΑΙΡΕΙΝ 6; ΧΑΙΡΑΙ 4; ΧΑΙΡΕΤε 460; ΧΑΙΡΔε 454 11 ΛΥC.]
 4 454 460; ΕΛΥC. 16 ΕΥ-] 454 460; ΛΥ- 4; ΕΛΥ- 16 13 ΕΧΩÇ] om 454
 13f. ΠΕCCTΡ.] für ΠΕCΤΡ. 14 -ΕΙΜΕ] 4 454 460; -ΕΙΜε Δε 16 453 15 ΕΙ-] ΕΛΙ- 4
 Links über dem Φ scheint etwas zwischen den Zeilen gestanden zu haben; [Ο]Υ?
 Δε] 4 453; Cε 454 460; om 16 18 CΝΤC] 16 4 454; -Ç 460 20 Δε] 16 460;
 om 4

Blatt 50a (Act 23, 31–24, 2)

↑

Zeilenlänge ± 23 Buchstaben. Anfang der Zeilen zum Teil erhalten. Zwei größere Randstücke; zwei lose kleine Stücke.

x + 1 31 ... CA2]NE MMQ[4 NAY AYTALE PAY
 ΛΟC N]TEYΟΥΩ[H AYXIT4] EAN[TI
 ΠATP]IC 32 MΠE[4PACTE ΔE] AYTPE [N2
 5 IΠE]YC BOK N[MMAY AYK]OTOU [E
 T]ΠAPEMBO[AN 33 NTOOY OE NTEPOY]
 BOK EZOYN [ETKAICAPIA AY† TENIC]
 TOLH MΦH[ΓEMΩN AYΠAPICTA
 NA]4 MΠ[AYΛOC 34 NTEPE4OΩC ΔE NOI]
 ΦHΓEM[ΩN AYΩINE XE OYEBOL NE 2N]
 10 AY NEΠAP[XIA NTEPE4EIME ΔE]
 XE OYEBOL [NE 2N TKIKIKIA 35 PEAX4]
 XE E[1]ECOTM [EPOK ZOTAN EYΩANEI]
 ZWOY NI NEK[KATHGOPOC AYOE2]
 CA2NE ΔE ET[Pey2APE2 EP4 2M PE]
 15 ΠPAITΩPIO[N NZHPΩΔHC 24,1 MNN
 C]A †[OY ΔE NZOOY AYEI EZPAI NOI
 ANANIAS] [ΠAPXIEPEYC MN 2EN
 ΠPECBYTEPOC] [AYΩ OY2PHTΩP XE
 TEPTYλλOC] [AYCMME EΠAYΛOC
 20 MΦHΓEMΩN] 2 NT[EPOMOYTE ΔE EP
 O4 AY]APXEI N[KATHGOPi ...
 (Spuren)

2 NTEYΟΥΩH] für NTEYΩH XIT4] NT4 16 4 NMMAY] NMMAY 16 9f. OYEBOL
 NE — EΠAPXIA] OYEBOL — EΠAPXIA NE 454 11 OYEBOL] OYEBOL 453 12 EIE-
 EI- 460 18 ZWOY] 16 453; ZWOY ON 460; om 4 19 AYC.] 4 453 460; AYΩ
 AYC. 16

Blatt 50b (Act 24, 4–11)

→

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Ende der Zeilen zum Teil erhalten.

x + 1 4 ΧΕΚ]ΛΛΑC CΦ Ε[ΝΝΕΝ†
 2]ICΕ Ν[ΑΚ ΕΠΕ2ΟΥ]Ο †CΟΠ[C ΜΜΟΚ
 ΕΤΡΕΚ[CΩΤΜ ΕΡΟ]Ν 2Ν ΟΥ[Ω]ΩΤ
 ΕΒΟΛ 2Ν ΤΕΚΜΝΤ2]ΑΚ 5 ΑΝ2Ε [ΓΑΡ ΕΠ
 5 ΕΙΡΩΜΕ ΝΛΟΙΜΟC Ε]ΨΤΟΥΝΕ[C CΤΑ
 CΙC ΝΝΙΟΥΔΑΙ ΤΗ]ΡΟΥ ΕΤ2Ν ΤΟ[Ι
 ΚΟΥΜΕΝΗ ΕΠCΑ2] ΠΕ ΝΘΑΙΡΕCΙC
 [ΝΝΝΑΖΩΡΑΙΟC 6 ΕΛ4]ΠΕΙΡΑΖΕ
 [ΕΧΩ2Μ ΜΠΕΡΠΕ ΠΑΙ ΝΤΑΝΑ]ΜΑ2Τ6 Μ
 10 [ΜΟ4 8 ΟΥΝ 6ΟΜ ΔΕ ΟΝ Μ]Μ[Ο]Κ ΕΛΑΝΑ
 [ΚΡΙΝΕ ΜΜΟ4 ΕΤΒΕ Ν]ΑΪ ΤΗΡΟΥ ΕΤ̄Ν
 [ΚΑΤΗΓΟΡΙ ΜΜΟ4 Ν2]ΗΤΟΥ 9 Α[Υ]ΟΥΩ
 [ΩΒ ΔΕ 2ΩΟΥ Ν6Ι ΝΙ]ΟΥΔΑΪ ΧΦ ΝΑΪ C
 [ΜΟΝΤ ΝΤ6ΕΙ2Ε] 10 ΑΠ2ΗΓΕΜΩΝ
 15 [ΔΕ ΧΩΡΜ ΕΠΑΥΛΟC] ΦΩΛΧΕ Λ4ΟΥ
 [ΩΩΒ ΔΕ Ε4ΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΕΙ]CΟΟΥΝΕ
 ΜΜΟΚ] [ΕΙC 2Λ2 ΝΡΟΜΠΕ ΕΚΟ ΝΡ
 Ε4† 2ΛΠ] [ΕΠΕΙ2ΕΘΝΟC 2Ν ΟΥΜ
 ΤΟΝ] [CΕ Ν2ΗΤ †ΝΑΦΑΧΕ 2ΛΡΟΙ 11 ΕΥΝ
 20 6ΟΜ ΜΜΟΚ 6ΕΙΜ]Ε Χ[Ε ΜΠΙΡ 2ΟΥΟ
 6ΜΝΤCΝΟΟΥC] Ν2ΟΟΥ Χ[ΙΝΤΑΙΒ
 ΩΚ Ε2ΡΑΙ 6ΘΙΛΗΜ] 6ΟΥΦΩΤ̄ [...

1 CΦ] 460; ΔΕ sa rell 5 Ε4-] ΕΛ4- 4 5f. CΤΑCΙC] ΟΥCΤΑCΙC 4 6 ΝΝΙΟΥΔ.]
 ΝΙΟΥΔ. 4 8 ΜΝΝΑΖ.] 4? 445? 460; ΜΝΑΖ. 16 453 ΕΛ4-] Λ4- 460 11 ΕΤΒΕ] 460;
 6ΕΙΜΕ ΕΤΒΕ 16 4 453 ΝΑΙ ΤΗΡΟΥ] ΝΕ2ΒΗΥ6 445? 13 2ΩΟΥ] om 16 ΧΕ] ΕΥΧΩ
 ΜΜΟC ΧΕ sa rell 16 ΔΕ] 16; om 4 460 445? ΕΙ-] Ν6Ι- 453 CΟΟΥΝΕ] für
 CΟΟΥΝ 17 ΜΜΟΚ] ΜΜΟC ΧΕ ΕΙC. ΜΜΟΚ 4 ΝΡΟΜΠΕ] Ν2ΟΟΥ 453 19 CΕ]
 16 460; om 4 453 20 ΧΕ ΜΠΙΡ] ΧΜΠΙΡ 453 22 Ε2ΡΑΙ] om 4 6ΟΥΦΩΤ̄]
 ΕΥΟΥΦΩΤ̄ 4

Blatt 51a (Act 24, 13–18)

↑

Zeilenlänge ± 22/23 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen zum Teil erhalten. Vier kleinere Stücke.

x + 1 6OM [MMOY ETΛ2O EPATOY NN6]
 TOYK[ATHGOPH MMOI] TEPH[Υ N2H]
 TPOY [¹⁴†2OMOLOGH NAK MPAI XE
 KAT[Λ TE2IH ETEPE N]AI MOYTE E
 5 POC X[E 2AIPESIC EIO]MΦE N
 [TEI2E MHNOUTE NNA]EI[O]TE EPI
 NICTEYE[ENETCH2 THPOY 2M N
 NOMOC] [MN NEΠPOΦHTHC ¹⁵ EOYNT
 AI MMAY NOY2EΛ]NHC EZ[O]YN [EΠ
 10 NOYTE TETEPH NAI]I 2OYT 2HTC
 [TANACTACIC ETNAΦ]NE NNAIK
 [AIOC MN NADIKOC ¹⁶ EAIAC]KEI 2O 2M
 [PAI ETPAKΩ NAI NOY]CYNEIDH
 [CIC AXN XPON NOYOEI]Φ N[IM NNA
 15 2PM PNOYTE MN NPOME] ¹⁷ MN[NCΛ]
 2Λ2 ΔE NP[OMNE AIEI EPAI EPA]
 2EONOC E[IEIPE N2ENMNTNA MN]
 2ENOCIA [¹⁸ 2N NAI AY2E EPOI 2M]
 NEPNE EE[ITBBO MMOI MN OYM
 20 HHΦ]E AN [OYΔE 2N OYOTOPTR AN

1f. NNETOY-] ENETOY- 4 2 MMOI] MMOY 4 8 †2.] †2. ΔE 453? NAK
 MPAI] MPAI NAK 4 5 EI-] NEI- 4 6 EI-] AI- 4 10 NAI] add 2OY 453
 11 TΛ.] 16 4 460; NTΛ. 453; TATA. 445? 12 NADIKOC] 4 453 460; ADIKOC 16
 2O] 2OYT 453 17 EIEIPE] 16 453; EIEPE 460

Blatt 51 b (Act 24, 21–25)

→

Zeilenlänge ± 22/23 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen zum Teil erhalten.

x + 1

21 . . . NNETM]OOYT

[²² ΦΗ]ΛΙΞ ΔΕ Ν[ΤΕΡΕ4CΩΤΜ Ε]ΝΔΕΙ
 Λ4ΝΕΧ Π2Φ[Β ΕΠΑ2ΟΥ Ε4CΟ]ΟΥΝ
 ΝΤΕ2ΙΗ [2Ν ΟΥΩΡΧ Ε4ΧΩ] ΜΜΟC
 5 [Χ]Ε ΕΡΩ[ΑΝ ΛΥCΙΑC ΠΧΙΛΙΑΡ]ΧΟC Ε[Ι
 †ΝΑCΩΤΜ] [ΕΡΩΤΝ ²³ Λ4ΟΥΕ2 CΑ2
 ΝΕ] [ΔΕ ΜΠ2ΕΚΑΤΟΝΤΑΡΧΟC Ε2
 ΑΡΕ2] [ΕΠΑΥΛΟC ΑΥΩ ΕΤΜΜΟΚ
 2]4 ΟΥ[Δ]Ε ΕΤΜ[ΚΩΛΥΕ ΝΛΑΔΥ ΝΝΕ4
 10 Ρ]ΩΜΕ ΕΤΡΕ[ΥΩΜΩΗΤ4 Η ΕΤΡΕΥΒΩΚ]
 Ν[Δ]4 [Ε]2ΟΥΝ [²⁴ ΜΝΝCΑ 2ΕΝ2ΟΟΥ ΔΕ]
 Λ4ΕΙ Ν6Ι Φ[ΗΛΙΞ ΜΝ ΔΡΟΥCΙΑΛΛ ΤΕ4]
 2CΙΜΕ Ε[ΥΙΟΥΔΑΙ ΤΕ ΑΥΩ Α4ΤΝΝΟΟΥ
 ΝCΑ] ΠΔΥ[ΛΟC Λ4CΩΤΜ ΕΡΟ4 ΕΤΒΕ
 15 ΤΠΙCΤ]ΙC [Ε2ΟΥΝ ΕΠΕΧC ²⁵ ΕΡΕ ΠΔΥ
 ΛΟC ΔΕ ΨΑΧΕ ΕΤΒΕ ΤΔ]ΙΚΑΙΟCΥΝΗ
 ΕΤΒΕ ΤΕΓΚΡΑΤΙΑ ΜΝ ΤΕ]ΚΡΙCΙC ΕΤΝΑ
 ΨΩΠΕ ΝΤΕΡΕ4Ρ 2ΟΤΕ Δ]Ε Ν6Ι ΦΗΛΙ[Ξ
 Λ4ΟΥΩΨΒ ΧΕ ΒΩΚ ΤΕ]ΝΟΥ ΕΙΩ[ΑΝ2Ε
 20 ΓΑΡ ΕΠΕΥΟΕΙΩ †ΝΑΤΑ]ΥΟΟΥ Ν[CΩΚ

7 ΔΕ] 16; om 453 459? 9 ΝΝΕ4-] 16 453 459?; ΝΝΕΝ- 6 10 ΕΤΡΕΥ-] 453 459?;
 ΕΤΜ- 16 11 ΝΛ4 Ε2ΟΥΝ] 453 459?; Ε2ΟΥΝ ΝΛ4 16 ΔΕ] 16; ΔΕ ΟΝ 453 459?
 18 2CΙΜΕ] für C2ΙΜΕ 15 ΕΠΕΧC] 6 453; add IC 16 17 ΕΤΒΕ ΤΕΓΚΡΑΤΙΑ] ΕΤΒΕ
 ΤΕΚΡΑΤΙΑ 16; Μ]Ν Τ[ΕΓ]ΚΡΑΤΙΑ 453 18 ΔΕ] 16; om 453 20 ΓΑΡ] 16; ΔΕ 453
 ΕΠΕΥΟΕΙΩ] 16; ΕΠΟΥΟΕΙΩ 453

Blatt 52a (Act 25, 6–7)

→

Zeilenlänge ± 23 Buchstaben. Zwei kleine Stücke.

x + 1 ...⁶ NTETETET ΛΩ]MOYN
 ΔΕ Η ΜΗΤ Ν200Υ ΜΜΑΥ Α]ΓΕΙ Ε
 2ΡΑΙ ΕΚΑΙCΑΡΙΑ ΑΥΩ ΝΤ]ΕΡΕ42
 ΜΟΟC ΜΠΕ4]ΡΑC]ΤΕ ΕΠΒΗΜΑ Α4ΟΥ
 5 62 CΑ2ΝΕ Ε]ΤΡΕΥ[ΕΙΝΕ ΜΠΑΥΛΟC
 7 NTETETET]! ΔΕ [ΑΥΑ2Ε...

4 Α4-] Α1- 16 (irrtümlich für Α4-) 5 ΕΤΡΕΥΕΙΝΕ] ΕΕΙΝΕ 16; vgl. ΕΘΡΟΥΙΝΙ bo

Blatt 52b (Act 25, 12–14)

↑

Zeilenlänge ± 24 Buchstaben.

x + 1 ΤΕΡ[Ε4ΩΑΧΕ ΜΝ ΠΕ4ΡΕ4ΧΙ ΩΟΧΝΕ
 Α4ΟΥ[ΩΩΒ ΧΕ ΑΚΕΠΙΚΑΛΕΙ ΜΠΡΟ
 ΕΚΕΒ[ΩΚ ΕΡΑΤ4 ΜΠΡΟ ¹³ NTETET 2ΕΝ
 200Υ] [ΔΕ ΟΥΕΙΝΕ ΑΓΡΙΠΠΑC ΠΡΟ
 5 ΑΥΩ ΒΕΡΕΝΙΚΗ Α]ΥΟΥΕ[Ι ΕΚΑΙCΑ
 ΡΙΑ ΕΑCΠΑ2Ε ΜΦΗC]ΤΟ[C ¹⁴ ΑΥΩ ΝΤΕΡ
 ΟΥΡ 2Α2 Ν200Υ ΜΜΑΥ] Φ[ΗCΤΟC...

5 ΑΥΟΥΕΙ] für ΑΥΕΙ ΕΚ.] 16; 62ΡΑΙ ΕΚ. 452? 453

Blatt 53 a (Act 25, 18)

↑

Zeilenlänge \pm 22 Buchstaben. Ein kleineres Stück.

x + 1 ...] ¹⁸ ΝΤΕΡΘ[ΥΛΖΕ ΔΕ ΕΡΑΤ
 ΟΥ ΕΡΟΨ] ΝΘΙ ΝΚΑΤ[ΗΓΟΡΟΣ ΜΠΟΥ
 ΤΑΖΕ ΛΑΛ]Υ ΕΡΑΤ¹⁹ ΝΖ[ΩΒ ΕΨΖΟ
 ΟΥ ΕΖΟΥΝ Ε]ΡΟΨ ΝΘΕ [ΑΝΟΚ ...

8 ΕΡΑΤΨ ΝΖΩΒ] 16; ΝΖΩΒ ΕΡΑΤΨ 6? 453

Blatt 53 b (Act 25, 24–25)

→

Zeilenlänge \pm 24 Buchstaben.

x + 1 ²⁴ ... ΛΥΩ ΖΜ Π]ΕΙΜΑ [ΕΥΛΩΚΑΚ ΕΒΟΛ
 ΧΕ ΝΩΩΕ ΑΝ Ε]ΡΟΨ ΕΩΝ[2 ΧΙΝ ΤΕΝΟΥ
²⁵ ΑΝΟΚ ΔΕ] ΛΙΖΕ ΕΡΟΨ Χ[Ε ΜΠΨΡ ΛΑΛΥ
 ΝΖΩΒ ΕΨ]ΜΠΩΔ Μ[ΠΜΟΥ ...

1 nei-] 16 453; ni- 452 -λωκακ] 16 452; -ωω ? 453 2 χε νωωε αν] 16 452;
 χν[ωωε 453 3 ερος χε] 452 453; εροΨ εωχε 16

Blatt 54a (Act 26, 21–26)

→

Zeilenlänge ± 22/23 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen zum Teil erhalten. Drei kleine Randstücke; fünf andere kleine Stücke.

x + 1 ... ²¹ ΕΤΒ]Ε ΠΛ[Ι ΟΕ ΝΙ
 ΟΥΔΑΙ ΛΥΟΠΤ ΖΜ Π]ΕΡΠΕ ΛΥ[ΖΙ ΤΟΟ
 ΤΟΥ ΕΖΟΤΒΕΤ ²² ΛΙΜ]ΑΤΕ ΔΕ ΝΟΥ[ΒΟΗ
 ΘΙΑ ΕΒΟΛ ΖΙΤΜ ΠΝΟΥΤ]Ε ΕΑΖ[Ε ΡΑΤ
 5 ΦΑΖΡΑΙ] [ΕΠΟΟΥ ΝΖΟΟΥ ΕΙΡ ΜΝΤΡΕ ΝΝ
 Κ]ΟΥ[Ι ΜΝ ΝΝΟΕ Ν†ΧΕ ΛΑΛΥ ΑΝ]
 ΠΒΟ[Λ ΝΝΕΝΤΑ ΝΕΠΡΟΦΗΤΗΣ ΜΝ Μ]Φ
 Ψ[Η]Ψ Χ[ΟΟΥ ΕΥΝΑΩΩΠΕ ²³ ΧΕ] ΠΕΧ̄
 Ν[ΑΩ]ΟΠ[ΟΥ ΛΥΩ ΠΩΟΡΠ Π]Ε Ν
 10 [ΤΩΟΥ]Ν ΕΒ[ΟΛ ΖΝ ΝΕΤΜΟΟΥΤ] ΑΥΦ ϣ
 [ΝΑΧΩ] ΝΟΥ[ΟΕΙΝ ΜΠΑΛΟΕ Μ]Ν ΝΖΕ
 [ΘΝΟΕ ²⁴ Ν]Α[ΔΕ ΕΨΤΑΥΟ Μ]ΜΟΟΥ ΠΕ
 [ΧΕ ΦΗΕΤΟΕ ΝΑϣ ΖΝ ΟΥΝ]ΟΕ ΝΕΜΗ
 [ΧΕ ΠΑΥΛΕ ΚΛΟΒΕ ΑΠΕΖΟΥ]Ε ΕΖΑΪ ΛΗ
 15 [ΒΤΚ ²⁵ ΠΑΥΛΟΕ ΔΕ Π]ΕΧ[Αϣ Χ]Ε †[ΛΟ]ΒΕ
 [ΑΝ ΦΗΕΤΕ Π]ΕΚΡΑ[ΤΙΕΤΟΕ ΑΛΛΑ Ε][Χ
 Ω ΝΖΕΝΩΑΧ]Ε ΜΜΕ [ΖΙ ΜΝΤΡΜΝΖΗΤ
²⁶ ϣΟΟΟΥΝ Δ]Ε ΝΝ[ΑΙ ...

4 ΕΑΖΕ] ΕΙΑΖΕ 16 14 ΠΑΥΛΕ ΚΛΟΒΕ] 16; ΚΛΟΒΕ ΠΑΥΛΕ Cod. Par. 44 (Zitat; nach Woide) ΑΠΕΖΟΥΕ ΕΖΑΙ] 16; ΑΠΕΖΟΥΟ ΕΖΑΙ Cod. Par. 44 (Zitat; nach Woide)
 14f. ΛΗΒΤΚ] für ΛΕΒΤΚ 15f. †ΛΟΒΕ ΑΝ] Ν†ΛΟΒΕ ΑΝ 16 Cod. Par. 44 (Zitat; nach Woide)

Blatt 54 b (Act 26, 29–27, 2)

↑

Zeilenlänge ± 23 Buchstaben. Anfang und Ende der Zeilen erhalten.

x + 1 ΕΡΟ]ΕΙ ΜΗΡΟ[Υ ΕΤΡΕΥΩΩΠΕ ΝΘΕ
 2Ω]ΩΤ ΟΝ Ε†[Ν2ΗΤC ΩΑΤΝ ΝΕΙ
 Μ]ΡΡΕ ³⁰ ΝΑΪ Δ[Ε ΝΤΕΡΕ4ΧΟΟΥ Λ4Τ
 ΩΟΥΝ] [ΝΕΙ ΠΡΡΟ ΜΝ Π2ΗΓΕΜΩΝ ΛΥΩ
 5 ΒΕΡΕΝΙΚΗ ΜΝ ΝΕΤ2ΜΟΟC 2Δ2]ΤΗ[ΟΥ
³¹ Δ[ΥΩ ΛΥΑΝΔΧΩΡΙ ΛΥΩΔΧΕ ΜΝ]ΝΕ[Υ]
 ΕΡΗ[ΟΥ ΕΥΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΜΠΕΙΡ]ΩΜΕ
 Ρ̄ Λ[ΛΛΥ ΑΝ Ν2ΩΒ Ε4ΜΠ]ΩΔ Μ[Π]ΜΟΥ
³² ΛΓΡ[ΠΠΔC ΔΕ ΠΕΧΔ4] ΜΦΗ[CΤΟC]
 10 ΧΕ Ε[ΝΕ ΟΥΝ CΟΜ ΕΚ]Ω ΠΙΡ[ΩΜΕ Ε]
 ΒΟΛ ΝC[ΑΒΗΛ ΧΕ Λ4Ε]ΠΙΚΔ[ΛΕΙ Μ]
 ΠΡΡΟ : [^{27,1} ΝΤΕΡΟΥΚΡΙΝΕ ΔΕ ΕΤΡΕΝ]
 CΩΗΡ Ε[Τ2ΙΤΑΛΙΑ ΛΥ† ΠΔΥΛΟC ΜΝ]
 2Ε[Ν]ΚΟ[ΟΥΕ ΕΥΜΗ]Ρ [ΝΟΥ2ΕΚΑΤΟΝ
 15 Τ[ΑΡΧΟC ΕΠΕ]ΨΡΑΝ Π[Ε ΙΟΥΛΙΟC ΕΒΟΛ
 2Ν ΤΕCΠΙΡΔ] ΝCΕΒ[ΑCΤΗ ²ΑΝΔΔΕ ΔΕ
 ΕΥΧΟΙ ΕΒΟΛ 2]Ν Α[ΤΡΑΜΥΔΔΗ...
 (Spuren)

2 ΩΑΤΝ] ΩΑΝΤΕ 16 (vermutlich irrtümlich für ΩΑΤ(Ε)Ν)
 17 ΕΒΟΛ 2Ν] ΕΒΟΛ 2ΝΝ 16; ΟΥΕΒΟΛ 2Ν 468; ΝΤΕ 4

10 ΕΚΩ ΠΙΡ.] ΕΚΔ ΠΕΙΡ. 16

Blatt 55 a (Act 27, 3–6)

↑

Zeilenlänge ± 25 Buchstaben. Ein Mittelstück.

x + 1 NOYMNNTMAI]POM[Ε MN ΠΑΥΛΟC Α⁴
 ΚΑΛ⁴ ΕΒΩΚ Ε2]ΡΑΕΙ ΩΑ ΝΕ[4ΩΒΕΕΡ
 ΕΩΜΩΗΤ⁴ ⁴ Α]ΝΚΩ ΕΒΟΛ 2¹ [ΠΜΑ ΕΤΜΜ
 ΑΥ ΑΝCΘΗΡ] ΕΤΟΥ¹ ΚΥΠΡ[ΟC ΕΤΒΕ ΧΕ
 5 ΝΕΡΕ ΝΤΗΥ † Ο]ΥΒΗΝ ⁵ ΑΥ[Ω ΝΤΕΡΝΡ 2Ω
 Τ 2Μ ΠΠΕΛΑΚΟ]C ΝΤΚΙΑΙ[ΚΙΑ ΜΝ ΤΠΑ
 ΜΦΥΛΙΑ ΑΝΕΙ Ε]ΜΥΡΡΑ Ν[ΤΛΥΚΙΑ ⁶ ΑΥ
 Ω ΑΠ2ΕΚΑΤΟ]ΝΤΑΡΧ[ΟC 2Ε ΕΥΧΟΙ ΝΤ
 Ε ΡΑΚΟΤΕ 2Μ] ΠΜΑ Ε[ΤΜΜΑΥ . . .

2 ΕΒΩΚ Ε2ΡΑΕΙ] ΕΒΩΚ Ε2ΡΑΙ 468; ΕΒΩΚ Ε2ΟΥΝ 4; ΕΤΡΕ9ΒΩΚ Ε2ΡΑΙ 16 5 ΝΕΡΕ –
 ΟΥΒΗΝ] 16; ΝΤΗΥ ΚΩ ΜΜΟΝ [Α]Ν ΕΡ[2Ω]Τ 4? (nach Horner)

Blatt 55 b (Act 27, 12–16)

→

Zeilenlänge ± 21/25 Buchstaben.

x + 1 ¹² . . . ΕΠ]ΕΜ[ΝΤ ΑΥΩ ΕΤΕΧΩ
 ΡΑ ¹³ ΝΤΕΡ]Ε ΠΤΟΥΡΗC [ΔΕ ΕΙ ΕΒΟΛ ΕΥΜ
 ΕΕΥΕ ΧΕ Α]ΠΕΥΤΩΩ [ΩΩΠΕ Α
 ΥΤΩΟΥΝ Ε]ΒΟΛ 2¹ ΑΛΑC[ΟC ΑΥΚΑ ΚΡΗ
 5 ΤΗ ΝCΩΟΥ ¹⁴ Μ]Ν¹CΑ ΟΥΚ[ΟΥΙ ΔΕ ΑΥΤΗΥ
 ΝΤΡΩΜ 2]ΙΟΥ Ε2ΟΥ[Ν Ε2ΡΑΝ ΕΩΔΥΜΟΥ
 ΤΕ ΕΡΟ⁴] ΧΕ ΕΥΡΑΚ[ΥΛΩΝ ¹⁵ ΝΤΕΡ
 ΕΥΤΩΡΠ ΔΕ] ΜΠΧΟ¹ ΕΜ[Ν CΟΜ ΜΜ
 ΟΥ Ε† ΟΥΒΕ Π]ΤΗΟΥ Α[ΝΚΑΑΝ ΕΒ
 10 ΟΛ ΑΝΡ 2ΩΤ ¹⁶ ΑΝΤΩ]Μ¹ [Τ ΔΕ Ε2ΟΥΝ

1 ΕΤΕΧ.] ΤΕΧ. 451 4 ΤΩΟΥΝ] 16 449 451; ΤΩΟΥΝΟΥ 4 6 2ΙΟΥ Ε2ΟΥΝ]
 für 2ΙΟΥΕ Ε2ΟΥΝ 10 Ε2ΟΥΝ] 4 449 451; ΕΥΜΑ Ε2ΟΥΝ 16

Blatt 56a (Act 27, 42–44)

→

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben. Ein Mittelstück.

(Spuren)

x + 1 ⁴²... λΥΧΙ] ΨΟΧΝΕ [ΕΞΕΤΒ ΝΕ
 ΤΜΗΡ ΜΗΠΩ]C ΝΤΕ ΟΥ[Λ ΝΗΒΕ ΝΥ
 Ρ ΒΟΛ ⁴³ΠΖΕΚ]ΑΤΟΝΤΑ[ΡΧΟC ΔΕ ΛΥΟΥ
 ΩΩ ΕΤΟΥΧΕ] ΠΑΥΛΟC Α[ΥΚΩΛΥΕ ΜΠ
 5 ΕΥΨΟΧΝΕ Λ]ΟΥΖΕ CΑ[ΖΝΕ ΝΝΕ
 ΤΕΥΝ ΒΟΜ ΜΜΟ]ΟΥ ΕΝ[ΗΒΕ ΝCΕΥΟ
 ΒΟΥ ΝΨΟΡΠ Ν]CΕΒΩ[Κ ΕΠΕΚΡΟ ⁴⁴ΛΥΩ
 ΠΚΕCΕΕΠΕ ΖΟ]ΙΝΕ [ΜΕΝ...

2f. ΜΗΠΩC — Ρ ΒΟΛ] 16 4; ΜΗΠΟC ΝΤΕΥΝΗΗΒΕ ΝCΕΒΟΧΙ 451 8 ΛΥ-] 16; ΕΥ- 4 451
 5 ΟΥΖΕ] für ΟΥΕΖ CΑΖΝΕ] 16; CΑΖΝΕ ΔΕ 451 7 ΝCΕΒΩΚ] 16; om 451

Blatt 56b (Act 28, 6–7)

↑

Zeilenlänge ± 22 Buchstaben.

x + 1 ΝΕΥCΩΩΤ ΝC]ΩΥ Π[Ε ΖΩC ΕΥΝΑΨΩΖΒ Η
 ΝΥΖΕ ΕΖΡΑΙ] ΖΝ ΟΥΩ[CΝΕ ΝΥΜΟΥ ΕΥ
 ΕΙΟΡΜ ΔΕ Ν]CΩΥ ΝΟΥ[ΝΟC
 ΝΚΟΟΥ ΛΥΩ ΕΥ]ΝΑΥ ΧΕ [ΜΠΕ ΛΑΛΥ Μ
 5 ΠΕΘΟΟΥ ΤΑ]ΖΟΥ ΛΥΚΤ[ΟΟΥ ΠΕΧΑΥ ΧΕ
 ΟΥΝΟΥΤΕ] ΠΕ ⁷ΝΕ ΟΥ[Ν ΖΕΝ
 CΟΟΜ ΔΕ ΠΕ] ΜΠΚΩ[ΤΕ ΕΤΜΜΑΥ
 ΕΝΑΠΑΡΧΩΝ] ΗΤΝΗC[ΟC...

4f. ΜΠΕΘΟΟΥ] 16; [Μ]ΠΕΖΟΟΥ 4

Blatt 57a (Act 28, 24–30)

→

Zeilenlänge ± 23 Buchstaben. Anfang der Zeilen zum Teil erhalten. Ein größeres zusammenhängendes Stück; drei lose Stücke.

x + 1 ΛΥΠΙΘΕ ΕΝΕΤ4Χ]Φ ΜΜΟΟΥ ΖΕ[ΝΚΟΟΥ]
 Ε ΔΕ [ΛΥΡ ΑΤΝΑ2]ΔΕ ²⁵ ΛΥΕΙ ΔΕ Ε[ΒΟΛ Ν]
 CETH[Τ Ν2ΗΤ Λ]Ν ΜΝΝΕΥΕΡ[ΗΟΥ]
 ΕΑΠ[ΛΥΛΟC ΧΩ ΝΑ]Υ ΝΟΥΦΛΧ[Ε ΝΟΥ]
 5 ΩΤ Χ[Ε ΚΑΛΩC Λ]ΠΕΠΝΑ ΕΤΟ[ΥΛΛΒ]
 ΦΑΧΕ [ΜΝ ΝΕΤΝΕΙ]ΟΤΕ ΕΒΟΛ 2ΙΤΝ [ΗCΑΙ]
 ΛC Π[ΕΠΡΟΦΗ]ΤΗC ²⁶ Ε4ΧΩ ΜΜ[ΟC ΧΕ]
 ΒΩΚ Ν[ΝΑ2ΡΝ] ΠΕΒΙΛΛΟC ΝΓ[ΧΟΟC]
 ΝΛΥ ΧΕ 2Ν ΟΥCΩΤΜ ΕΤΕΤ[ΝΑCΩΤΜ]
 10 ΝΤΕΤΝΤΜΝΟΕΙ ΛΥΩ 2Ν Ο[ΥΝΑΥ]
 [Τ]ΕΤΝΝΑΝΛΥ ΝΤΕΤΝΤΜ[ΕΙΩΡ2 ²⁷ Λ4]
 [Ν]ΩΟΤ ΓΑΡ [Ν]CΙ Π2ΗΤ Μ[ΠΕΙΛΛΟC]
 [Λ]ΥΦ ΛΥ2ΡΟ[Ω] ΕCΩΤΜ 2Ν [ΝΕΥΜΑΛΛΧΕ]
 ΛΥΩ ΛΥΦ[ΤΑΜ] ΝΝΕΥΒΑ[Λ ΜΗΠΩC]
 15 ΝCΕΝΑΥ 2Ν [Ν]ΕΥΒ[ΛΛ ΝCΕCΩΤΜ 2Ν]
 ΝΕΥΜΑΛ[ΧΕ Ν]CΕ[ΝΟΕΙ] 2Μ ΠΕ[Υ2ΗΤ]
 ΝCΕΚΟ[ΤΟΥ ΤΑΤ]ΑΛCΟΟΥ ²⁸ Μ[ΑΡΕ4
 ΟΥΩΝ2 CΕ ΝΗΤΝ] ΕΒΟΛ ΧΕ Ν[ΤΑΥΤΝ]
 ΝΟΟ[Υ Μ]ΠΕΕ[ΙΟΥ]ΧΑΙ ΝΤΕ Π[ΝΟΥΤΕ]
 20 ΝΝ[2Ε]ΘΝΟC [ΛΥΩ] ΝΤΟΟΥ Ν[ΕΤΝΑCΩ]
 ΤΜ [³⁰ ΑΠ]ΛΥΛΟC [ΔΕ Ρ ΡΜ]ΠΕ C[ΝΤΕ ΤΗ
 ΡΟΥ Ε4]ΟΥ2Η 2[Ν ΟΥΜΑ ΕΛCΜΙCΘΟΥ
 ΜΜΟ4 Λ]ΥΩ [ΝΕ4Ω]Π ΕΡΟ4 ...

2 ΑΤΝΑ2ΔΕ] für ΑΤΝΑ2ΤΕ ΔΕ] 16 451; om 4 8 Ν2ΗΤ ΑΝ] ΑΝ Ν2ΗΤ 16 4 451?
 9 ΝΑΥ] 16 4; ΝΝΑ2ΡΜ ΠΕΙΛΛΟC 650 ΕΤΕΤΝΑ-] ΤΕΤΝΑ- 16; ΤΕΤΝΝΑ- 4 650
 11 ΤΕΤΝΝΑ-] 4 650; ΤΕΤΝΑ- 16 22 ΟΥ2Η] (2 über der Zeile nachgetragen) für
 ΟΥΗ2

Blatt 57 b

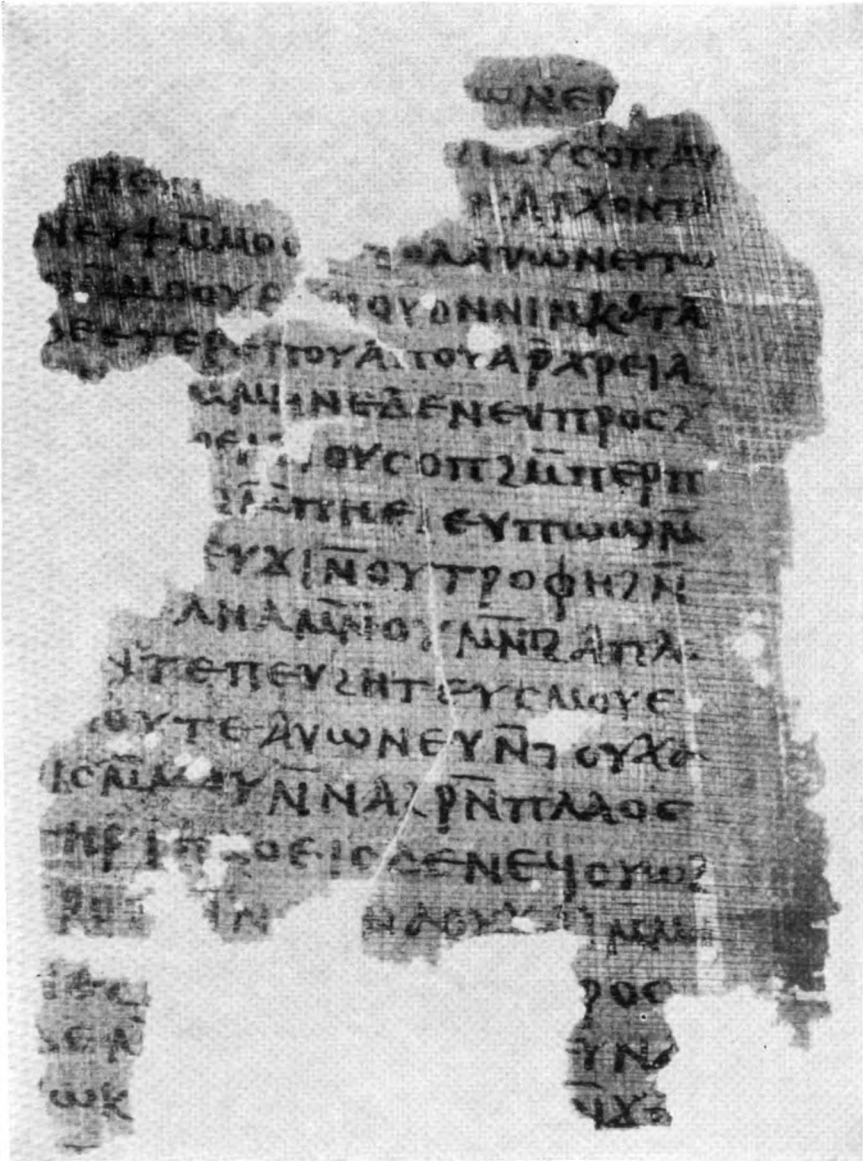
↑

x + 1

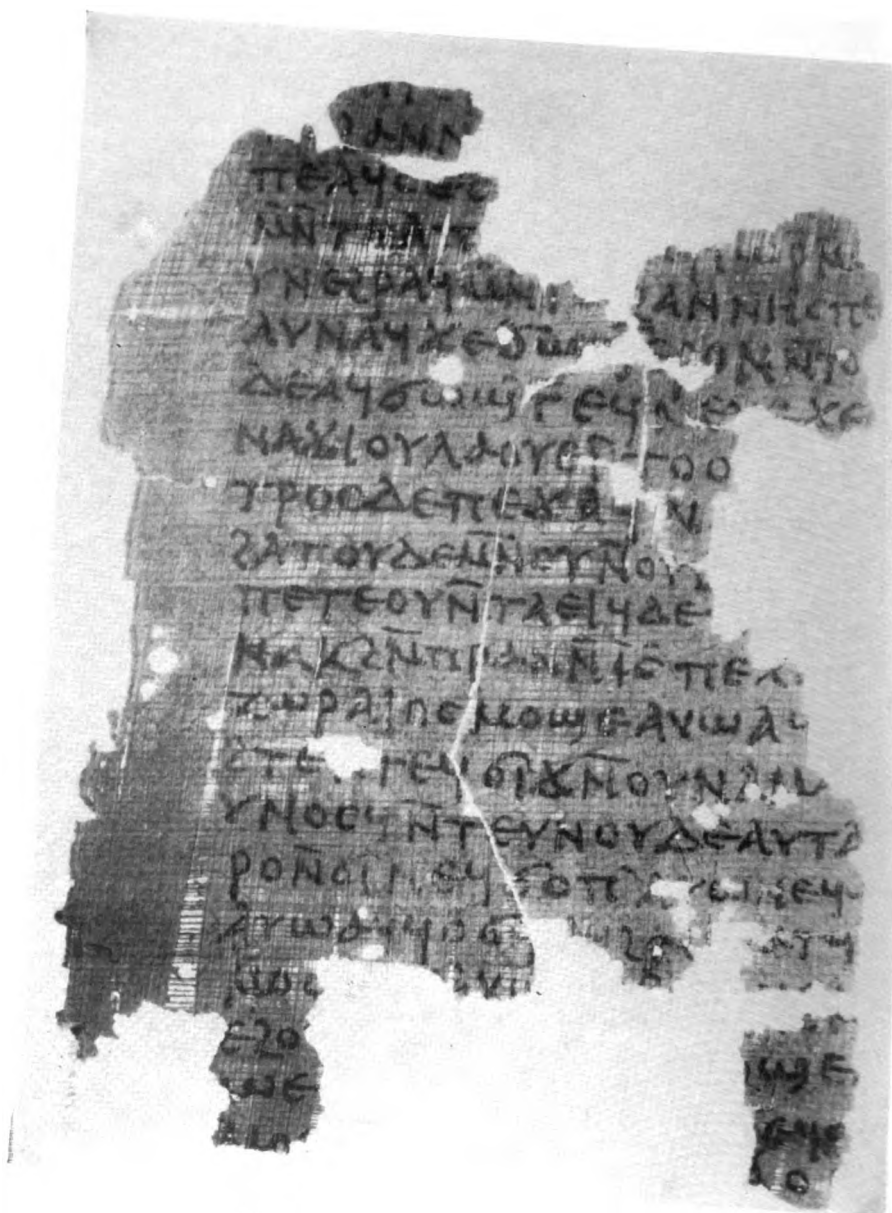
ΝΕΠΡΑΞ[ΙC]
 ΝῆΛΠΟC[ΤΟΛΟC]

λ]ΡΙ ΠΑΜΕΥΕ 2[ΩΩΤ
 ΠΑ]ÇΟΝ ᾠΠCΟΠ ΕΤΕ
 5 [ΚΝΛ]ΦΩ ᾠΠΕΕΙΧΩ
 [ΩΜΕ] ᾠΝΕΚΩ[ΛΗ]Λ
 [ΕΤΟ]ΥΛΛΒ

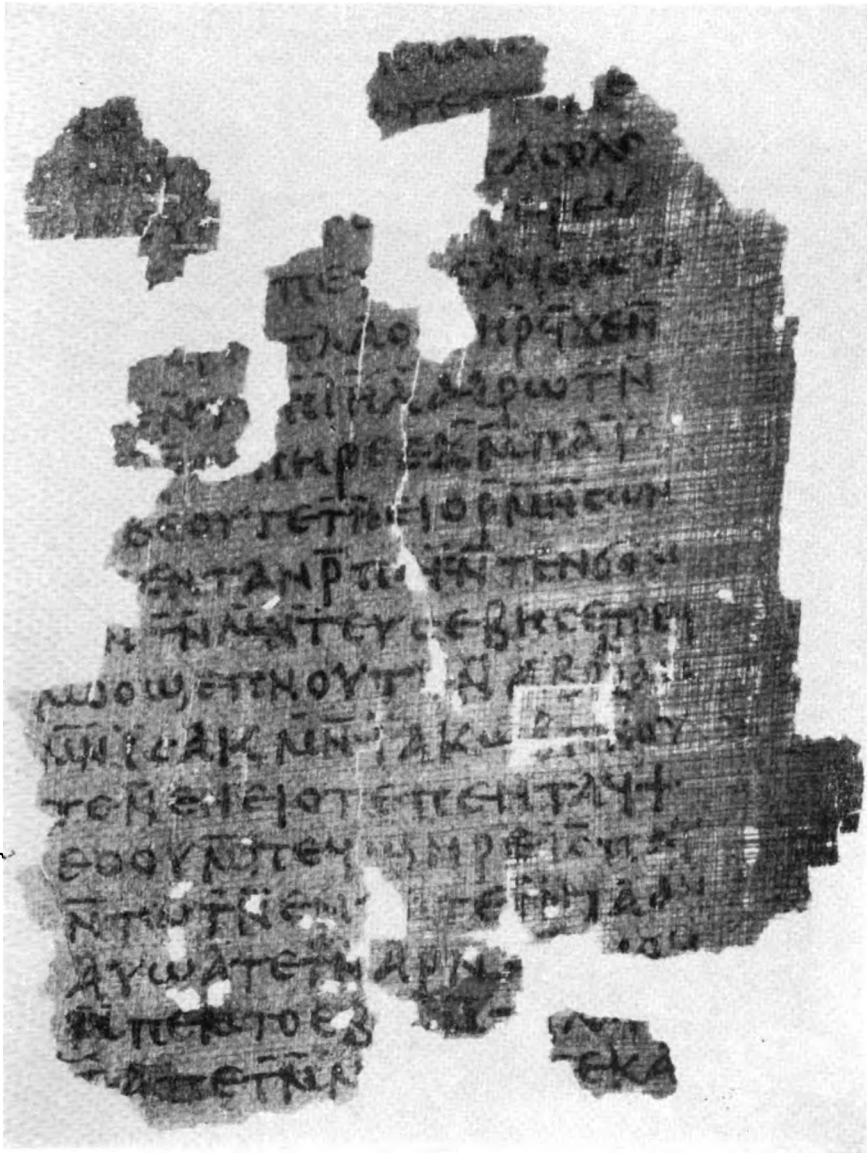
„Gedenke auch meiner (des Schreibers), mein Bruder, jedesmal wenn du dies Buch (vor)liest, in deinen heiligen Gebeten!“ Kein solches oder ähnliches Formular bei van Lantschoot!



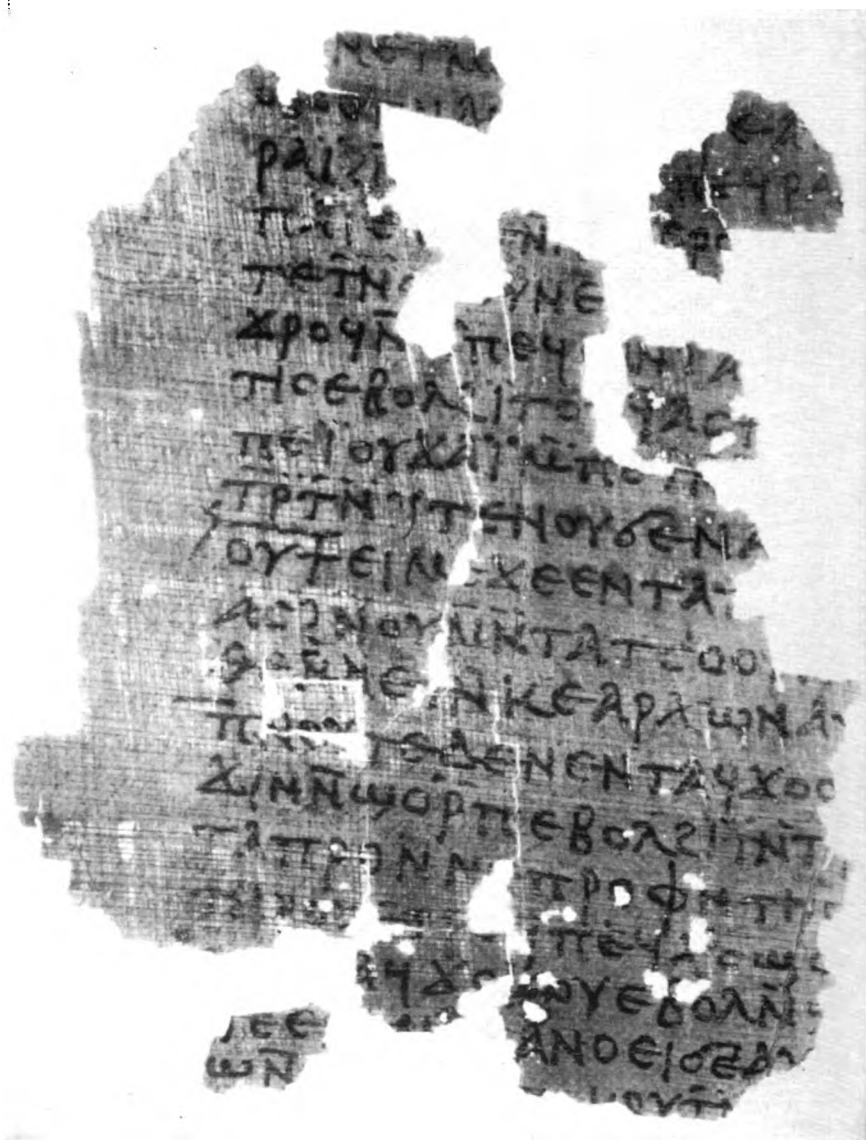
Bl. 3a. Act 2,44—3,1 (Maßstab 7 : 10)



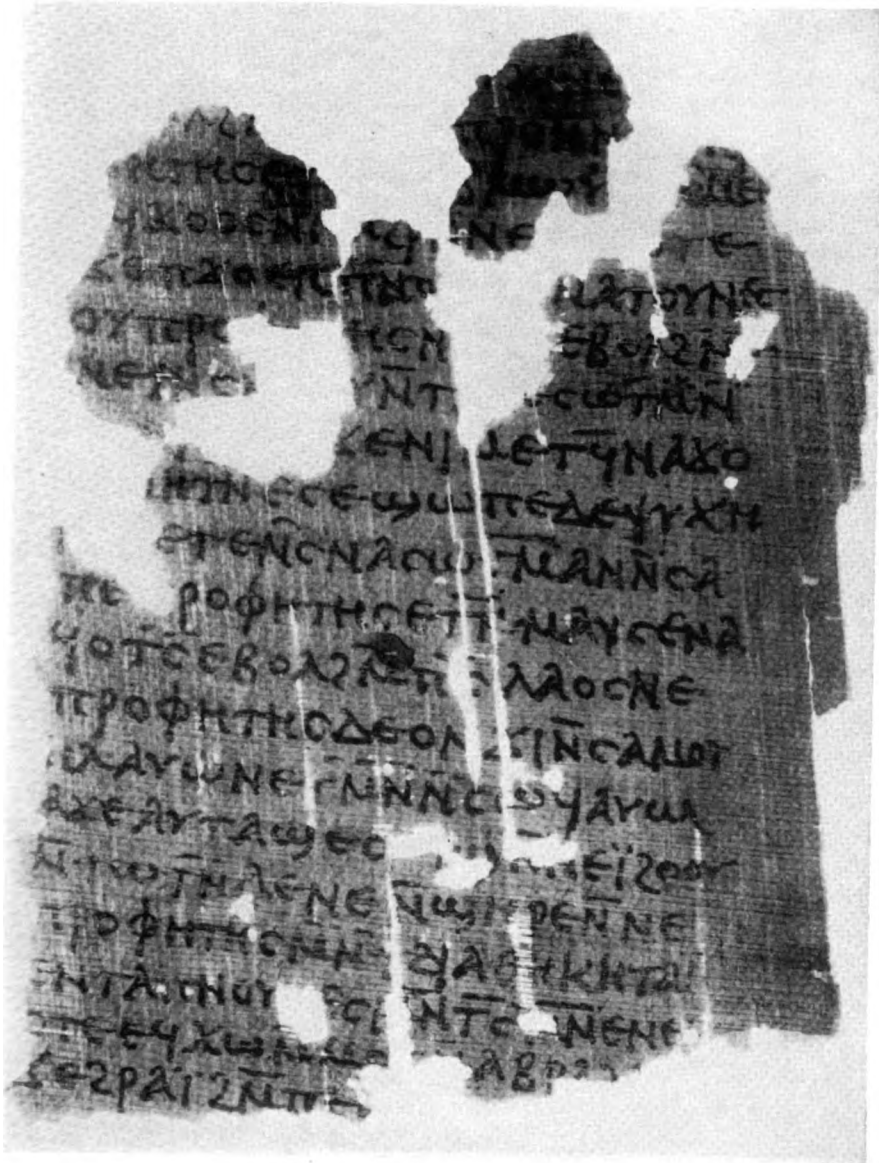
Bl. 3b. Act 3,3—9 (Maßstab 7 : 10)



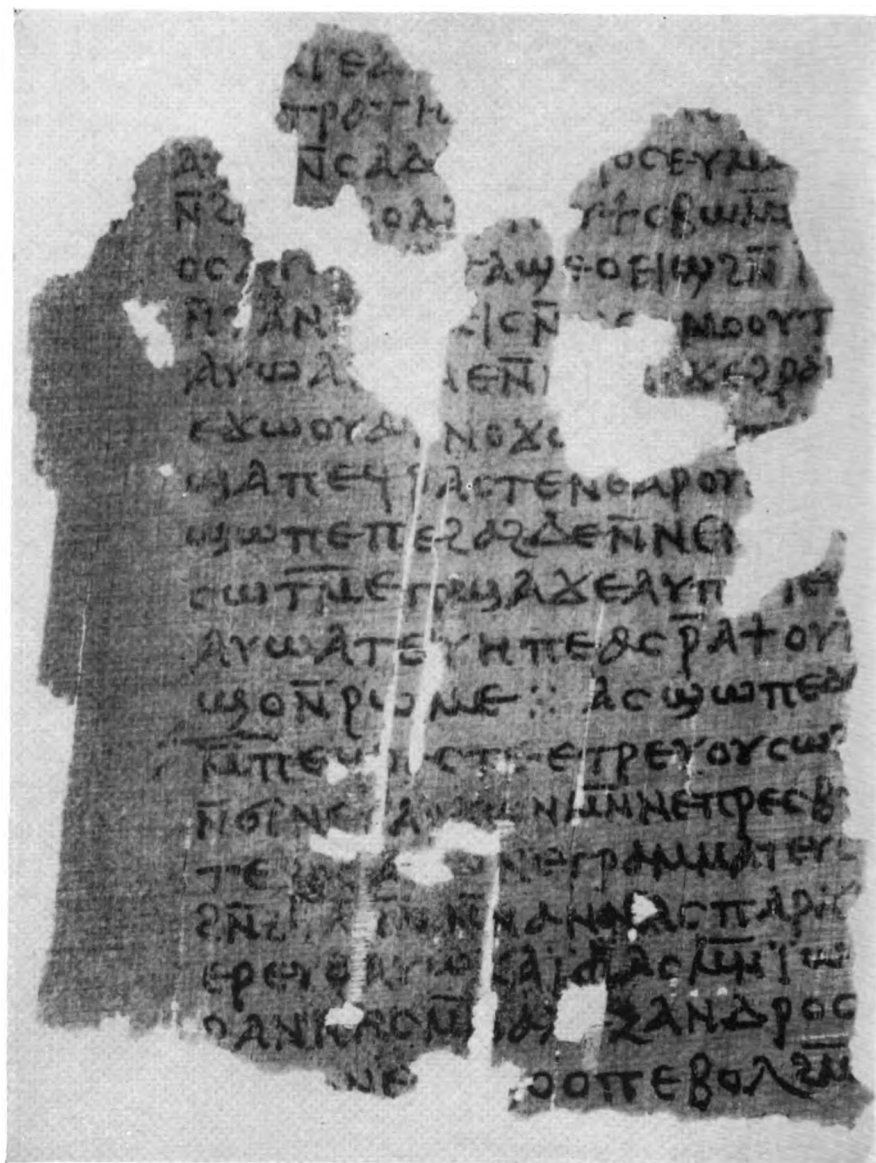
Bl. 4a. Act 3,11—13 (Maßstab 7 : 10)



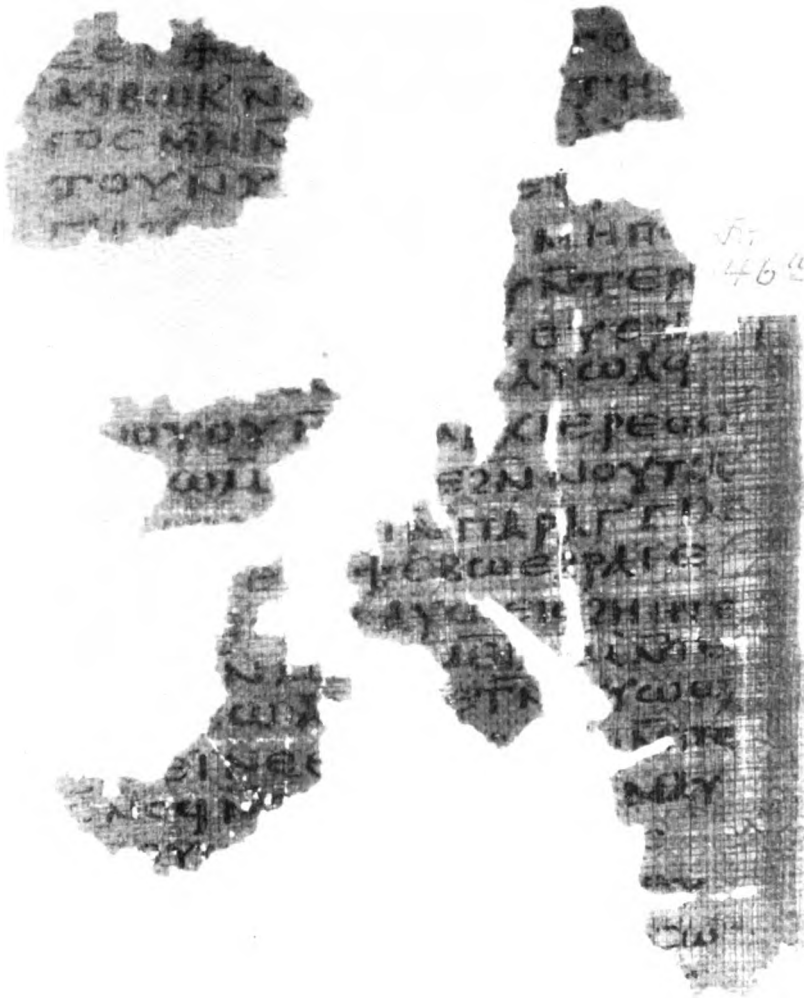
Bl. 4b. Act 3,15—19 (Maßstab 7 : 10)



Bl. 5a. Act 3,21—25 (Maßstab 7 : 10)

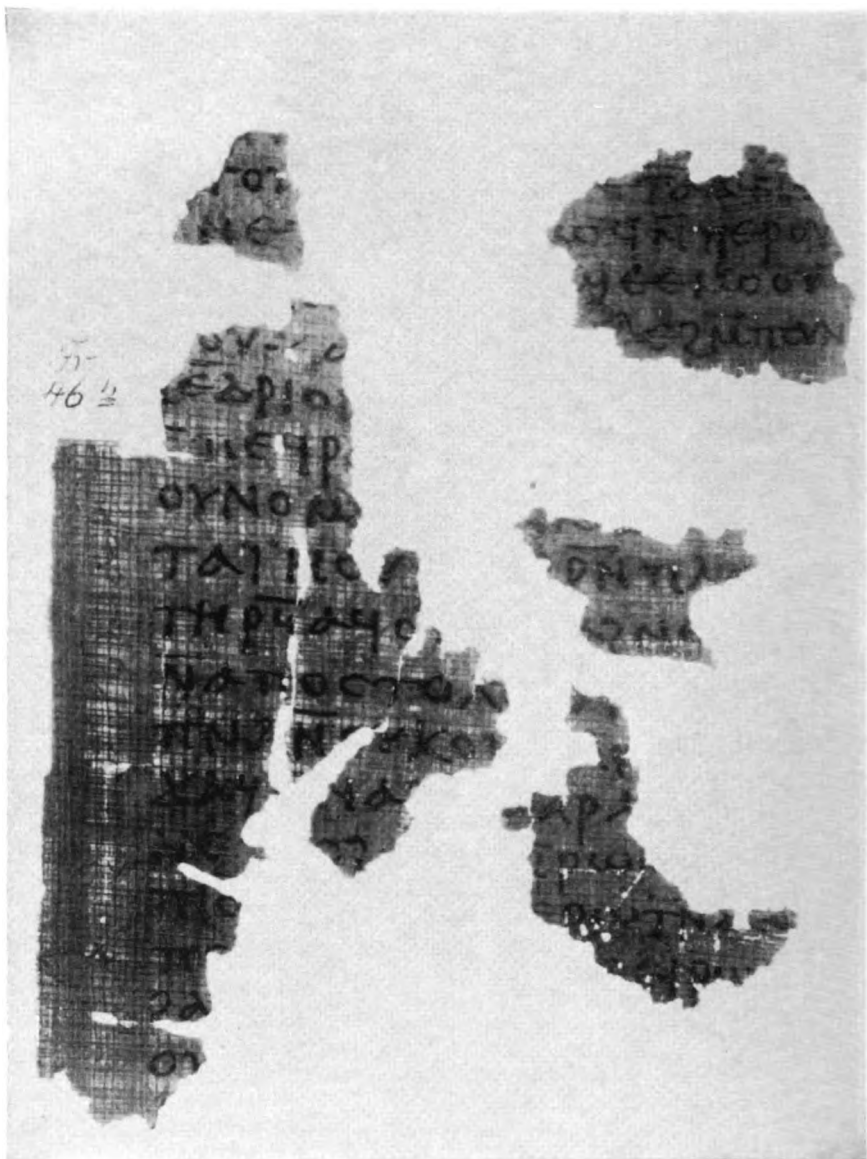


Bl. 5b. Act 4,1-6 (Maßstab 7 : 10)



Bl. 9a. Act 5,25—29 (Maßstab 7 : 10)

TAFEL VIII



Bl. 9b. Act 5,32–36 (Maßstab 7 : 10)

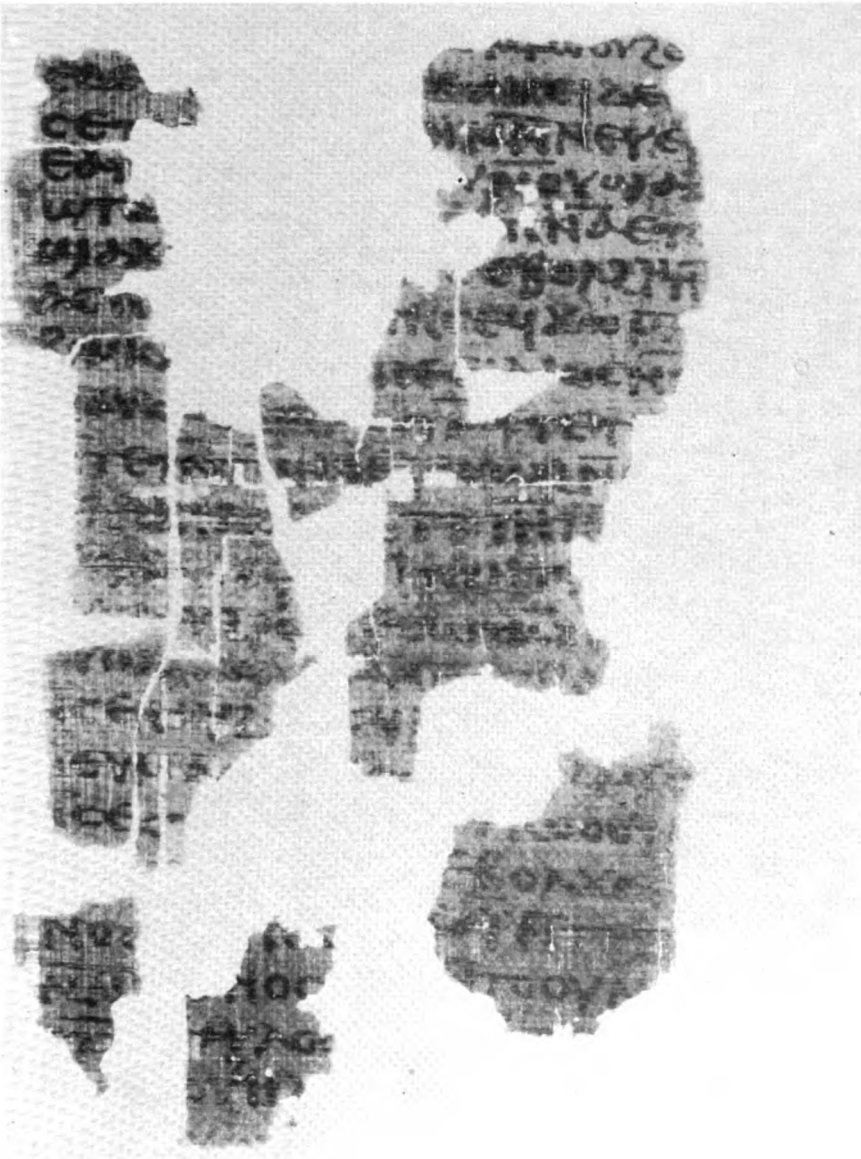


Bl. 40a. Act 19,4—8 (Maßstab 7 : 10)

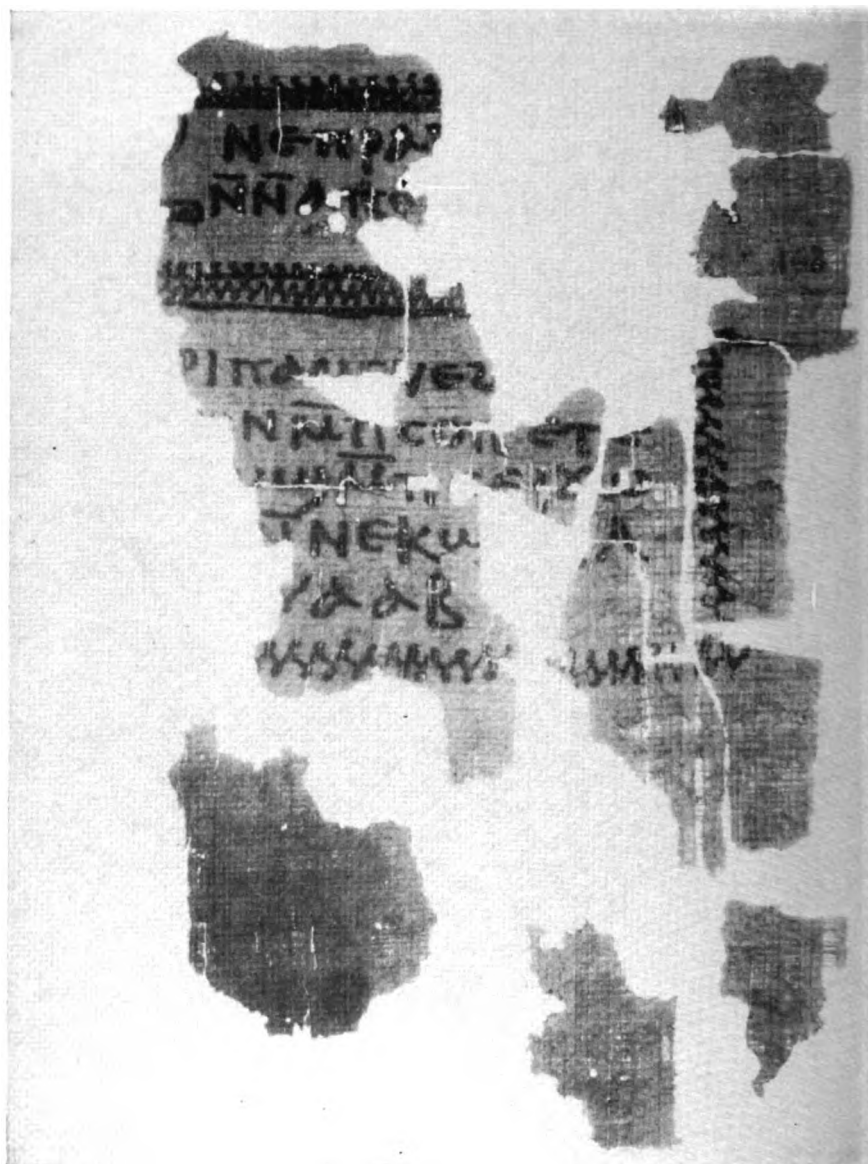
TAFEL X



Bl. 40b. Act 19,11—13 (Maßstab 7 : 10)



Bl. 57a. Act 28,24—30 (Maßstab 7 : 10)



Bl. 57b. Kolophon (Maßstab 7 : 10)

Franz Paschke: Die beiden griechischen Klementinen-Epistomen und ihre Anhänge. Überlieferungs-
geschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte [Bd. 90]
1966. XXIX, 321 S. — gr. 8° M 66,—

6. 11. 58

Kurt Treu: Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in der UdSSR. Eine systematische
Auswertung der Texthandschriften in Leningrad, Moskau, Kiev, Odessa, Tbilisi und Erevan [Bd. 91]
1966. XIV, 392 S. — gr. 8° M 67,50

45,-

Studia Patristica VII—IX. Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies
held at Christ Church, Oxford, 1963. Edited by F. L. Cross [Bd. 92—94]
1966. Part I: XI, 579 S. — gr. 8° M 72,50
1966. Part II: IX, 467 S. — gr. 8° M 59,—
1966. Part III: IX, 611 S. — gr. 8° M 77,—

Manfred Hoffmann: Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte [Bd. 96]
1966. XX, 168 S. — gr. 8° M 25,50

Günter Gentz †/Friedhelm Winkelmann: Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopoulos und
ihre Quellen [Bd. 98]
2., durchgesehene Auflage. 1966. XVI, 236 S. — 2 Taf. — gr. 8° M 56,—

Heinrich Rathke: Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe [Bd. 99]
1967. XV, 104 S. — gr. 8° M 16,—

Angelo P. O'Hagan: Material Re-Creation in the Apostolic Fathers [Bd. 100]
1968. XV, 154 S. — gr. 8° M 26,50

Das Evangelium nach Thomas. Koptisch und deutsch von Johannes Leipoldt † [Bd. 101]
1967. VII, 77 S. — gr. 8° M 22,—

Studia Evangelica IV—V. Papers presented to the Third International Congress on New Testament Stu-
dies held at Christ Church, Oxford, 1965. Edited by F. L. Cross [Bd. 102 u. 103]
1968. Part I: XIV, 472 S. — gr. 8° M 51,—
1968. Part II: XI, 323 S. — gr. 8° M 42,—

Traugott Holtz: Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas [Bd. 104]
1968. XIV, 185 S. — gr. 8° M 32,—

Günter Glockmann: Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus [Bd. 105]
1968. XIX, 214 S. — gr. 8° M 25,—

Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1965. In Verbindung
mit Gerhard Zachhuber und Heinz Berthold herausgegeben von Gerhard Dellling [Bd. 106]
1969. XXVII, 128 S. — gr. 8° M 26,—

Studia Patristica X—XI. Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held
in Oxford 1967. Edited by F. L. Cross [Bd. 107 u. 108]
1970. Part I: XI, 463 S. — 2 Taf. — gr. 8° M 60,—
1970. Part II In Vorbereitung

Die Berliner Handschrift der Sahidischen Apostelgeschichte (P. 15 926). Bearbeitet und herausgegeben
von Fritz Hintze und Hans-Martin Schenke In Vorbereitung

Vom Zentralantiquariat Leipzig erfolgte folgender Nachdruck:

Johannes Geffcken: *Oracula Sibyllina*. Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Leipzig
1902 [Bd. 23,1]
Unveränderter Nachdruck 1967. IV, 78 S. — gr. 8° Leinen M 30,—

Ein ausführliches Verzeichnis aller Bände der Reihen „Texte und Untersuchungen zur Geschichte
der altchristlichen Literatur“ und „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhun-
derte“ erhalten Sie unverbindlich auf Wunsch vom Verlag

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte
der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

Seit 1953 sind erschienen und z. Z. lieferbar:

- Origenes Werke XII.** Origenes Matthäuseklärung. Dritter Teil: Fragmente und Indices. Herausgegeben von Erich Klostermann. 2. Hälfte: Gesamtregister, von Ludwig Früchtel. 2., durchgesehene Auflage besorgt von Ursula Treu [Bd. 41, 2²]
1968. VIII, 409 S. — gr. 8° Lederin M 52,—
- Die Pseudoklementinen I. Homilien.** Herausgegeben von Bernhard Rehm. Zum Druck besorgt durch Johannes Irmscher. 2., verbesserte Auflage besorgt von Franz Paschke [Bd. 42]
1969. XXXI, 287 S. — gr. 8° Lederin M 78,—
- Koptisch-gnostische Schriften I.** Die Pistis Sophia — Die beiden Bücher des Jeû — Unbekanntes altgnostisches Werk. Herausgegeben von Carl Schmidt. Zweite Auflage bearbeitet von Walter Till [Bd. 45 (13)] — Unveränd. Nachdruck der 3. Auflage von 1959
1962. XXXVIII, 424 S. — gr. 8° M 22,—
- Eusebius Werke VII.** Die Chronik des Hieronymus. Herausgegeben und in 2. Auflage neu bearbeitet von Rudolf Helm [Bd. 47 (24.34)]
1956. LII, 541 S. — gr. 8° M 83,—
- Die Apostolischen Väter I. Der Hirte des Hermas.** Herausgegeben von Molly Whittaker [Bd. 48²]
2., überarbeitete Auflage 1967. XXVI, 118 S. — gr. 8° Lederin M 20,—
- Origenes Werke IX.** Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars. Herausgegeben und in zweiter Auflage neu bearbeitet von Max Rauer [Bd. 49 (35)]
1959. LXIV, 404 S. — gr. 8° M 68,—
- Clemens Alexandrinus II.** Stromata Buch I — VI. Herausgegeben von Otto Stählin. In dritter Auflage neu herausgegeben von Ludwig Früchtel [Bd. 52 (15)]
1960. XIX, 540 S. — 4 Abb. auf 3 Taf. — gr. 8° M 65,—
- Die Pseudoklementinen II.** Rekognitionen in Rufins Übersetzung. Herausgegeben von Bernhard Rehm. Zum Druck besorgt durch Franz Paschke [Bd. 51]
1965. CXI, 387 S. — 9 Abb. — gr. 8° Brosch. M 113,— Lederin M 118,—
- Gregor von Nazianz. Briefe.** Herausgegeben von Paul Gallay [Bd. 53]
1969. LVII, 197 S. — gr. 8° Lederin M 60,—
- Clemens Alexandrinus III.** Stromata Buch VII und VIII — Excerpta ex Theodoto — Eclogae propheticae — Quis dives salvetur — Fragmente. Herausgegeben von Otto Stählin. In 2. Auflage neu herausgegeben von Ludwig Früchtel. Zum Druck besorgt von Ursula Treu [Bd. 17²]
1970. XL, 237 S. — gr. 8° Lederin etwa M 60,—
- Vom Zentralantiquariat Leipzig erfolgte folgender Nachdruck:
- Die Oracula Sibyllina.** Bearbeitet im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie der Wissenschaften von Johannes Geffcken [Bd. 8]
Leipzig 1902 · Unveränderter Nachdruck 1967. LVI, 240 S. Leinen M 60,—



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

MYSTERIENGLAUBE UND GNOSIS
IN CORPUS HERMETICUM XIII

BR

45

T35

v.116

VON

KARL-WOLFGANG TRÖGER



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1971

In der gleichen Schriftenreihe sind seit 1951 erschienen und z. Z. lieferbar:

- Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8205.** Herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von Walter C. Till. Zweite, erweiterte Auflage bearbeitet von Hans-Martin Schenke [Bd. 60²] In Vorbereitung
- Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche.** Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Joseph Reuss [Bd. 61]
1957. XLVII, 463 S. — gr. 8° M 66,—
- Eustathius.** Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Edition critique avec prolégomènes et tables par Emmanuel Amand de Mendieta et Stig Y. Rudberg [Bd. 66]
1958. LXIV, 132 S. — gr. 8° M 25,—
- Hans Lietzmann: Kleine Schriften.** Herausgegeben von Kurt Aland
Band I: Studien zur spätantiken Religionsgeschichte [Bd. 67]
1958. X, 487 S. — 36 Abb. auf 15 Kunstdrucktaf., dav. 2 Falttaf. — gr. 8° M 43,—
Band II: Studien zum Neuen Testament [Bd. 68]
1958. X, 303 S. — gr. 8° M 26,—
Band III: Studien zur Liturgie- und Symbolgeschichte — Zur Wissenschaftsgeschichte [Bd. 74]
1962. X, 406 S. — 5— Taf. — gr. 8° Leinen M 57,—
- Vinzenz Buchheit: Studien zu Methodios von Olympos** [Bd. 69]
1958. XVI, 181 S. — gr. 8° M 22,50
- Kurt Treu: Synesios von Kyrene.** Ein Kommentar zu seinem „Dion“ [Bd. 71]
1958. XII, 184 S. — gr. 8° M 14,50
- Neue Homilien des Makarius/Symeon I: Aus Typus III.** Herausgegeben von Erich Klostermann und Heinz Berthold [Bd. 72]
1961. XXVII, 178 S. — gr. 8° M 34,50
- Didascaliae apostolorum Canonum ecclesiasticorum Traditionis apostolicae versiones Latinae rec.** Erik Tidner [Bd. 75]
1963. XXVI, 183 S. — gr. 8° M 52,—
- Hans Dieter Betz: Lukian von Samosata und das Neue Testament.** Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti [Bd. 76]
1961. XIV, 287 S. — gr. 8° M 36,50
- Studien zum Neuen Testament und zur Patristik.** Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte [Bd. 77]
1961. VIII, 378 S. — 1 Titelbild — gr. 8° M 51,—
- Studia Patristica IV—VI.** Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Edited by F. L. Cross [Bd. 79—81]
1961. Part II: IX, 533 S. — gr. 8° M 44,50
1962. Part III: IX, 547 S. — gr. 8° M 49,—
1962. Part IV: IX, 551 S. — gr. 8° M 48,—
- Berthold Altaner: Kleine patristische Schriften.** Herausgegeben von Günter Glockmann [Bd. 83]
1967. X, 620 S. — 1 Titelbild — gr. 8° Leinen M 70,—
- Friedhelm Winkelmann: Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebios von Caesarea** [Bd. 84]
1962. XIII, 182 S. — 1 Abb. — gr. 8° M 28,—
- Traugott Holtz: Die Christologie des Apokalypse des Johannes** [Bd. 85]
2., durchgesehene, um einen Nachtrag erweiterte Auflage
In Vorbereitung

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

BEGRÜNDET VON
O. VON GEBHARDT UND A. VON HARNACK

BAND 110

MYSTERIENGLAUBE UND GNOSIS IN CORPUS HERMETICUM XIII

VON
KARL - WOLFGANG TRÖGER
=



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1971

BR
45
.T35
v.110

Herausgegeben von

Veselin Beševliev, Ugo Bianchi, Alexander Böhlig, Hans Frhr. v. Campenhausen,
Henry Chadwick, Ion Coman, Eligius Dekkers, Gerhard Delling, Hermann Dörries,
Otto Eißfeldt, Walther Eltester, Erich Fascher, Jacques Fontaine, János Harmatta,
Herbert Hunger, Johannes Irmscher (Verantwortlicher Herausgeber), Murad Kamil,
Robert A. Kraft, Claude Mondésert, Marian Plezia, Max Rauer, Marcel Richard,
Harald Riesenfeld, Hans-Martin Schenke, Wilhelm Schneemelcher,
Kurt Treu (Geschäftsführender Herausgeber), Willem Cornelis van Unnik, Ladislav Vidman

Mit Unterstützung des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie
der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

Gutachter dieses Bandes: Gerhard Delling und Erich Fascher
Redaktor dieses Bandes: Ursula Treu

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH, 108 Berlin, Leipziger Straße 3–4

Copyright 1971 by Akademie-Verlag GmbH

Lizenznummer: 202-100/179/71

Herstellung: IV/2/14 VEB Werkdruck, 445 Gräfenhainichen/DDR · 3394

Bestellnummer: 2030/55 · ES 7 M

EDV-Nr. 751 596 8

34,—

Vorwort

Die vielfältigen Beziehungen zwischen Mysterienglaube und Gnosis haben in der Forschung oft genug dazu geführt, den unterschiedlichen Grundcharakter beider Religionen zu übersehen. Zum anderen ist der XIII. Traktat des Corpus Hermeticum bislang recht stiefmütterlich behandelt worden. Deshalb habe ich an dieser Schrift, einem Musterbeispiel für die Berührung von Mysterienglaube und Gnosis, zu zeigen versucht, daß beide Religionen Phänomene sui generis sind. In Verfolg dieser Spezialaufgabe und darüber hinausgehend ist eine ausführliche Untersuchung des Wiedergeburtstraktates (CH XIII) entstanden, die ich hier sozusagen als Kommentar zu Corpus Hermeticum XIII vorlege.

Der Arbeit liegt eine von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin im Jahre 1967 angenommene Dissertation zugrunde, die ich für den Druck ergänzt und überarbeitet, teilweise auch völlig umgearbeitet habe. Leider konnte ich erst nach der Fertigstellung der Druckfassung (im Dezember 1968) in die noch unveröffentlichten Traktate von Nag-Hammadi-Codex VI einsehen, wofür ich Herrn Prof. Dr. Martin Krause/Münster großen Dank schulde. Das Ergebnis dieser Beschäftigung mit den koptisch-hermetischen Schriften, das die aus der Analyse der griechischen Traktate gewonnenen Thesen im allgemeinen bestätigte und untermauerte, in einzelnen Fällen aber auch korrigierte, habe ich in dem Aufsatzband 'Gnosis und Neues Testament' (erscheint 1971 in der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin) unter dem Titel 'Die hermetische Gnosis' vorgelegt. Daraus darf ich einige neue Einsichten mitteilen, die unsere Untersuchung unmittelbar betreffen.

Daß CH XIII in Ägypten entstanden ist (vgl. S. 7), steht mir heute außer Frage. Manches spricht sogar für die Vermutung, die Hermetik könnte aus den ägyptischen Mysteriengemeinden hervorgegangen sein (vgl. S. 58, Anm. 8). Nach wie vor halte ich 'esoterische Konventikel' für die wahrscheinlichste Organisationsform der hermetischen Gnostiker (vgl. S. 58). Es gab bei ihnen Gebete und Gesänge, Vorträge erfahrener Gnostiker und Fragestunden für die Neulinge, jedoch keine sakramentale Praxis. Die neuen koptisch-hermetischen Schriften dagegen scheinen die Annahme einer Mysterienpraxis nahezulegen. Nach Nag-Hammadi-Codex VI, 7/p. 65, 3–7 küßten sich die Hermetiker nach ihrem Gebet und nahmen anschließend eine „heilige und

unblutige Speise“ ein (vgl. den Schluß des lateinischen Asclepius, Kapitel 41); in NHC VI,6/p. 57,26 f. küssen sich Hermes und Tat nach einem Gebet, und in NHC VI,8/p. 65,26 f. wird ‘das Mysterium der Synusia’ erwähnt. Vor allem das letztere läßt an das Mysterium des Brautgemachs mit einem heiligen Kuß als rituellem Kern denken, wie es im Philippus-Evangelium (Log 31) geschildert wird. Wenn es sich in NHC VI,8 auch um einen Vergleich handelt, so kann gleichwohl eine bekannte Mysterienpraxis im Hintergrund gestanden haben. Praktiziert aber wurden jene Mysterienbräuche in den hermetisch-gnostischen Kreisen, aus denen unsere Texte stammen, schon lange nicht mehr, denn wir finden in ihnen lediglich *spiritualisierte* Mysterien im Dienste der Gnosis vor. Doch wird man – vor allem auf Grund der neuen Texte – für manche hermetischen Gnostiker den Bruderkuß (vgl. den Brief des Petrus an Philippus NHC VIII,2 / p. 140,14) und vielleicht auch ein gemeinsames Mahl annehmen müssen. Das ändert freilich nichts an der grundsätzlichen Abneigung dieser Hermetiker gegen kultische Praktiken, wie sie vorzüglich in der Verwerfung des Opfers zutage tritt.

Für die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe ‘Texte und Untersuchungen’ darf ich Herrn Prof. Dr. Johannes Irmscher und Herrn Dr. Kurt Treu meinen herzlichen und ergebenen Dank sagen. Danken möchte ich auch Herrn Prof. D. Gerhard Dellling, Herrn Prof. D. Erich Fascher und Herrn Prof. Dr. Dr. Hans-Martin Schenke für die Förderung meiner Untersuchung und mancherlei wertvolle Anregungen. Die Redaktion dieses Bandes lag in den Händen von Frau Dr. Ursula Treu, der ich ebenfalls herzlich danke. Nicht zuletzt danke ich meiner Frau, Sigrid Tröger, für ihre Mithilfe beim Korrekturlesen und Registermachen.

Berlin, am 15. November 1970

Karl-Wolfgang Tröger

Inhaltsverzeichnis

Literaturverzeichnis	IX
Abkürzungsverzeichnis	XIX
Einleitung: Kurze Darstellung der Forschungsgeschichte. Anlaß und Ziel der Untersuchung. Probleme der Quellenscheidung beim Corpus Hermeticum.	1

KAPITEL I

Corpus Hermeticum XIII und der Mysterienglaube

1. Kurze Einführung in den Wiedergeburtstraktat	9
2. Vergottung und Wiedergeburt, Epoptie und Ekstase in den Mysterien-Religionen und in CH XIII	13
3. Die Initiation (Reinigung, ‚Taufe‘, Mystagogie, Paradosis, Arkan- disziplin; einschließlich Opfer) in den Mysterien-Religionen und in CH XIII	35
4. Zur Frage hermetischer Kultpraxis und Gemeindebildung	54
5. Die Verwendung von Mysterien-Elementen im Corpus Hermeticum – auch außerhalb des Wiedergeburtstraktates – und im lateinischen Asklepius	58
6. Die allgemeine Verbreitung von Vorstellungen und Termini des My- sterienglaubens auch außerhalb der Hermetik	64
7. Gedanken über Ursprung und Wesen der Mysterien-Religionen und den Wandel ihres Selbstverständnisses	70

KAPITEL II

Corpus Hermeticum XIII und die Gnosis

1. Die Daseinshaltung und Weltanschauung des Menschen im Wieder- geburtstraktat (CH XIII) und in der Gnosis	82
2. Die himmlische Heimat und der göttliche Ursprung des Menschen in der Gnosis und im Wiedergeburtstraktat	97
3. Die göttliche Natur des Menschen in der Gnosis und im Wiedergeburt- straktat	99
4. Die Möglichkeit einer Rückkehr des Menschen in seine Heimat – in der Gnosis und im Wiedergeburtstraktat	103

5. Erlösung durch Gnosis	
a) Die Erlösung in der ‚reinen‘ Gnosis und im Wiedergeburtstraktat	105
b) Differenzierung der Erlösungsvorstellungen in der Gnosis — einschließlich CH XIII	137
6. Gedanken über Ursprung und Wesen der Gnosis	163
7. Das Verhältnis von Mysterienglaube und Gnosis — speziell im Wiedergeburtstraktat und im allgemeinen	166
Register	171

Literaturverzeichnis

Die bibliographischen Angaben für selten benutzte Titel befinden sich in den Anmerkungen.

- Adam, Alfred, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis. Beih. zur ZNW 24, Berlin 1959.
- Anrich, Mysterienwesen = Anrich, Gustav, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. Göttingen 1894.
- Anz, Ursprung des Gnost. = Anz, Wilhelm, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Lit., Bd 15, H. 4, Leipzig 1897.
- Apuleius, Metamorphosen oder Der Goldene Esel. Lat. u. dt. von Rudolf Helm. Schriften u. Quellen d. Alten Welt, Bd 1, Berlin 1961.
- Aram, Kurt, Magie und Mystik in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin 1929.
- Auer, Albert, Rezension von Festugière: *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, T. 3, 4 (1953–54). Deutsche Literaturzeitung 78, Berlin 1957, Sp. 11–16.
- Bauer, Walter, Die Oden Salomos. Kl. Texte f. Vorlesungen u. Übungen, hrsg. von H. Lietzmann, 64, Berlin 1933.
- Bauer, Walter, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 2. Aufl. Beiträge z. Histor. Theologie, Tübingen 1964.
- Bauer, Wörterbuch = Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 5. verb. u. stark verm. Aufl., Berlin 1957–58.
- Betz, Hans Dieter, Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik. ZThK 63, 1966, S. 391–409.
- Böhlig/Labib = Böhlig, Alexander und Pahor Labib, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Kopt. Museum zu Alt-Kairo. Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Inst. f. Orientforschung, Veröff. 58. Berlin 1962.
- Bousset, Hauptprobleme = Bousset, Wilhelm, Hauptprobleme der Gnosis. FRLANT 10 Göttingen 1907.
- Bousset, Wilhelm, Die Himmelsreise der Seele. ARW 4, 1901, S. 136–169, 229–273.
- Bousset, Kyrios Christos = Bousset, Wilhelm, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. 3. Aufl. FRLANT 21, N. F. 4, Göttingen 1926.
- Bousset, Wilhelm, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. 3. verb. Aufl. hrsg. von Hugo Gressmann, Handbuch z. NT 21, Tübingen 1926.
- Bousset, Die Lehren (Rezension) = Bousset, Wilhelm, Rezension von Kroll: Die Lehren des Hermes Trismegistos (1914). Gött. gel. Anz. 176, 1914, S. 697–755.
- Bräuninger, Untersuchungen = Bräuninger, Friedrich, Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos. Diss. Berlin 1926.
- Brückner, Martin, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum. Rel.-gesch. Volksbücher, Reihe 1, H. 16, Tübingen 1908.

- Bultmann, Urchristentum = Bultmann, Rudolf, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. rowohlt's dt. enzyklopädie 157/158, o. O. 1962.
- Bultmann, Rudolf, Artikel *γνώσκω, γνώσις* etc. ThWB Bd 1, 1933, S. 688–719.
- Burkitt, Francis Crawford, Church and Gnosis. Cambridge 1932.
- Clem. Alex., Protr., Strom., Exc. ex Theod. = Clemens Alexandrinus. Hrg. von Otto Stählin. Bd I–IV, GCS 12. 15. 17. 39. Leipzig 1905–36.
- Clemens Alexandrinus, Ausgewählte Schriften. Aus dem Griech. übers. von Otto Stählin. Bd 1–5. BKV² Reihe 2, Bd 7. 8. 17. 19. 20. München 1934–38.
- Colpe, Carsten, Artikel: Gnosis (I: Religionsgeschichte). RGG³ Bd 2, Tübingen 1958, Sp. 1648–1652.
- Colpe, Carsten, Die „Himmelsreise der Seele“ außerhalb und innerhalb der Gnosis. Vortrag. Colloquio internazionale sulle origini dello gnosticismo, Messina 13–18 aprile 1966 (Masch. Schr.). Druckfassg. in: Le origini dello gnosticismo (s. u.), S. 429 ff.
- Colpe, Die rel.-gesch. Schule = Colpe, Carsten, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus. FRLANT 78, N. F. 60, Göttingen 1961.
- Conzelmann, Hans, Rezension von Wagner: Das religionsgeschichtliche Problem von Röm. 6, 1–11 (1962). Ev. Theol. 1964, S. 171–172.
- Corpus Hermeticum T. 1. Traités I–XII, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2 éd. Paris 1960.
- Corpus Hermeticum T. 2. Traités XIII–XVIII, Asclepius, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2 éd. Paris 1960.
- Corpus Hermeticum T. 3. Fragments extraits de Stobée I–XXII, texte établi et traduit par A.-J. Festugière. Paris 1954.
- Corpus Hermeticum T. 4. Fragments extraits de Stobée (XXIII–XXIX). Texte établi et traduit par A. J. Festugière. Fragments divers. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière. Paris 1954.
- Cumont, Mithra = Cumont, Franz, Die Mysterien des Mithra. Autor. dt. Ausg. von Georg Gehrich, 3. Aufl. (besorgt von Kurt Latte), Leipzig, Berlin 1923.
- Cumont, Or. Rel. = Cumont, Franz, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Nach der 4. franz. Aufl. . . . bearb. von A. Burckhardt-Brandenberg, 3. Aufl. Leipzig, Berlin 1931.
- Cumont, T. et M. = Cumont, Franz, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. T. 1. 2. Brüssel 1896–1899.
- Dey, Palingenesia = Dey, Joseph, Palingenesia. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit. 3, 5. Neutest. Abhandlungen 17, H. 5, Münster i. W. 1937.
- Dibelius, Die Isisweihe = Dibelius, Martin, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten. Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 4. Abhandlung, Heidelberg 1917.
- Dibelius, Martin, Rezension von Bräuninger: Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos (1926). Gnomon 5, 1929, S. 161 ff.
- Dieterich, Albrecht, Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums. Leipzig 1891.
- Dieterich, Eine Mithrasliturgie = Dieterich, Albrecht, Eine Mithrasliturgie. 3. erw. Aufl. hrg. von Otto Weinreich. Leipzig, Berlin 1923.
- Ditt. Syll.³ = Dittenberger, Wilhelm, Sylloge inscriptionum Graecarum. Vol. 1–4, 1. 2. 3. ed. Leipzig 1915–24.
- Dodd, C. H., The Bible and the Greeks. London 1935; (1964³).
- Dölger, Franz Jos., Sphragis. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd 5, H. 3/4, Paderborn 1911.

- Eliade, Mircea, Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung. Zürich, Stuttgart 1961.
- Epiph., Pan. = Epiphanius, Ancoratus und Panarion. Hrg. von Karl Holl. Bd I–III, GCS 25. 31. 37. Leipzig 1915–33.
- Epiphanius von Salamis, Ausgewählte Schriften. Aus dem Griech. übers. von Josef Hörmann. BKV² Bd 38, Kempten, München 1919.
- Euripides, Ausgewählte Tragödien. 1. Bdch.: Die Bakchen. 3. Aufl. erkl. von Ewald Bruhn. Sammlung griech. u. lat. Schriftsteller mit dt. Anm. hrg. von M. Haupt u. H. Sauppe, Berlin 1891.
- Euripides, Griechische Tragödien. Übers. von Ulrich von Wilamowitz–Moellendorff, 13: Die Bakchen. Berlin 1923.
- Fascher, Erich, Artikel: Dynamis. RAC Bd 4, Sp. 415–458.
- Fascher, Erich, Artikel: Energeia. RAC Bd 5, Sp. 4–51.
- Fascher, Erich, Artikel: Taufe. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (PW). Reihe 2, Bd 4, Stuttgart 1932, Sp. 2501–2518.
- De Faye, E., Les Gnostiques et le Gnosticisme. Étude critique des doctrines du Gnosticisme Chrétien aux IIe et IIIe siècles. 2. Aufl., Paris 1925.
- Fendt, Leonhard, Gnostische Mysterien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes. München 1922.
- Festugière, A.-J., L'Hermétisme. Årsberättelse, Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund, Jg. 1947/48.
- Festugière, A.-J., Le „logos“ Hermetique d'enseignement. Revue des études grecques 55, 1942, S. 77–108.
- Festugière, A.-J., Rezension von Prümmer: Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der althristlichen Umwelt (1943). Revue des études grecques 57, 1944, S. 257 ff.
- Festugière, Révélation I, II, III, IV = Festugière, A.-J. La Révélation d'Hermès Trismégiste. T. 1–4, Paris 1944–54.
- Firm. Mat., De err. = Julii Firmici Materni liber de errore profanarum religionum. Rec. . . . Carolus Halm. CSEL Vol. 2, Vindobonae 1867. S. 73 ff.
- Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig 1862.
- Foerster, Werner, Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis. Beih. zur ZNW 7, Gießen 1928.
- Frazer, Der Goldene Zweig = Frazer, James George, Der Goldene Zweig (The golden bough). Abgekürzte Ausg. Leipzig 1928.
- Friedländer, M., Der vorchristliche jüdische Gnosticismus. Göttingen 1898.
- Friedrich, G., Artikel: *κῆρυξ*. ThWB Bd 3, S. 682 ff.
- Geffcken, Ausgang = Geffcken, Johannes, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. 2. Aufl. Heidelberg 1929.
- Grill, Julius, Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum. Sammlung gemeinverständl. Vorträge aus dem Gebiet d. Theologie u. Religionswiss. 34, Tübingen, Leipzig 1903.
- Grönbech, Vilhelm, Der Hellenismus. Göttingen 1953.
- Haardt, Robert, Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse. Salzburg 1967.
- Haenchen, Poimandres = Haenchen, Ernst, Aufbau und Theologie des „Poimandres“. ZThK 53, 1956, S. 149–191. (Dass. in: „Gott und Mensch“. Ges. Aufsätze von E. H. Tübingen 1965, S. 335–377).
- Haenchen, Vorchristl. Gnosis = Haenchen, Ernst, Gab es eine vorchristliche Gnosis? ZThK 49, 1952, S. 316–349. (Dass. in: „Gott und Mensch“, S. 265–298).
- Haenchen, Ernst, Artikel: Gnosis (und NT). RGG³, Bd 2 Sp. 1652–1656.
- Haufe, Die Mysterien = Haufe, Günter, Artikel: Die Mysterien. Umwelt des Urchristentums I, Berlin 1965, Sp. 101–126.

- Hegermann, Harald, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum. Texte u. Untersuchungen zur Geschichte d. althristl. Lit. Bd 82, Berlin 1961.
- Heinrici, Hermes-Mystik = Heinrici, C. F. Georg, Die Hermes-Mystik und das Neue Testament. Hrg. von Ernst von Dobschütz. Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums, Bd 1, H. 1, Leipzig 1918.
- Hennecke-Schneemelcher Bd I = Hennecke, Edgar, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 3. völlig neubearb. Aufl. hrg. von Wilhelm Schneemelcher, Bd 1: Evangelien. Tübingen 1959.
- Hennecke-Schneemelcher Bd II = Hennecke, Edgar, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 3. völlig neubearb. Aufl. hrg. von Wilhelm Schneemelcher, Bd 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen 1964, Berlin 1966.
- Hepding, Attis = Hepding, Hugo, Attis. Seine Mythen und sein Kult. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 1, Gießen 1903.
- Hipp., Ref. = Hippolytus, Refutatio omnium haeresium. Hrg. von Paul Wendland. (Werke III), GCS 26, Leipzig 1916.
- Hippolytus von Rom, Widerlegung aller Häresien (Philosophumena). Übers. von Konrad Preysing. BKV² Bd 40, München o. J.
- Homer. Die homerischen Götterhymnen. Deutsch von Thassilo von Scheffer, neu gestaltete Ausg., Sammlung Dieterich Bd 97, Leipzig o. J.
- Hopfner Bd I, II = Plutarch, Über Isis und Osiris. Text, Übersetzung und Kommentar von Theodor Hopfner. T. 1. 2. Monographien des Archivs Orientalni Bd 9, Prag 1940–41.
- Hopfner, Theodor, Die griechisch-orientalischen Mysterien. Vortrag. Theosophie Jg. 12, Leipzig 1924.
- Hopfner, Theodor, Orient und griechische Philosophie. Beih. zum Alten Orient, H. 4, Leipzig 1925.
- Iren., Adv. haer. = Irenaei ... libros quinque adversus haereses. Ed. W. W. Harvey. T. I. II. Cantabrigiae 1857.
- Irenäus, Fünf Bücher gegen die Häresien. Übers. von E. Klebba. Bd 1–2. BKV² Bd 3. 4. München 1912.
- Jamblichus, Über die Geheimelehren. Aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt von Theodor Hopfner. Quellenberichte der griech. Mystik Bd 1, Leipzig 1922.
- Jonas I = Jonas, Hans, Gnosis und spätantiker Geist, T. 1: Die mythologische Gnosis. 3. Aufl., FRLANT 51, N. F. 33, Göttingen 1964.
- Jonas II = Jonas, Hans, Gnosis und spätantiker Geist, T. 2, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. FRLANT, 63, N. F. 45, Göttingen 1954.
- De Jong, K. H. E., Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. 2. verm. Aufl. Leiden 1919.
- Jung, C. G., Psychologie und Alchemie. Psycholog. Abhandlungen, Bd 5, hrg. von C. G. Jung, Zürich 1944.
- Jung, C. G. und K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie. Amsterdam, Leipzig 1941.
- Jung, C. G. und K. Kerényi, Das göttliche Mädchen. Albae Vigiliae, H. 8/9, Amsterdam, Leipzig 1941.
- Kern, Orph. fragm. = Kern, Otto (Hrg.), Orphicorum Fragmenta. Berlin 1922.
- Kern, Otto, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit. Berlin 1927.
- Kern, Otto und Theodor Hopfner, Artikel: Mysterien. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (PW). Bd 16, Stuttgart 1935, Sp. 1209–1350.

- Klein, Franz-Norbert, Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur d. relig. Sprache d. hellenist. Mystik. Leiden 1962.
- Köhler, Walter, Die Gnosis. Religionsgeschichtl. Volksbücher, Reihe 4, H. 16, Tübingen 1911.
- König, Franz (Hrsg.), Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Freiburg 1956.
- Krebs, E., Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Anhang: Poimandres und Johannes. Freiburger Theol. Stud. 2, Freiburg 1910.
- Kretschmar, G., Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis. Ev. Theol. 13, 1953, S. 354–361.
- Kretschmar, G., Artikel: Gnosis (III: Christl. Gnostizismus, Dogmengeschichte). RGG³, Bd 2, 1958, Sp. 1656–1661.
- Kroll, Die Lehren = Kroll, Josef, Die Lehren des Hermes Trismegistos. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd 12, H. 2–4. Münster 1914. (2. unveränd. Aufl. 1928).
- Kroll, Wilhelm, Artikel: Hermes Trismegistos. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (PW). Bd 8, Stuttgart 1912, Sp. 792–823.
- Lagrange, H. J., L'Hermétisme. Revue biblique, T. 33 1924, S. 481 ff.; T. 34 1925, S. 82 ff. und S. 368 ff.; T. 35 1926, S. 240 ff.
- Langerbeck, Hermann, Aufsätze zur Gnosis. Aus d. Nachlaß hrsg. von Hermann Dörries. Abhandlungen d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl., 3. Folge, Nr. 69. Göttingen 1967.
- Latte, Kurt, Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit. RGL², H. 5, Tübingen 1927.
- Leeuw, Gerardus van der, Sakramentales Denken. Kassel 1959.
- Leeuw, Phän. = Leeuw, Gerardus van der, Phänomenologie der Religion. Tübingen 1956.
- Leipoldt, Bilderatlas 9–11 = Leipoldt, Johannes, Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums = Bilderatlas zur Religionsgeschichte, hrsg. von Hans Haas, Lfg. 9–11, Leipzig, Erlangen 1926.
- Leipoldt, Bilderatlas 15 = Leipoldt, Johannes, Die Religionen des Mithra = Bilderatlas zur Religionsgeschichte, hrsg. von Hans Haas, Lfg. 15, Leipzig 1930.
- Leipoldt, Dionysos = Leipoldt, Johannes, Dionysos. Angelos = Beih. 3, Leipzig 1931.
- Leipoldt, Johannes, Artikel: Eleusis. RAC Lfg. 31, (1959), Sp. 1100–1105.
- Leipoldt, Johannes, Sterbende und auferstehende Götter. Leipzig, Erlangen 1923.
- Leipoldt, Die Mysterien = Leipoldt, Johannes, Die Mysterien. Das Christentum. Handbuch der Religionswissenschaft, hrsg. von Gustav Mensching, Bd 1, T. 4, Berlin 1948, S. 7–72.
- Leipoldt, Johannes, Von den Mysterien zur Kirche. Leipzig 1961.
- Leipoldt, Johannes und Siegfried Morenz, Heilige Schriften. Leipzig 1953.
- Leipoldt/Schenke, Kopt.-gnost. Schriften = Leipoldt, Johannes und Hans-Martin Schenke, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi. Theologische Forschung 20, Hamburg-Bergstedt 1960.
- Leisegang, Hans, Die Gnosis. Kröners Taschenausgabe Bd 32, Leipzig 1924. (4. Aufl. Stuttg. 1955).
- Leisegang, Hans, Artikel: Gnosis (I: Religionsgeschichtlich). RGG² Bd 2 1928, Sp. 1272 – 1276.
- Leisegang, Hans, Artikel: Valentinus, Valentinianer. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (PW), Reihe 2, Bd 7, Waldsee (Württ.) 1948, Sp. 2261–2273.
- Lewy, Hans, Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Beiheft zur ZNW 9, Gießen 1929.

- Lidzbarski, Mark, Ginza. Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer. Göttingen, Leipzig 1925.
- Lidzbarski, Mark, Das Johannesbuch der Mandäer. Gießen 1915.
- Liechtenhan, Rudolf, Die Offenbarung im Gnosticismus. Göttingen 1901.
- Liechtenhan, Rudolf, Artikel: Gnosis. RGG⁴ Bd 2, Sp. 1478–1486.
- Livius = Livius, Titus, Ab urbe condita. Wilhelm Weissenborns erkl. Ausg., neu bearb. von H.-J. Müller. Bd 9, H. 1, 3. Aufl. (Sammlung griech. u. lat. Schriftsteller hrsg. von M. Haupt u. H. Sauppe), Berlin 1909.
- Lobeck I, II = Lobeck, Chr. Augustus, Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis. Bd 1. 2. 1829.
- Malinine, M., H. Ch. Puech und G. Quispel, Evangelium Veritatis + Suppl., ed. dies. und W. Till. Zürich 1956, 1961.
- Ménard, Louis, Hermès Trismégiste. Traduction complète. Paris 1910.
- Mensching, Gustav, Das heilige Schweigen. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd 20, H. 2, Gießen 1926.
- Merkelbach, Reinhold, Isisfeste in griechisch-römischer Zeit, Daten und Riten. Beiträge zur klassischen Philologie H. 5, Meisenheim am Glan 1963.
- Moorsel, The mysteries = Moorsel, Gerard van, The mysteries of Hermes Trismegistus. Diss. Utrecht 1955.
- Moorsel, Symbolsprache = Moorsel, Gerard van, Die Symbolsprache in der hermetischen Gnosis (1955). Symbolon, Jahrbuch für Symbolforschung, hrsg. von Julius Schwabe, Bd 1. Basel, Stuttgart 1960.
- Mowinckel, Sigmund, Religion und Kultus. Göttingen 1953.
- Nilsson I = Nilsson, Martin P., Geschichte der griechischen Religion. Bd 1. Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 5, T. 2, Bd 1, 2. Aufl. durchges. u. erg. München 1955.
- Nilsson II = Nilsson, Martin P., Geschichte der griechischen Religion. Bd 2. Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 5, T. 2, Bd 2, 2. durchges. u. erg. Aufl. München 1961.
- Nilsson, Martin P., Die Religion der Griechen. RGL² H. 4, Tübingen 1927.
- Nock/Fest. I. Siehe Corpus Hermeticum T. 1.
- Nock/Fest. II. Siehe Corpus Hermeticum. T. 2.
- Nock, A. D., Rezension von Jonas: Gnosis und spätantiker Geist I (1934). Gnomon 12, 1936, S. 605 ff.
- Nock, A. D., Rezension von Reitzenstein und Schaefer: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (1926). JHS 49, 1929, S. 111 ff.
- Noetzel, Heinz, Christus und Dionysos. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Johannes 2, 1–11. Aufsätze u. Vorträge zur Theologie u. Religionswissenschaft H. 11, Berlin 1960.
- Norden, Eduard, Agnostos Theos. 4. Aufl. Darmstadt 1956.
- Origenes, Contra Celsum = Origenes, Werke. Bd I, II. Hrsg. von Paul Koetschau. GCS [2. 3.]. Leipzig 1899.
- Origenes, Acht Bücher gegen Celsus. T. 1. 2. Buch 1–8. (Ausgewählte Schriften Bd 2. 3.) Aus dem Griech. übers. von Paul Koetschau. BKV² Bd 52. 53. München 1926–27.
- Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966. Testi e discussioni pubbl. a cura di Ugo Bianchi. Studies in the history of religions. Suppl. to numen. 12. Leiden 1967.
- W. F. Otto, Dionysos = Otto, Walter F., Dionysos. Mythos und Kultus. 2. Aufl. Frankfurt/M. 1939.
- Pantheon. Religiöse Texte des Griechentums. Verkürzter Neudruck besorgt von W. Haussmann, Tübinger Nottex, 2. Aufl. Tübingen 1959.

- Philo = Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Ed. Leopold Cohn und Paul Wendland. 7 Bde (I–VII, 2), Berlin 1896–1930.
- Philo, Suppl. I, II. Questions and answers on Genesis. Transl. . . . by Ralph Marcus. The Loeb. Class. Library. Cambridge u. a. 1953.
- Philo. Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung. Begr. von Leopold Cohn, fortgef. von J. Heinemann und M. Adler, 6 Bde, Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in dt. Übers. 1–6, Breslau 1909–38.
- Pietschmann, Richard, Hermes Trismegistos, nach ägyptischen, griechischen und orientalischen Überlieferungen. Leipzig 1875.
- Plutarch, Über Isis und Osiris – siehe Hopfner Bd I, II.
- Pokorný, Petr, Der Epheserbrief und die Gnosis. Berlin 1965.
- Porphyrus, De abst., De antro Nympharum = Porphyrius, Opuscula selecta. Recogn. Augustus Nauck. Lipsiae 1886 (Bibliotheca Teubneriana).
- Probleme der koptischen Literatur. Hrsg. vom Inst. für Byzantinistik der Mart.-Luther-Univ. Halle-Wittenberg. Bearb. von Peter Nagel. Wiss. Beitr. d. Mart.-Luther-Univ. Reihe K 2. Halle 1968.
- Prudentius Peristeph. = Aurelii Prudentii Clementis carmina. Rec. . . . Ioannes Bergman. CSEL Vol. 61, Vindobonae, Lipsiae 1926.
- Prümm, Karl, Artikel: Gnosis. Religionswissenschaftliches Wörterbuch hrsg. von F. König. Sp. 297–301. Artikel: Gnostizismus, ebenda, Sp. 301–303.
- Prümm, Karl, Artikel: Gnostizismus (im Hellenismus). Lexikon für Theologie und Kirche, Bd 4, 1960, Sp. 1021–1024.
- Prümm, Rel.-gesch. Handbuch = Prümm, Karl, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Freiburg i. B. 1943, anastat. Neudruck: Rom 1954.
- Prümm, Rel. d. Griechen = Prümm, Karl, Artikel: Die Religion der Griechen. Christus und die Religionen der Erde Bd 2, Freiburg 1956, S. 3 ff.
- Prümm, Rel. d. Hellenismus = Prümm, Karl, Artikel: Die Religionen des Hellenismus. Christus und die Religionen der Erde Bd 2, Freiburg 1956, S. 169 ff.
- Quispel, Gilles, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie. Ev. Theol. 14, 1954, S. 474 – 484.
- Quispel, Gnosis als Weltreligion = Quispel, Gilles, Gnosis als Weltreligion. Zürich 1951.
- Rahner, K., Artikel: Gnosis. Lexikon für Theologie und Kirche Bd 4, 1960, Sp. 1019–1021. Artikel: (Christl.) Gnostizismus, ebenda, Sp. 1028–1030.
- Reitzenstein, IEM = Reitzenstein, Richard, Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921.
- Reitzenstein, Richard, Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek. Straßburg 1901.
- Reitzenstein, HMR = Reitzenstein, Richard, Die hellenistischen Mysterienreligionen. 3. Aufl. Leipzig, Berlin 1927. (Fotomechan. Nachdr. d. 3. Aufl. Darmstadt 1956).
- Reitzenstein, Poimandres = Reitzenstein, Richard, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904.
- Reitzenstein, Richard, Rezension von Heinrici: Die Hermesmystik und das Neue Testament. Gött. gel. Anz. 180, 1918, S. 241–274.
- Reitzenstein/Schaeder, Studien = Reitzenstein, Richard und Hans Heinrich Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Studien der Bibliothek Warburg 7, Leipzig, Berlin 1926.
- Ringgren, Helmer, und Åke v. Ström, Die Religionen der Völker. Dt. Ausg. von Inga Ringgren und Christel Matthias Schröder, Kröners Taschenausgabe Bd 291, Stuttgart 1959.
- Rohde, Psyche I, II = Rohde, Erwin, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2. verb. Aufl. Bd 1. 2. Freiburg i. B. 1898.

(Die späteren Auflagen sind Nachdrucke, die durch die Herausgeber mit Zusätzen versehen wurden! Aus diesem Grunde wurde die Auflage von 1898 benutzt!)

- Saxl, Mithras = Saxl, Fritz, Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen. Berlin 1931.
- Schenke, Hans-Martin, Das Evangelium nach Philippus, ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi. ThLZ 84, 1959, Sp. 1–26.
- Schenke, Hans-Martin, Artikel: Die Gnosis. Umwelt des Urchristentums Bd 1, Berlin 1965, S. 371–415.
- Schenke, Der Gott „Mensch“ = Schenke, Hans-Martin, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Berlin 1962.
- Schenke, Hauptprobleme = Schenke, Hans-Martin, Hauptprobleme der Gnosis. Gesichtspunkte zu einer neuen Darstellung des Gesamtphänomens. Kairos 1965, S. 114 ff.
- Schenke, Hans-Martin, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis. Berlin 1958.
- Schenke, Hans-Martin, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. Kairos 1965, S. 124–133.
- Schenke, Hans-Martin, Vom Ursprung der Welt, eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Funde von Nag-Hamadi. ThLZ 84, 1959, Sp. 243–256.
- Schenke, Hans-Martin, „Das Wesen der Archonten“, eine gnostische Originalschrift aus dem Funde von Nag-Hamadi. ThLZ 83, 1958, Sp. 661–670.
- Schenke, Hans-Martin, Rezension von Jonas: Gnosis und spätantiker Geist. T. 1. 2. Aufl. (1954). ThLZ 84, 1959, Sp. 813–820.
- Schenke, Hans-Martin, Rezension von Jonas: Gnosis und spätantiker Geist. T. 2, 1 (1954). ThLZ 85, 1960, Sp. 657–661.
- Schenke, Hans-Martin, Rezension von Wlosok: Laktanz und die philosophische Gnosis (1960). ThLZ 88, 1963, Sp. 206–207.
- Schepelern, Wilhelm, Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Übers. von W. Baur. Tübingen 1929.
- Schmidt, Carl, Artikel: Gnosis (II: Christlicher Gnostizismus, Dogmengeschichte). RGG² Bd 2, 1928, Sp. 1276–1281.
- Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I = Schmidt, Carl (Hrsg.), Koptisch-gnostische Schriften, Bd 1: Die Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeû, unbekanntes alt-gnostisches Werk. 3. Aufl. bearb. von Walter Till, GCS 45 (13), Berlin 1959, unveränd. Nachdr. d. 3. Aufl. Berlin 1962.
- Schmithals, Walter, Die Gnosis in Korinth. FRLANT 66, N. F. 48, (1956¹), 2., neu bearb. Aufl., Göttingen 1965.
- Schmithals, Walter, Rezension von Hegermann: Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum (1961). ThLZ 88, 1963, Sp. 591–594.
- Schnackenburg, R., Artikel: Gnostizismus (und NT). Lexikon für Theologie und Kirche Bd 4, 1960, Sp. 1026–1028.
- Schoeps, Hans Joachim, Zur Standortbestimmung der Gnosis. ThLZ 81, 1956, Sp. 413–422.
- Schoeps, Hans Joachim, Urgemeinde, Judentum, Gnosis. Tübingen 1956.
- Schubert, K., Artikel: Gnostizismus (im Judentum). Lexikon für Theologie und Kirche Bd 4, 1960, Sp. 1024–1026.
- Schultz, Wolfgang, Dokumente der Gnosis. Jena 1910.
- Schweizer, Eduard, Artikel: *πνεῦμα* ThWB Bd 6, S. 330 ff.
- Scott I, II, III = Scott, Walter (ed.), Hermetica. Vol. 1–3. Oxford 1924–26.
- Scott/Ferguson (IV) = Scott, Walter (ed.). Hermetica. Vol. 4: Testimonia. With introduction, addenda and indices by A. S. Ferguson. Oxford 1936.
- Siggel, Alfred, Rezension von Festugière: La Révélation d'Hermès Trismégiste, T. 2. Deutsche Literaturzeitung 71, 1950, Sp. 400–403.
- Stier, Artikel: Mithras. RGG² Bd 4, Sp. 85 ff.
- Stricker, B. H., The Corpus Hermeticum. Mnemosyne, 4. Serie, Vol. 2, Fasc. 1, 1949, S. 79–80.
- Stürmer, Karl, Judentum, Griechentum und Gnosis. ThLZ 73, 1948, Sp. 581–592.

Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. Bd 1 hrsg. von Julius Schwabe. Basel, Stuttgart 1960.

Tertullian, Ad nat., Apol., De baptismo, De corona, De praescript. haeret. = Quint. Septimi Florentis Tertulliani opera. P. I. ex. rec. Aug. Reifferscheidt et G. Wissowai CSEL 20, Praegae, Vindobonae, Lipsiae 1890.

Quinti Sept. Flor. Tertulliani apologeticum. Tert. ed. P. II, 1 ed. H. Hoppe. CSEL 69, Vindobonae, Lipsiae 1939.

Quinti Sept. Flor. Tertulliani opera. P. II, 2 ex rec. Aem. Kroymann. CSEL 70. Vindobonae, Lipsiae 1942.

Quinti Sept. Flor. Tertulliani opera. P. III ex rec. Aem. Kroymann. CSEL 47. Vindobonae, Lipsiae 1906.

Textbuch zur Religionsgeschichte. Hrsg. von Edv. Lehmann und Hans Haas, 2. erw. u. verb. Aufl. Leipzig, Erlangen 1922.

Tiedemann = Tiedemann, Dietrich, Hermes Trismegistos Poemander. Berlin, Stettin 1781.

Till, Walter C. (Hrsg.), Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. Texte u. Untersuchungen 60, Berlin 1955.

Trencsényi-Waldapfel, Imre, Die Töchter der Erinnerung. Götter- und Heldensagen der Griechen und Römer. Berlin 1964.

Turchi = Turchi, Nicolaus, Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici. 2. Aufl. Roma 1930.

Umwelt des Urchristentums. Bd 1. Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters. Hrsg. von Johannes Leipoldt und Walter Grundmann. Berlin 1965. 1967².

Umwelt des Urchristentums. Bd 2. Texte zum neutestamentlichen Zeitalter. Hrsg. von Johannes Leipoldt und Walter Grundmann. Berlin 1967.

Umwelt des Urchristentums. Bd 3. Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter. Ausgew. u. erl. von Johannes Leipoldt. Berlin 1966.

Vermaseren, CIMRM = Vermaseren, Maarten Jozef, Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae. Bd 1. 2. Haag 1956–60.

Vermaseren, Mithras = Vermaseren, Maarten Jozef, Mithras. Geschichte eines Kultes. Urban-Bücher Bd 33, Stuttgart 1965.

Vermaseren, Maarten Jozef, Artikel: Mithras. RGG³ Bd 4, Sp. 1020 ff.

Vermaseren, Maarten Jozef, De Mithrasdienst in Rome. Diss. Utrecht 1951. Nijmegen.

Völker, Quellen = Völker, Walther, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Samml. ausgew. kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellenschr., hrsg. von G. Krüger, N. F. 5, Tübingen 1932.

Wagner, Rel.-gesch. Problem = Wagner, Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1–11. Abhandlungen z. Theologie d. Alten u. d. Neuen Test. Hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann. 39. Zürich, Stuttgart 1962.

Wendland, Hell.-röm. Kultur = Wendland, Paul, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen. 2. u. 3. Aufl., Handbuch zum NT, Bd 1, T. 2 u. 3, Tübingen 1912.

Wetter, Gillis P:son, Phos. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit – zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus. Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 17, 1, Uppsala, Leipzig 1915.

Widengren, Geo, Die Religionen Irans. Die Religionen der Menschheit Bd 14, hrsg. von Chr. M. Schröder, Stuttgart 1965.

Wilamowitz, Der Glaube I, II = Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von, Der Glaube der Hellenen. Bd 1. 2. Berlin 1931–32.

Wilson, R. McL., Gnostic Origins, Vig. Chr. 9, 1955, S. 193–211.

2 Träger, Mystereinglaube

- Wilson, R. McL., Gnostic Origins again, Vig. Chr. 11, 1957, S. 93–110.
- Wilson, R. McL., The Gnostic Problem, a Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy, London 1958.
- Wilson, R. McL., Simon, Dositheus and the Dead Sea Scrolls, ZRGG 9, 1957, S. 21–30.
- Wissowa, Georg, Religion und Kultus der Römer. Handbuch der klass. Altertumswissenschaft, hrsg. von Iwan von Müller Bd 5/4. 2. Aufl. München 1912.
- Wittmann, Willi, Das Isisbuch der Apuleius. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte Bd 12, Stuttgart 1938.
- Wlosok, Laktanz = Wlosok, Antonie, Laktanz und die philosophische Gnosis. Abhandlung d. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Jg. 1960, Abh. 2, Heidelberg 1960.
- Zeller, Phil. = Zeller, Eduard, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Bd 3,1 3. Aufl. Leipzig 1880: Bd 3,2 3. Aufl. Leipzig 1881.
- Zeuschwitz, Carl Adolph Gerhard von, System der christlich kirchlichen Katechetik. Bd 1: Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung . . . Leipzig 1863.
- Zielinski, Th., Hermes und die Hermetik. T. 1: Das hermetische Corpus. ARW 8, Leipzig 1905, S. 321–372. T. 2: Der Ursprung der Hermetik. ARW 9, Leipzig 1906, S. 25–60.
- Alle deutschen Übersetzungen von Zitaten aus hermetischen Schriften sowie alle anderen übersetzten Stellen, bei denen kein Übersetzer genannt wird, stammen vom Verf.

Abkürzungsverzeichnis

ARW	Archiv für Religionswissenschaft
Beih. ZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
BKV ²	Bibliothek der Kirchenväter (Neue Aufl.) Hrsg. von O. Bardenhewer. (Reihe 1), Reihe 2, Kempten und München 1911 ff.
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
Ev. Theol.	Evangelische Theologie
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
Gött. gel. Anz.	Göttingische gelehrte Anzeigen
JHS	Journal of Hellenic Studies
PW	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearb. begonnen von Georg Wissowa.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Hrsg. von Theodor Klauser
RGG ¹	} Die Religion in Geschichte und Gegenwart 1., 2., 3. Aufl.
RGG ²	
RGG ³	
RGL ²	Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. von A. Bertholet, 2. Aufl.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThWB	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begr. von Gerhard Kittel
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Einleitung

Kurze Darstellung der Forschungsgeschichte. Anlaß und Ziel der Untersuchung. Probleme der Quellenscheidung beim Corpus Hermeticum

Seitdem sich die religionsgeschichtliche Schule vor einem reichlichen halben Jahrhundert der ziemlich vergessenen hermetischen Schriften wieder angenommen hatte, haben diese die Forschung bis heute dauernd beschäftigt. 1904 schrieb Reitzenstein sein viel beachtetes Buch 'Poimandres'¹⁾, in dem er den ägyptischen Ursprung der hermetischen Vorstellungen zu beweisen versuchte. Andere Schriften folgten diesem bahnbrechenden Werk. Zielinski brachte 1905 und 1906 im Archiv für Religionswissenschaft²⁾ zwei interessante Aufsätze über 'das hermetische Corpus' und 'den Ursprung der Hermetik' heraus, in denen er u. a. Reitzensteins 'Ägyptomanie' abtat und bei der Analyse des Corpus auf verschiedene philosophische Richtungen aufmerksam machte. Für Zielinski ist die höhere Hermetik 'ganz griechisch'³⁾. 1905 erschien auch die Stellungnahme von Bousset zu den nämlichen Problemen in den Göttingischen gelehrten Anzeigen⁴⁾. Eine umfassende Arbeit über 'Die Lehren des Hermes Trismegistos' ist Josef Krolls profunde Dissertation (1914), in der im wesentlichen alle hermetischen Vorstellungen aus der griechischen Philosophie, namentlich der mittleren Stoa (Poseidonios), abgeleitet werden⁵⁾. Der entscheidende Mangel dieser Arbeit ist der

¹⁾ Reitzenstein, R., Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904.

²⁾ Zielinski, Th., Hermes und die Hermetik. Teil I: Das hermetische Corpus. In: Archiv für Religionswissenschaft. Hrsg. von Albrecht Dieterich. Bd 8. Leipzig 1905. S. 321–372. Teil II: Der Ursprung der Hermetik. In ARW, Bd 9. Leipzig 1906. S. 25–60.

³⁾ Ebd., Teil II, S. 60.

⁴⁾ Bousset, W. in: Gött. gel. Anz. 1905. S. 692 ff.

⁵⁾ Kroll, Josef, Die Lehren des Hermes Trismegistos. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd 12, H. 2–4. Münster 1914 (2. unveränd. Aufl. 1928).

Auf Poseidonios hatte schon Josef Krolls Lehrer, Wilhelm Kroll, in seinem Artikel 'Hermes Trismegistos' (PW VIII, Sp. 792–823, Stuttgart 1912) verwiesen (s. bes. Sp. 815 ff.), indem er betont, daß nicht die ägyptische Religion, sondern die griechische Philosophie zur Erklärung der hermetischen Lehren heranzuziehen sei. W. Krolls Urteile sind aber sehr vorsichtig (s. bes. Sp. 817–819 und Kapitel II der vorliegenden Arbeit (Abschnitt über Philosophie und CH XIII).

Zur Textgeschichte des Corpus Hermeticum s. ebd., Sp. 795–796 (Ascl.: 796–797) (Ficinus, Flussas, Tiedemann, Parthey, Ménard, Mead etc.) u. Reitzenstein, Poimandres, S. 319–327. Eine Übersicht über die hermetischen Schriften gibt W. Kroll Sp. 793 ff. Festugière, L'Hermétisme, S. 3 ff. (bibl. Angaben s. u. S. 2, Anm. 6).

Verzicht auf eine Quellenscheidung, worauf bereits Bousset 1914 in seiner ausführlichen Besprechung von Krolls Buch nachdrücklich hinwies¹⁾).

Bousset brachte die von Kroll zwar nicht verleugneten, aber völlig in den Hintergrund gedrängten 'orientalischen' Vorstellungen ins Gespräch und arbeitete den unterschiedlichen Charakter der einzelnen Traktate klar heraus. 1918 erschienen Heinrichs Gedanken über 'die Hermes-Mystik und das Neue Testament'²⁾, und 1926 nahm Reitzenstein nochmals Stellung zum Poimandres-Problem und leitete die zentralen hermetischen Vorstellungen nicht mehr aus der ägyptischen, sondern aus der iranischen Religion ab. Diese habe die spätägyptische Theologie stark beeinflußt³⁾).

In seinen 'Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos'⁴⁾ lenkte Bräuninger 1926 den Blick besonders auf die Begriffe 'Gnosis' und 'Heimarmene'.

Die inzwischen notwendig gewordene Edition aller hermetischen Texte (Corpus Hermeticum, Asclepius, Stobaei Hermetica, Testimonia) besorgte Walter Scott (vollendet von A. S. Ferguson) in den Jahren 1924 bis 1936⁵⁾. Das vierbändige Werk enthält außer den Texten mit ihrer problematischen Gestaltung eine englische Übersetzung und umfangreiche Kommentare. Nach zahlreichen Aufsätzen zur Hermetik und deren Besprechungen sowie Artikeln in Handbüchern⁶⁾ erschien dann 1944 bis 1954 das große Werk 'La Révélation d'Hermès Trismégiste' in vier Bänden von Pater Festugière⁷⁾.

¹⁾ Bousset, W. in: Gött. gel. Anz. 1914. S. 697 ff.

²⁾ Heinrich, C. F. Georg, Die Hermes-Mystik und das Neue Testament. Hrsg. von Ernst von Dobschütz. = Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums. Bd 1, H. 1. Leipzig 1918.

³⁾ Reitzenstein, R., und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. = Studien der Bibliothek Warburg. VII. Leipzig, Berlin 1926. — (s. dort S. 8). Rezension von Nock in: Journal of Hellenic Studies XLIX, 1929. S. 111 ff.

⁴⁾ Bräuninger, Friedrich, Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos. Phil. Diss. Berlin 1926.

⁵⁾ Scott, Walter, Hermetica. Vol. I. Oxford 1924 (Introduction. Texts and Translation). Vol. II. dto 1925 (Notes on the Corpus Hermeticum), Vol. III. dto 1926 (Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus), Vol. IV. dto 1936 (Testimonia with introduction addenda and indices by A. S. Ferguson).

⁶⁾ Eine kleine Auswahl davon sei hier angeführt: Lagrange, M. J., L'Hermétisme. Revue biblique. XXXIII, 1924. S. 481 ff., XXXIV, 1925. S. 82 ff., 368 ff., 547 ff., XXXV, 1926. S. 240 ff. — Festugière, A. J., Le 'logos' Hermétique d'enseignement. In: Revue des études grecques. T. 55, 1942. S. 77 ff. — Prümm, K., Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der althristlichen Umwelt. Freiburg i. B. 1943, anastat. Neudruck: Rom 1954, S. 535 ff. — Rezension: Festugière, Revue des études grecques. 1944. T. 57. S. 217 ff. — Festugière, A. J., L'Hermétisme. In: Kunglige humanistiska Vetenskapsfundets i Lund årsberättelse = (Bulletin de la Société des Lettres de Lund). Jg. 1947/48, I. — Stricker, B. H., The Corpus Hermeticum. In: Mnemosyne, IV, vol. 2, 1949. S. 79–80. — Nilsson, Martin P., Geschichte der griechischen Religion. Bd 2. 2. Aufl. München 1961. Abschnitt IV A. Hermetik und Gnosis. S. 582 ff. (in der 1. Aufl. von Bd 2, München 1950 = S. 556 ff.).

⁷⁾ Festugière, A. J., La Révélation d'Hermès Trismégiste. Bd. I. L'Astrologie et les sciences occultes. Paris 1944, 1950². — Bd. II. Le Dieu cosmique. Paris 1949. — Bd. III.

Festugière lieferte auch die französische Übersetzung zu der neuen Text-Ausgabe von A. D. Nock, die wir für unsere Arbeit benutzt haben. Die Ausgabe ist mit textkritischem Apparat und wertvollen Anmerkungen versehen und enthält in den zwei ersten Bänden das Corpus Hermeticum I–XVIII und den lateinischen Asclepius und in zwei weiteren Bänden hermetische Fragmente (Stobaeus, Kore Kosmu u. a.)¹⁾.

Eine phänomenologische Studie zum Prozeß der Spiritualisation im Corpus Hermeticum ist die Dissertation von Gerard van Moorsel 'The mysteries of Hermes Trismegistos' (Utrecht 1955). Der gleiche Autor befaßte sich 1955 in einem Aufsatz mit der 'Symbolsprache der hermetischen Gnosis'²⁾.

Man sieht, daß das gesamte Gebiet der Hermetik und speziell des Corpus Hermeticum auch heute noch stark beachtet wird. Aber viele Probleme, alte und neu hinzugekommene, warten noch auf Klärung. Die vorliegende Arbeit möchte eines dieser Probleme aufgreifen und einer Lösung zuführen.

Zu den interessantesten Stücken des Corpus Hermeticum wird allgemein neben dem 'Poimandres' der XIII. Traktat gerechnet. Er wird aber merkwürdigerweise sowohl für die Gnosis, z. B. von Jonas, als auch für die Mysterien-Religionen, z. B. von Reitzenstein, in Anspruch genommen, und man fragt sich daher, zu welcher der beiden Religionen er eigentlich gehört. Gehört er zur Gnosis, so müßte sich das doch leicht feststellen lassen, denn es existieren zahlreiche gnostische Schriften, an denen nur nachzuprüfen wäre, ob der XIII. Traktat die gleichen Vorstellungen enthält. Des weiteren könnte man CH XIII mit den Zeugnissen der Mysterien-Religionen vergleichen. Danach sollte klar sein, ob der XIII. Traktat ein Zeugnis der Gnosis oder der Mysterien-Religionen ist. Aber leider liegen die Dinge nicht so einfach, und daher geben einschlägige Abhandlungen auch unterschiedliche Auskunft auf unsere Frage. Der Grund dafür ist ein zweifacher: Einmal stellt man bei der Beschäftigung mit dem XIII. Traktat fest, daß er beides enthält: sowohl gnostische Gedanken als auch Mysterien-Vorstellungen, und zum anderen ist das Verhältnis von Gnosis und Mysterien-Religionen, die beide nicht selten in einem Atemzug genannt werden, bis heute nicht befriedigend geklärt worden. Da es kein allgemein anerkanntes Bild von der Gnosis gibt und auch die Grundzüge der Mysterien umstritten

Les Doctrines de l'âme. Paris 1953. — Bd. IV. Le Dieu inconnu et la gnose. Paris 1954.

¹⁾ (Hermès Trismégiste) Corpus Hermeticum. Tome I, Traités I–XII. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 1. Aufl. Paris 1945. 2. Aufl. Paris 1960. Tome II, Traités XIII–XVIII, Asclépius. 1. Aufl. Paris 1945. 2. Aufl. Paris 1960. Tome III, Fragments extraits de Stobée I–XXII. Texte établi et traduit par A.-J. Festugière. Paris 1954. Tome IV, Fragments extraits de Stobée XXIII–XXIX. Texte établi et traduit par A.-J. Festugière. Fragments divers. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris 1954.

²⁾ Moorsel, Gerard van, Die Symbolsprache in der hermetischen Gnosis (1955). In: Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. Bd I. Stuttgart 1960.

sind, ist eine solche Verhältnisbestimmung zwangsläufig problematisch. In seinem Buch 'Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler . . .' (1961) hat Harald Hegermann als Unterscheidungskriterien angegeben, „daß es in den Mysterien keine *φύσει σωζόμενοι* und in der Gnosis keine Verwandlung gibt“¹⁾. Die gleiche Ansicht vertritt Hans-Martin Schenke, wenn er in seinem Gnosis-Artikel des Handbuches 'Umwelt des Urchristentums' (1965) formuliert: „Im Ansatz und Prinzip ist die Erlösung nach dem Mysterienglauben eine Vergottung des Menschen . . . Nach der gnostischen Weltanschauung dagegen ist die Erlösung im Prinzip ein Wieder-Gott-Werden des Menschen . . .“²⁾ Freilich nur im Ansatz und Prinzip, denn „die gnostische Weltanschauung und der Mysterienglaube“ haben ja „einander mannigfach beeinflußt“³⁾. Für diese Beeinflussung ist der XIII. Traktat des Corpus Hermeticum ein Musterbeispiel, weshalb sich die angedeuteten Probleme an Hand dieser Schrift besonders gut abhandeln lassen. Um diese Aufgabe zu lösen, ist in einem ersten Kapitel nach dem Mysterienglauben in CH XIII zu fragen und in Verbindung damit nach Mysterien und Mysterienglauben überhaupt, sodann in einem zweiten Kapitel nach der Gnosis und den gnostischen Vorstellungen im XIII. Traktat. Bei einer abschließenden Verhältnisbestimmung von Gnosis und Mysterienglauben in CH XIII muß es sich dann auch erweisen, ob der oben mitgeteilte Ansatz einer Nachprüfung am konkreten Beispiel standhält und als allgemeingültig und verbindlich gelten kann oder nicht.

Bevor wir den XIII. Traktat analysieren, müssen wir seine Stellung im Corpus Hermeticum grob umreißen. Es ist heute allgemein anerkannt, daß die hermetischen Schriften keine einheitliche Lehre darbieten. Es bestehen vielmehr zwischen den einzelnen Stücken erhebliche Widersprüche und Differenzen, und vor allem ist die Grundstimmung in den Traktaten recht unterschiedlich. Freilich gibt es auch verwandte Ansichten und Anknüpfungen des einen an den anderen, aber keinesfalls darf aus den gesammelten Schriften ein Lehr-System konstruiert werden, wie es Josef Kroll getan hat. Den Vorwurf, die zeitlichen und vor allem sachlichen Unterschiede der Traktate außer acht gelassen und sie summarisch behandelt zu haben, mußte sich nicht nur Kroll von Bousset, sondern jüngst auch Moorsel von Nilsson gefallen lassen⁴⁾. Dabei hat Reitzenstein schon 1904 die Uneinheitlichkeit des hermetischen Corpus berücksichtigt. Er schreibt: „Die uns erhaltene Sammlung Hermetischer Schriften besteht aus achtzehn voneinander unabhängigen Stücken, die verschiedenen theologischen Systemen und . . . sehr

¹⁾ Hegermann, Harald, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur. Bd 82. Berlin 1961, S. 4.

²⁾ Schenke, Hans-Martin, „Die Gnosis“. S. 379. In: Umwelt des Urchristentums. Hrg. von Leipoldt und Grundmann. Bd I. Berlin 1965, S. 371 ff.

³⁾ Ebd. S. 379.

⁴⁾ Nilsson II, S. 582, Anm. 2.

verschiedenen Zeiten angehören¹⁾.“ Aus dieser Erkenntnis resultiert der Versuch, bestimmte Richtungen im Corpus Hermeticum festzustellen und Traktate gleichen Grundtenors in Gruppen zusammenzufassen. Dabei ist bemerkenswert, daß die Ergebnisse der einzelnen Forscher bei unterschiedlichem Herangehen an die Quellenscheidung weitgehend übereinstimmen.

Reitzenstein unterscheidet eine pantheistische und eine dualistische Richtung.

Zielinski (1905/06)²⁾ behält diese zwei Hauptgruppen bei. Zur pantheistischen Gruppe rechnet er die Traktate V, VIII, XI, (VI 2b). Die dualistische Gruppe teilt er auf in eine platonisierende (idealistisch-dualistische) Richtung (IV, VII, XIII, VI, 4b–6, X, 4–9) und in eine peripatetische (realistisch-dualistische) Richtung (II, VI, X, 1–4). Traktat I kennt beide Auffassungen. Gemischten Charakter (pantheistisch/dualistisch) haben die Traktate IX, X, 10–25 und XII. Von „gnostischem Synkretismus mit vorwiegend pantheistischer Tendenz“ bzw. gnostischem Pantheismus redet Zielinski bei den Stücken V, XII, X, 10ff. und XI³⁾. Die nicht genannten Traktate nehmen eine Sonderstellung ein.

Bousset (1914)⁴⁾ unterscheidet eine ältere (Mitte des 1. Jh. vorhandene) und eine jüngere Schicht (2. Hälfte des 1. Jh. n. Chr.). Die ältere Schicht umfaßt die monistisch-optimistischen Traktate III, V, VIII, XI und XIV, die jüngere Schicht die dualistisch-pessimistischen Stücke I, IV (ohne Prooemium), VI, VII, XIII. Gemischte Traktate sind IX, X, XII, XV (mit eingearbeiteten gnostischen Partien). Der Logos teleios des Asclepius kann zur gemischten Gruppe gezählt werden, enthält aber vorwiegend monistische Gedanken. Einige Traktate, wie z. B. II haben einen ganz eigenen Charakter.

Bräuninger (1926) nimmt eine hellenische und eine orientalische Gruppe an⁵⁾. Zur ersten rechnet er die Traktate V, VIII, XIV und den 2. Teil von XII; zur zweiten die Stücke I, IV, VI, VII, XIII und den 1. Teil von XII. Gemischte Traktate sind IX, X und XV⁶⁾.

Auch Quispel (1951) teilt das Corpus Hermeticum in pantheistische (im Sinne der Stoa), optimistisch-monistische Stücke einerseits und pessimistische, gnostische Traktate andererseits auf. Die optimistischen und monistischen Teile hält Quispel im Gegensatz zu Bousset für jünger als die pessimistischen Teile des Corpus⁷⁾.

¹⁾ Reitzenstein, Poimandres, S. 190.

²⁾ Zielinski, Hermes und die Hermetik. (S. 1, Anm. 2) Kritik an Zielinski bei W. Kroll, PW VIII, Sp. 804.

³⁾ Zielinski, Hermes und die Hermetik, Teil I, S. 353ff.

⁴⁾ Bousset in: Gött. gel. Anz., 1914. S. 697ff.

⁵⁾ Bräuninger, Untersuchungen, S. 40.

⁶⁾ XV (Excerpte von Stobaios und in der Suda) wird in den Editionen von Scott und Nock/Festugière nur noch als Fehlnummer geführt.

⁷⁾ G. Quispel, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951. S. 39.

C. Colpe (1961) rechnet zur dualistischen Gruppe die Traktate I, VI und XIII, nennt die Traktate V, VIII, XI und XII monistisch-optimistisch und weist CH IX und X eine Mittelstellung zu¹⁾.

In seinem Aufsatz „Die Symbolsprache der hermetischen Gnosis“ (1955)²⁾ hat Moorsel zwei Richtungen der Gnosis unterschieden: Gnosis als „Ascensus“ (von unten nach oben) und Gnosis als „Descensus“ (von oben nach unten). Hauptrichtung in den hermetischen Traktaten ist der Ascensus. Der Descensus begegnet nur als „Optimum“. Soweit Moorsel.

Wenn man einmal diejenigen Traktate zusammenstellt, in denen jenes „Optimum“ da ist, nämlich die Traktate I, IV, VII, XIII und Ascl. 41, so entspricht diese Gruppierung im wesentlichen der oben erwähnten dualistischen resp. orientalischen Gruppe, was natürlich kein Zufall ist.

Faßt man die genannten Vorschläge für eine Gruppierung der verschiedenen Teile des Corpus Hermeticum und des lateinischen Asclepius zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: Zur gemischten Gruppe gehören die Traktate IX, X, XII und der Asclepius. Die pantheistische oder hellenistische Gruppe umfaßt die Traktate V, VIII, XI und XIV, und die dualistische, orientalisch-gnostische Gruppe setzt sich aus den Traktaten I, IV, VI, VII und XIII zusammen.

Damit werden die ersten Konturen unseres XIII. Traktates bereits sichtbar. Er ist nicht pantheistisch und gehört auch nicht zur gemischten Gruppe; er hat mit den Traktaten der dualistischen Gruppe manches gemeinsam, aber er ist auch eine Schrift sui generis³⁾. In welchen Beziehungen er zu den anderen Teilen des Corpus Hermeticum steht, hat Scott bereits untersucht⁴⁾. Auch das steht schon fest: CH XIII enthält gnostische und Mysterien-Vorstellungen. Scott ist der Meinung, daß „the doctrine of Corp. XIII is based on Platonism“⁵⁾. Er muß aber sogleich zugeben, daß die Platonisten die Verwandlung nicht als Wiedergeburt beschreiben und rechnet daher mit der Möglichkeit einer Beeinflussung durch die Christen oder die Mysterien-Kulte, wenn auch zu beiden wesentliche Unterschiede

¹⁾ C. Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 12.

²⁾ Siehe bes. S. 129.

³⁾ Das gilt es besonders zu betonen. Doch muß zugleich der Vorwurf entkräftet werden, daß durch die Eruierung von Elementen der Gnosis und des Mysterienglaubens in CH XIII die Eigenart dieses Traktates nicht ernst genommen würde. Die Feststellung, daß diese Schrift 'hermetisch' sei und nichts anderes – besagt alles und nichts. Wäre die Hermetik ein einheitliches Gebilde, könnte man sie auch mit J. Kroll als eine Einheit betrachten und behandeln. Gerade das ist aber nicht der Fall. Deshalb ist eine Quellenscheidung unbedingt erforderlich. Freilich könnte man zusammengehörige Stücke (z. B. I, IV, VII, XIII) unter einen Begriff bringen (im Falle der genannten Traktate: hermetische Gnosis) – damit wäre der Eigenart Genüge getan, aber nicht viel gewonnen. Was die Eigenart des XIII. Traktates betrifft, so besteht sie gerade im Zusammenspiel von Mysterienglaube und Gnosis.

⁴⁾ Scott II, S. 373f.

⁵⁾ Ebd., S. 374.

bestehen¹⁾. Vor Scott hatte schon Zielinski behauptet, daß der XIII. Traktat „auf dem Boden des platonischen Idealismus“ stehe²⁾; H. Dörrie denkt an „eine Umsetzung platonischer Philosophie in religiöse Offenbarung“³⁾. Jedenfalls werden die hermetischen Schriften immer wieder – zuletzt besonders von A.-J. Festugière – mit dem Platonismus in Verbindung gebracht.

Iranische Beeinflussung von CH XIII hat Reitzenstein angenommen⁴⁾, und Hans Jonas plädiert für den ägyptischen Ursprung des Traktates⁵⁾. Zweifellos weist einiges nach Ägypten; aber wie Hopfner, Moorsel, J. Kroll u. a. richtig gesehen haben, ist nur die „Einkleidung“⁶⁾ bzw. „Szenerie“⁷⁾ ägyptisch zu nennen, nicht der Grundgehalt der Schrift. Immerhin könnte Ägypten als Ursprungsort in Frage kommen. Quispel lokalisiert die hermetischen Schriften in Alexandrien⁸⁾. Die in Oberägypten gefundene gnostische Bibliothek von Chenoboskion (Nag-Hammadi) in koptischer Sprache enthält auch hermetische Schriften; einen Dialog zwischen Hermes Trismegistos und seinem Sohn (Tat), das vom lateinischen Asclepius und dem P. Mimaut bekannte ‘Gebet’ und einen Dialog zwischen Hermes Trismegistos und Asklepios mit der aus lat. Ascl. 24–26 übernommenen Apokalypse⁹⁾. Mithin haben die ägyptischen Gnostiker hermetische Schriften gekannt und verwendet. Nach Ägypten führt uns auch der von Festugière gegebene Hinweis, daß die Krater-Taufe in CH IV mit dem in den Büchern ‘Pistis Sophia’ (entstanden um 250¹⁰⁾) und Jeû beschriebenen Mysterium in Verbindung gebracht werden kann¹¹⁾.

1) Scott II, S. 374. – Christlicher Einfluß ist nicht anzunehmen. Mit W. Kroll, PW VIII, Sp. 821, gegen Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, 1943, S. 535 ff. Vgl. dazu Kap. II, S. 136, Anm. 3. Ebd. s. auch zum jüdischen Einfluß, ferner bei Reitzenstein, Poimandres, S. 248, Nilsson II, S. 608 und Dörrie, RGG³, III, Sp. 265.

2) Zielinski, Hermes und die Hermetik, Teil I, S. 343 f.

3) RGG³/III, Sp. 265. Diese Beurteilung bezieht sich auf die Hermetica allgemein.

4) Reitzenstein-Schaeder, Studien, S. 45.

5) Jonas I, S. 201, Anm. 1. Ägyptisch ist der Name ‘Tat’ und die Astrologie (Zodiakalkreis) etc.

6) Hopfner, Orient und griechische Philosophie. In: Beihefte zum ‘Alten Orient’, Heft 4, Leipzig 1925, S. 72. Vgl. Dörrie in RGG³/Sp. 265 und Kroll, Die Lehren, S. X f. u. 386, bes. Anm. 1.

7) Moorsel, The mysteries, S. 10. Zur älteren Diskussion (bis 1918) über die Frage nach dem ‘Ägyptischen’ in der Hermetik s. die Nachträge von E. von Dobschütz in Heinricis „Die Hermesmystik und das Neue Testament“, S. 216–17. Standpunkt von Heinricis ebd., S. 9–11 („Wurzeln der Hermesmystik“ liegen „nicht in der ägyptischen Religion“. „Sie ist ein Erzeugnis des synkretistischen Hellenismus, der Fremdes sich einfügt, anpaßt und umformt.“ S. 11).

8) Quispel, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951, S. 9. Zum Problemkreis Hermetik-Gnosis-Ägypten s. auch L. Kákosy, Gnosis und ägyptische Religion in: Le origini dello gnosticismo, S. 238–247; B. H. Stricker, The Corp. Herm. in: Mnemosyne, IV, vol. 2, 1949, S. 79–80; ders. De Brief van Aristeas, Amsterdam 1956, S. 99 ff.

9) Das sind die Traktate 6–8 von Nag-Hammadi-Codex VI.

10) Vgl. Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 11.

11) Festugière, Le Baptême dans le Cratère, Harvard Theological Review, XXXI, 1938, S. 1 ff. Vgl. Anrich, Mysterienwesen, S. 101 (Taufen in der Pistis Sophia und im 2. Buch Jeû).

Im dritten und vierten nachchristlichen Jahrhundert waren die hermetischen Schriften schon verhältnismäßig weit verbreitet¹⁾. Leider ist die Entstehungszeit des XIII. Traktates nicht sicher festzustellen. Scott setzt die Schrift ans Ende des 3. Jh. n. Chr. und meint, sie sei später entstanden als CH I (zwischen 100 und 200) und möglicherweise auch später als CH XI, 2. Teil (3. Jh.)²⁾. Reitzenstein gibt als vermutliche Entstehungszeit die „zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts“ an³⁾. Im allgemeinen wird angenommen, daß alle Teile des Corpus Hermeticum vor Ausgang des 3. Jahrhunderts vorhanden waren⁴⁾. Der XIII. Traktat ist jedoch älter als die meisten anderen Traktate. Als Entstehungszeit dürfte etwa die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert in Frage kommen.

1) Nilsson II, S. 583, Anm. 2. Vgl. Wlosok, Laktanz.

2) Scott II, S. 374.

3) Reitzenstein, Poimandres, S. 216.

4) Z. B. Reitzenstein, Poimandres, S. 208. Vgl. Reitzenstein-Schaeder, Studien, S. 10 (Höheres Alter von CH XIII). W. Kroll (PW VIII, Sp. 821) nennt als 'mittlere Entstehungszeit' das 3. Jh. (s. ebenda, Sp. 820f. 'Entstehungszeit und Geschichte').

KAPITEL I

Corpus Hermeticum XIII und der Mysterienglaube

1. Kurze Einführung in den Wiedergeburtstraktat

Worum es im XIII. Traktat geht, erfährt der Leser bereits aus dem Titel. Dieser kündigt die Schrift an als:

‘Geheime Rede des Hermes Trismegistos an seinen Sohn Tat¹⁾ auf dem Berge über die Wiedergeburt und Arkandisziplin.’

Sie ist aber in Wirklichkeit kein Monolog des Hermes Trismegistos, sondern ein Dialog zwischen ihm und Tat.

Zu Beginn der Unterredung wirft Tat seinem Vater vor, daß er ihm die Offenbarung noch nicht gegeben habe und weist darauf hin, daß niemand vor seiner Wiedergeburt gerettet werden kann. Auf Tats inständige Bitte, der Vater möge ihm doch die Wiedergeburtstheorie kundtun, hatte jener mit dem Versprechen geantwortet: „Wenn du bereit sein wirst, dich der Welt zu entfremden.“ (XIII/1)

Tat erklärt, er sei nunmehr bereit und habe seinen Geist der Illusion der Welt entfremdet²⁾. Hermes ist einverstanden, Tat in das Mysterium der Wiedergeburt einzuweihen. Zwischen dem Mysten und dem Mystagogen kommt es nun zu folgendem Gespräch: „Ich weiß nicht, o Trismegistos, aus welcher Matrix, aus welchem Samen der Mensch entstanden ist.“

(1) – „Mein Kind, das ist die noetische Weisheit im Schweigen, und der Same ist das wahre Gute.“ – „Wer ist der Samenspender, mein Vater . . .“ – „Der Wille Gottes, mein Kind.“ – „Und welcher Art ist der Gezeugte, mein Vater? Denn er hat an meiner Substanz (Usia) nicht teil“. – „Der Gezeugte wird ein anderer sein, Gott, Sohn Gottes, das All in allem, zu-

¹⁾ Zu den Namen Hermes Trismegistos, Tat, Thoth und Asclepius s. R. Pietschmann. Nach P. war zur Zeit der Abfassung der sog. hermetischen Schriften „die Identität von Thoth, Tat mit Hermes bereits so weit in Vergessenheit gerathen, daß es möglich war, beide als gesonderte Persönlichkeiten aufzufassen, von denen Hermes als der ältere und als der Vater des Thoth galt“ (S. 33f.). „Der ägyptische Gott des Schreibens und der Heilkunde“ wurde aber nicht nur mit Hermes, sondern auch mit Asclepius identifiziert (ebenda, S. 43). S. auch Reitzenstein, *Poimandres*, S. 117ff. T. C. Skeat u. E. G. Turner veröffentlichten im *Journal of Egyptian Archaeology* 54, 1968, S. 199–208, ‘An Oracle of Hermes Trismegistos at Saggâra’, zwei 1966 gefundene Ostraka mit Orakelantworten, datierbar auf 170 bis 164 v. Chr., damit die ältesten Zeugnisse für den Titel Trismegistos in Griechisch und der früheste verlässliche Beleg für die Bezeichnung von Thoth als Hermes Trismegistos.

²⁾ S. u. S. 37, Anm. 6.

sammengesetzt aus allen (göttlichen) Kräften“¹⁾. (2) Der Wiedergeborene wird also ein anderer sein und seine Usia eine andere als vor der Palingenese. Auf diese Andersartigkeit des Wiedergeborenen ist besonders zu achten.

Im 3. Abschnitt schildert Hermes seine eigene Wiedergeburt²⁾. „Ich sehe in mir selbst eine ‘immaterielle Vision’. (Festugière), entstanden durch Gottes Barmherzigkeit, und ich bin aus mir selbst in einen unsterblichen Körper gegangen (*ἐμavτὸν ἐξελέλυνθα εἰς ἀθάνατον σῶμα*), und ich bin jetzt nicht mehr (derselbe), der ich vorher war³⁾, sondern bin geboren (erzeugt) im Nus (d. h. im Pneuma; Festugière: dans l’Intellect)⁴⁾ — *καὶ εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρὶν, ἀλλ’ ἐγεννήθην ἐν νῷ*. . . . „Deshalb wurde auch meine erste zusammengesetzte Form aufgelöst⁵⁾. Ich habe keine Farbe mehr und habe weder Tastsinn noch räumliche Ausdehnung. Ich bin dem allen gegenüber (jetzt) fremd. (*ἀλλότριος δὲ τούτων εἰμί*).“

CH XIII/4 beginnt mit einem Wort Tats, das das ekstatische Element bei der Wiedergeburt erkennen läßt: „Du hast mich in nicht geringe Raserei und Verwirrung des Geistes getrieben, mein Vater, denn ich sehe mich jetzt selbst nicht mehr⁶⁾.“ Daran schließt sich das Wort des Hermes an Tat: „Wenn doch auch du, mein Kind, aus dir selbst (schon) herausgekommen wärest.“ *Εἶθε - - - καὶ σὺ σεαυτὸν διεξελέλυνθας*⁷⁾.

Nachdem gegen Ende des Abschnittes XIII/6 der Ausdruck ‘Geburt in Gott’ gefallen ist, gibt Hermes in XIII/7 genaue Anweisungen zur Erreichung dieses Telos: „Ziehe es in dich, und es wird kommen; wolle es, und es wird geschehen; mache die Sinne des Körpers unwirksam, und es wird die Geburt der Gottheit (*ἡ γένεσις τῆς θεότητος*) vor sich gehen.“ Weiterhin

¹⁾ Scott übersetzt: „He that is born by that birth is another: he is a god, and son of God.“ Das Futur hat er in ein Präsens geändert (‘is’). Für diese Änderung besteht keine Notwendigkeit. Vielleicht ist das eine allgemeine Aussage (Scott II, S. 378). Ebenso gut kann hier auch an die zu erwartende Palingenese des Tat gedacht sein (gegen Scott II, S. 378). Gerade dann wäre das Futur zu erwarten.

²⁾ Zum Analogie-Zauber s. Reitzenstein, HMR. S. 243.

³⁾ ‘Die Wiedergeburt setzt den Tod des alten Menschen voraus’ — Nock/Fest. II, S. 210, Anm. 23. Ebenda Hinweis auf Apuleius, Met., XI/23: ‘Accessi confinium mortis’. Zum Verständnis der Stelle vgl. CH XIII/2: „Der Gezeugte wird ein anderer sein, Gott . . .“

⁴⁾ So in: Nock/Fest. II, S. 201, 22. Vgl. dazu die Übers. in Rév. IV, S. 202: „Voyant quelque chose en moi-même, une apparence incréée issue de la miséricorde de Dieu, je suis sorti de moi-même pour entrer dans un corps immortel, et je ne suis plus ce que j’étais, mais j’ai été engendré en esprit.“

⁵⁾ Dagegen Nock/Fest.: *ἡμελέται* < *ἀμελέω*. Scott: *διαλέλυνται* < *διαλύω*, s. auch II, S. 380 f. Keil: *διαμεμέλισται* < *μελίω* = zergliedern, zerteilen. Ihm folgen Jonas I, S. 201 und Ferguson (IV, S. 387).

⁶⁾ Von Scott als Frage übersetzt: „Will you tell me that I do not at this moment see my own self?“ Kommentar bei Scott II, S. 381.

⁷⁾ Scott: *διεξεληλύθεις*. Dazu Nock/Fest. II, S. 210, Anm. 26. Festugière übersetzt: „Plût au ciel, enfant, que toi aussi, tu fusses sorti de toi-même . . .“ Scott: „Would that you too, my son, had passed forth out of yourself . . .“ Scott kommentiert (II, S. 381): „i.e. had been born again, and so had put the body away from you . . .“ In diesem Falle könne er sich nicht sehen, weil der Körper, den er sieht, nicht ‘er’ ist.

ist die Reinigung von den Quälgeistern¹⁾ der Hyle notwendig, und es wird aufgezählt, welche das sind: z. B. Unwissenheit, Begierde usw. Es sind zwölf an der Zahl, die durch das Gefängnis des Körpers (vgl. XIII/12) den Menschen zum Leiden zwingen. Sie ziehen sich – einer nach dem anderen – von dem gottbegnadeten Menschen zurück, und darin bestehen Modus und Sinn der Wiedergeburt (XIII/7).

Am Anfang von XIII/8 richtet der Mystagoge an den Mysten Tat die Aufforderung: „Jetzt rede nicht mehr, mein Kind, und bewahre religiöses Schweigen“ und erklärt unmittelbar danach: „Nun freue dich, mein Kind, du bist gereinigt bis zum Grunde²⁾ durch die Kräfte Gottes zur Synarthrosis des Logos³⁾!“ Offensichtlich liegt dazwischen eine Zeit der Ruhe und des Schweigens, in der sich der ‘Vorgang’ der Verwandlung abspielt⁴⁾. Die göttlichen Substanzen sind nun an die Stelle der *τιμωγαι* getreten und haben auf diese Weise ein Gottwesen gebildet. Daher heißt es in CH XIII/10: „Durch das Kommen der Dekade (d. h. der 10 göttlichen Kräfte), mein Kind, ist die ‘spirituelle’ Geburt (in uns) vor sich gegangen, und sie vertreibt die Dodekade (d. h. die 12 Quälgeister), und wir sind durch die Geburt vergottet worden⁵⁾.“ Damit ist die Verwandlung, die Wiedergeburt, die Vergottung des Mysten abgeschlossen. Tat kann ausrufen: „Ich bin im Himmel, in (oder: auf) der Erde, im Wasser, in der Luft, ich bin in Tieren, in Pflanzen, im Leib, vorm Leib, nach dem Leib (Scott übersetzt [I, S. 247] *.I am a babe in the womb, and one that is not yet conceived, and one that has been born*)“ – ich bin überall.“ (XIII/11). Nachdem Tat noch darüber belehrt wurde, wie die 12 Quälgeister durch nur 10 göttliche Kräfte verjagt werden können (XIII/12), ruft Tat aus: „Vater, ich sehe das All und mich selbst im Nus.“ (d. h. im Pneuma) – XIII/13.

Ein Hinweis auf die geschehene Vergottung Tats ist die Frage des Hermes Trismegistos in XIII/14: „Weißt du nicht, daß du Gott geworden bist und Sohn des Einen – wie auch ich?“⁶⁾ Die Krönung der mystisch-ekstatischen Hochstimmung ist der Lobgesang in XIII/17 ff. ⁷⁾.

¹⁾ Nilsson übersetzt *τιμωγαι* mit ‘Plagegeister’ (II, S. 589), Reitzenstein mit ‘Strafgeister (Laster)’ (z. B. HMR, S. 49), Jonas mit ‘Zucht- und Quälgeister’ (I, S. 201).

²⁾ Fest. in Nock/Fest. II, S. 204, 1: „... à fond...“. Dgg. in: Rév. IV, S. 203: „Réjouis-toi désormais, tu es purifié et rénové par les Puissances de Dieu pour la construction (en toi) du Verbe.“ S. auch die folgende Begründung der Übersetzung. – Der Kontext legt es nahe, der ersten Version den Vorzug zu geben.

³⁾ Siehe Nock/Fest. II, S. 213, Anm. 43 mit Hinweis auf *Χαίρε νόμπε* u. a. – Zur Synarthrosis des Logos vgl. die Übersetzungen von Festugière: „pour l’ajointement des membres du Verbe“ und Scott: „to build up in you the body of reason“ (I, S. 245); ebenda, Anm. 3: „Or ‘of the Word (of God)’“. – Näheres dazu in Kapitel II.

⁴⁾ Vgl. Nock/Fest. II, S. 213, Anm. 43 und 42.

⁵⁾ So mit Nock/Fest. und Scott gegen Tiedemann: „... sind wir Anschauer geworden.“ Vgl. Nock/Fest. II, S. 213, Anm. 48 und Scott/Ferguson (IV), S. 387.

⁶⁾ Scott: “Do you know that you have become a god . . .” Festugière: „Ne sais-tu pas que tu es né dieu . . .“

⁷⁾ Reitzenstein, HMR, S. 50: „Als der Wiedergeborene oder Auferstandene ist er nun der

Da ein Dromenon offensichtlich fehlt, ist das Ganze ein spirituelles Mysterium, in dem die Unterweisung so gestaltet ist, daß sie zum Erlebnis der Wiedergeburt *hic et nunc* führt, wodurch der Myste seine Soteria (XIII/1) erlangt.

Wiedergeburt bedeutet hier nicht „Rückkehr zum Dasein“, sondern „die Erneuerung zu einem höheren Sosein“¹⁾. Der Wiedergeborene ist ein anderer, als er vorher war, er hat eine neue Seinsweise erlangt. Sein altes Wesen wird durch ein neues ersetzt, was CH XIII sehr anschaulich ausdrückt mit der Ersetzung der 12 Martern durch die 10 Kräfte Gottes, m. a. W.: der Mensch wird Gott²⁾. Das ist aber eine Vorstellung, die in den Mysterien-Religionen zu Hause ist. Die Vergottung des Menschen bzw. des Mysten ist jedenfalls nicht gnostisch!³⁾ Denn typisch für die Gnosis ist die Erkenntnis des Menschen, daß er göttlichen Ursprungs ist, das Zu-sich-selbst-zurückfinden, während hier eine Verwandlung⁴⁾ stattfindet, eine Umwandlung des Mysten von einem menschlichen zu einem göttlichen Wesen.

Soviel steht also fest: die Wiedergeburt in CH XIII ist ein Mysterium⁵⁾ und gehört mit der Vorstellung einer Vergottung untrennbar zusammen, wie es CH XIII/10 „ἐθεώθημεν τῇ γενέσει“ auch eindeutig ausspricht.

Es ist nun ebensooft behauptet wie bestritten⁶⁾ worden, daß die Wiedergeburt-Vorstellung in den Mysterien-Religionen beheimatet ist. Das gleiche gilt für die Vergottung. Wir sind daher gezwungen, an Hand der Quellen selbst nach den Anliegen und Zielen, zentralen Vorstellungen und

Weltgott, die Gott preisenden 'Kräfte', sind die Kräfte in ihm . . .“ S. Kap. II, S. 128, Anm. 6. Scott hat den Text von XIII/20 stark geändert. Durch die Umstellungen und Ergänzungen erhält er folgenden Schluß des Abschnittes:

I have seen that which I seek;
I have found rest according to thy purpose;
by thy will I am born again — (Scott I, S. 253).

Es ist richtig, daß das ganze Stück eine Danksagung für die Wiedergeburt ist (so Scott II, S. 405). Aus diesem Grunde fügt Scott das *ἀνεγεννήθην* am Schluß hinzu. Es steht aber nun einmal nicht da. Scott vergleicht die drei Zeilen, die er zusammengestellt hat, mit „the cries by which the initiated in some of the Pagan mysteries declared themselves to have received the sacramental grace; e.g. *ἐργον κακόν, εὖρον ἀμεινον* . . .“ (II, S. 405). — Siehe Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 215, IX.

¹⁾ Büchsel in: ThWB I, S. 685f. mit Belegen.

²⁾ Vgl. XIII/14: substantielle Geburt; X/6: Verwandlung in 'Usia'. Bemerkenswert ist der Gegensatz von *ἐλικός* und *οὐσιώδης* in CH IX/5 (und Ascl. 7).

³⁾ Gegen Nock/Fest. I, S. 125, Anm. 27: „... la divination (*ἐν θεῷ γίνεσθαι, θεωθῆναι*) est le terme de la gnose . . .“

⁴⁾ Reitzenstein hat (HMR, S. 262–265) die verschiedenen „Bezeichnungen für Verwandlung“ zusammengestellt.

⁵⁾ „Logos der Wiedergeburt“ – XIII/13 = Gespräch über die Wiedergeburt – ist im Sinne von 'Mysterium der Wiedergeburt' zu verstehen; ebenso XIII/22: „Paradosis der Wiedergeburt“. Vgl. Reitzenstein, HMR, S. 242f. und Wlosok, Laktanz, S. 115f.

⁶⁾ So von Büchsel, ThWB I, S. 686, und Moorsel, The mysteries, S. 105. Dagegen rechnet Kroll, Die Lehren, S. 364, für die Wiedergeburt-Vorstellung mit weitestgehendem Einfluß der Mysterien.

Bausteinen der Mysterienkulte zu suchen. Denn die sichere Bestimmung des Mysterienglaubens in CH XIII erfordert zuerst einmal die genaue Kenntnis dessen, was in den Mysterien geglaubt wurde.

2. Vergottung und Wiedergeburt, Epoptie und Ekstase in den Mysterien-Religionen und in CH XIII

Bei allen ihren Verschiedenheiten eignet den Kultmysterien eine bestimmte Grundstruktur, und zwar folgt auf die Initiation (*μύησις*), auf die wir weiter unten zu sprechen kommen, die eigentliche Weihe (*τελετή*). Sie ist der in der Epoptie resp. in der Vereinigung mit der Gottheit gipfelnde Hauptteil der Mysterien, an dem die Mysten des öfteren teilnehmen können. Die Kult-handlung umfaßt Deiknymena (das Vorzeigen heiliger Gegenstände), Dromena (die Darstellung der Kultlegende) und Legomena (heilige Worte). Das Ganze dient der Vergegenwärtigung des Schicksals der Kultgottheit, das der Myste miterlebt und erleidet. Mowinckel bemerkt dazu: Die Kult-handlungen sind „wirkungskräftig“. „... das Symbol und die Symbol-handlung sind auf mystische Weise das, was sie ausdrücken: eine Nach-ahmung eines wirklichen Vorganges hat die gleiche Wirklichkeit wie der wirkliche Vorgang selbst¹⁾.“

Da die Weihe ein Sakrament ist, wird der Myste durch sie verändert und verwandelt. Er ist danach nicht mehr derselbe, der er vorher war. Ekstatische Zustände, in die der Myste gerät oder gebracht wird, spielen dabei fast immer eine Rolle.

In den Mysterien von Eleusis zerfällt diese eigentliche Weihe wahrscheinlich in zwei Teile oder Weihestufen, nämlich in die Telete (sofern damit nicht die ganze Hauptfeier von Eleusis gemeint ist) und in die Epoptie.

Aus dem von Clemens Alexandrinus überlieferten Synthema läßt sich schließen, was im ersten Teil der Weihe geschah:

„Und so lautet das Synthema der Eleusinischen Mysterien: 'Ich fastete, ich trank den Kykeon, ich nahm aus der Kiste. Nachdem meine Handlung ausgeführt war, legte ich es in den Korb und aus dem Korb in die Kiste'.“ (Protr. II, 21, 2)²⁾.

Das überliefert auch Arnobius (Adv. nat. V, 26):

„Eleusiniorum vestrorum notae sunt origines turpes: produnt et antiquarum elogia litterarum, ipsa denique symbola quae rogati sacrorum in

¹⁾ Religion und Kultus, Göttingen 1953, S. 99.

²⁾ Stählin I, 16, 18–20.

Ich glaube nicht, daß es sich bei dem im Synthema Berichteten um vorbereitende Riten handelt, die auf die eigentliche Weihe zurüsten sollten, sondern um die *τελετή* selbst. O. Kern (PW XVI, Sp. 1238) meint dagegen, die Formel (Synthema) sei „die letzte Bedingung“ für den Mysten vor der *μύησις*. Für Kern beginnt die *τελετή* erst mit der Epoptie (ebenda Sp. 1240). Vgl. dazu Dey, Palingenesia, S. 57f. 'Wie versteht Clemens die Formel?'

3 Träger, Mysterienglaube

acceptationibus respondetis: 'ieiunavi atque ebibi cyceonem: ex cista sumpsit et in calathum misi: accepi rursus, in cistulam transtuli' . . .¹⁾.

Daraus ergibt sich, daß bei der Mysterienfeier gefastet und Kykeon getrunken wurde. Da der Kultmythos im Kult seinen Niederschlag findet, wird das Fasten und Kykeontrinken der Mysten als eine Nachahmung und Darstellung des Verhaltens der um ihre verlorene Tochter Kore trauernden Göttin Demeter zu verstehen sein²⁾. Problematisch ist die *Deutung der dritten Handlung*. Was nimmt der Myste aus der Kiste, und was tut er mit dem Herausgenommenen? Es ist viel herumgerätselt worden, was sich wohl in der 'Kiste' befunden habe und was mit dem Inhalt getan wurde, und es sind dementsprechend viele Vermutungen geäußert worden³⁾.

Dieterich vertritt in seinem Buch 'Eine Mithrasliturgie' die Meinung, daß in der Kiste ein Phallos gewesen sei, mit dem eine Handlung vorgenommen wurde (S. 125). Sie entspreche dem Schlangenritual (S. 126), bei dem die Schlange durch den Schoß des Mysten gezogen wird, und das bedeutet „die geschlechtliche Vereinigung des Gottes mit dem Einzuweihenden“ (S. 124) (Die Schlange bedeutet Gott). Es ist „das liturgische Bild, das durch die Zeugung des Gottes in dem Mysten das Göttliche, Neugeborene entstehen läßt . . .“ (S. 124) Diese Deutung Dieterichs ist nicht unwidersprochen geblieben. Namentlich Pringsheim und Körte wiesen sie zurück⁴⁾. Nach Körte ist in der Kiste der Schoß der Göttin gewesen, den der Myste mit seinem Körper in Berührung brachte als Symbol seiner Kinderschaft⁵⁾. Demnach geschah im sakramentalen Akt die *Wiedergeburt* des Mysten. Picard hat die Deutung von Dieterich und Körte kombiniert und nimmt an, daß in der Kiste ein Phallos, im Korb (Kalathos) hingegen der Mutterschoß war. Die Berührung und Vertauschung beider Gegenstände durch den Mysten sollte die Vereinigung von Demeter und Dionysos darstellen. Der Sinn der ganzen Handlung liege darin, daß der Myste Kind der Göttin wurde⁶⁾. Nach Leipoldt lag in der Kiste der Schoß der Göttin (Demeter), den der Myste herausnahm und an seinen Leib brachte „zur Nachahmung einer Geburt“⁷⁾. Auch Otto Kern teilt diese Ansicht, daß der Myste durch die Berührung mit dem Mutterschoß die Gewißheit bekam, „aus dem Schoße der Erdmutter wiedergeboren zu sein und damit ihr leibliches Kind zu werden“⁸⁾.

¹⁾ Turchi No. 123. Bei Arnobius fehlt das umstrittene *ἐγγασόμενος* des Clem. Alex. Zum Verständnis des Synthema durch Arnobius s. Dey, *Palingenesia*, S. 58f.

²⁾ Leipoldt, *Von den Mysterien zur Kirche*, S. 8; ebenso: Prümm, *Rel. d. Griechen*, S. 136. — Grönbech, *Der Hellenismus*, Göttingen 1953, bezeichnet den Kykeon als „grützeartige Speise“ und die Mahlzeit als „heilige Mahlzeit“. — Van der Leeuw, *Sakramentales Denken*, Kassel 1959: „Der Kykeon ist ein heiliger Trank, er wird aus Wasser, Mehl, Wein, Honig, Käse und Minze hergestellt . . .“ (126).

³⁾ Siehe dazu Dey, *Palingenesia*, S. 44ff.

⁴⁾ Siehe ebd. S. 47.

⁵⁾ Als Symbol der Kinderschaft wäre der Phallos ganz ungeeignet. — Die Handlung mit dem Korb (kalathos) ist für Körte späterer Zusatz (Dey, *Pal.* S. 48). Kalathos ist jedoch für Demeter belegt (s. Dey, *Pal.* S. 55). Vgl. A. Körte, *ARW* 18, 1915, S. 116ff.

⁶⁾ Siehe Dey, *Palingenesia*, S. 49. — Dagg. schreibt Dey (ebenda S. 64): „Nirgendwo ist die Rede von einer Adoption, durch die der Myste Kind der Gottheit hätte werden können.“ Nilssons Kritik an Körte und Picard in Bd I, S. 658f.

⁷⁾ *RAC* IV, Sp. 1102 mit Belegstellen — und ‚Von den Mysterien zur Kirche‘, S. 9 (Adoptionsbrauch). Leipoldt führt dazu den Spruch eines orphischen Totenpasses an: 'Ich glitt unter den Schoß der Herrin, der unterirdischen Königin'. Vgl. Dey, *Palingenesia*, S. 47f. (Körtes Verwendung des zitierten Spruches) u. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, S. 137.

⁸⁾ O. Kern in *PW* XVI, Sp. 1239 (ebd. weitere Stellenangaben zum Beleg der Wiedergeburt). Ferner: O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, 1927, S. 10. Auch

Clemens Alexandrinus bringt unmittelbar vor dem eleusinischen Synthema orphische Verse, die von der Aufmunterung der Göttin (Demeter) durch Baubo vermittelt obszöner Handlungen berichten¹⁾. Daran anknüpfend glaubt Prümm, daß die kultischen Handlungen bei der eleusinischen Weihe – nach den Andeutungen im Synthema – dieses mythische Ereignis symbolisch ausdrücken sollten²⁾. Mit einer Kind-Gottes-Werdung des Mysten habe jedoch der umstrittene Vorgang nichts zu tun.

Lagrange folgt Picard im großen und ganzen hinsichtlich des von diesem angenommenen Handlungsverlaufs, kritisiert aber seine Deutung. Auch er zieht die von Clemens Alexandrinus überlieferten Baubo-Verse heran. Er versteht die ominöse Handlung als symbolische Vereinigung der Gottheiten, wobei die Göttin befruchtet wird (in der heiligen Hochzeit findet das dann seine Darstellung) und schließlich Plutos gebiert, der den Getreidereichtum bedeutet. Der Ruf des Hierophanten (Hippolyt. Ref. V. 8, 40) beziehe sich auf eben dieses Geschehen³⁾.

Für die *Epoptie*, den Höhepunkt der Mysterien⁴⁾, ist der bereits erwähnte Hippolyt-Text besonders aufschlußreich:

„Die Phryger nennen ihn aber auch grüne geschnittene Ähre und nach den Phrygern die Athener, wenn sie die eleusinischen Mysterien begehen und den Eingeweihten das große, wunderbare und vollkommenste Geheimnis des dortigen Mysteriums im Schweigen zeigen, die geschnittene Ähre. Diese Ähre ist auch bei den Athenern der vom Unbezeichneten stammende vollkommene große Glanz; der Hierophant selbst, nicht verschnitten zwar wie Attis, aber durch Schierling entmannt und abgeneigt aller fleischlichen Zeugung, begeht nachts in Eleusis bei großem Feuer die großartigen und unaussprechlichen Mysterien und schreit laut: 'Den Heiligen gebar die erhabene Brimo den Knaben Brimos'; d. i. die Starke den Starken⁵⁾.“

Th. Hopfner, *Die griechisch-orientalischen Mysterien* (Vortrag) 1924, S. 36, denkt an die Gotteskindschaft durch die Berührung mit dem Symbol des Schoßes der Göttin. Zur Gotteskindschaft s. ebenda auch S. 14. Rohde schreibt: „Die Weihe als Adoption in das göttliche γένος aufzufassen, scheint den μύσται der Eleusinien nicht ferne gelegen zu haben.“ (II, S. 21: Die Adoptionsriten bedeuten die Neugeburt des adoptierten Sohnes aus der neuen Mutter.) Büchsel betont, daß es in ur- und vorchristlicher Zeit in den Mysterien nicht um Geburt oder Zeugung gehe, sondern um Adoption (ThWB I, S. 667–68). Er führt aus: Der Sinn der Weihen ist das renasci, die Vermittlung eines 'Verwandtschaftsverhältnisses' zu den Mysteriengottheiten, und diese „Adoption wird eben durch einen die Geburt nachahmenden Vorgang vollzogen“ (S. 668). Büchsel räumt jedoch ein, daß die Grenze zwischen Adoption und Geburt des Mysten verwischt ist.

¹⁾ Protr. II, 21, 1 (Stählin I, 16, 13–17).

²⁾ Prümm, *Rel. der Griechen*, S. 137.

³⁾ Siehe Dey, *Palingenesia*, S. 49 ff.

⁴⁾ Für die Teilnahme an der Epoptie gab es besondere Zulassungsbestimmungen: Plut. Demetr. 26: erst beim 2. Besuch der großen Mysterien konnte man daran teilnehmen. Siehe O. Kern in PW XVI, Sp. 1240 und Leipoldt in RAC IV, Sp. 1102.

⁵⁾ Hippolyt, Ref. V, 8, 39–40 (Wendland 96, 9–18). In diesem Zusammenhang sei auf Prümms Einwand gegen Nilssons immer wieder geäußerte Abwertung der Zeugnisse christlicher Schriftsteller hingewiesen (z. B. Nilsson II, 351 f. u. ö.) Prümm, *Rel. der Griechen*, S. 135, Anm. 312, macht geltend, daß die Kirchenväter zu einer Zeit gegen die Mysterien geschrieben, als das Heidentum noch Macht und Ansehen besaß und sie sich falsche Angaben schon aus Autoritätsgründen gar nicht leisten konnten!

Diesem Text zufolge war der Höhepunkt in Eleusis das Zeigen einer geschnittenen Ähre, und dieser Ritus geschah bei völligem Schweigen aller Teilnehmer. Prümm sieht in dieser Handlung die Versinnbildlichung des „Plutosknaben, der seinerseits wieder die Verkörperung des Erntesegens darstellte, wie ja Demeter die große Göttin der Fruchtbarkeit des Feldes war“¹⁾.

Während der Feier vollzog der Hierophant symbolisch die heilige Hochzeit (zwischen Demeter und Zeus bzw. Kore und Hades) mit der Priesterin²⁾, die ihren Höhepunkt in dem Ruf des Hierophanten: „Den Heiligen gebär die erhabene Brimo³⁾ den Knaben Brimos“ fand. Lichteffekte mögen diesem heiligen Akt die nötige Wirkung gegeben haben⁴⁾. Es liegt nahe, hierbei an die Wiedergeburt des Mysten zu denken⁵⁾. Hippolyt stellt ausdrücklich fest, daß der Spruch nach Eleusis gehört⁶⁾.

1) Rel. der Griechen, S. 135. Vgl. o. die Ansicht von Lagrange. Nilsson läßt das Vorzeigen der Ähre für die eleusinische Eoptie gelten und bemerkt: „Die Ähre gab dem Mysten die Gewißheit, daß der ursprüngliche Zweck der Feier, die gute Ernte, erreicht werde, und verbürgte ihm selbst ein Nachleben in seinen Nachkommen im Geist der alten Denkweise“ (I, S. 662).

2) Vgl. Clem. Alex., Protr. II, 15, 1 (Stählin I, 13, 2–3). Prümm, Rel. der Griechen, S. 135, meint: Kore und Hades unter Hinweis auf Asterios (Hom. 10), ebenda Anm. 313. Dazu Grönbech, Der Hellenismus, Göttingen 1953, S. 285. — Kerényi (in: Jung-Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, 1941, S. 188) nimmt unter Berufung auf Tertullian, Ad. Nat. 2, 7 an, daß es sich um die heilige Hochzeit zwischen Zeus und Demeter handelt. Ebenso Dey, Palingenesia, S. 60. — Kerényi, ebenda, S. 198, denkt sich die Abfolge des vom Mysten Erlebten wie folgt: „Vereinigung der Kore mit dem Hades — Trauer und Suchen — heilige Hochzeit der trauernden und suchenden Göttin — Finden“. — Nilsson lehnt die Möglichkeit einer hl. Hochzeit in den eleusinischen Mysterien kategorisch ab (Begründungen I, S. 661 f.). Er nimmt aber auch an, daß die Trauer um Demeter und die Wiedervereinigung der Göttin mit ihrer Tochter „im Mittelpunkt der Gedanken des Mysten standen“ (I, S. 662), was vermutlich in den Riten zum Ausdruck kam.

3) Brimo ist „Demeter, Persephone und Hekate in einer Person“, Kerényi, a. a. O., S. 199. Kerényi wirft die Frage auf, wer die Gebärende sei und kommt zu dem Schluß, daß es Demeter ist. Das geborene Kind sei die „wiedergeborene Tochter“. Den Einwand, daß von einem Knaben und nicht von einer Kore die Rede ist, entkräftet Kerényi mit dem Argument: Brimo ist Mutter und Tochter „undifferenziert“. „Das Kind bleibt ebenfalls undifferenziert: nur das Geborene, nur die Frucht.“ „In der Identität von Mutter und Tochter erscheint die immer wieder Gebärende, die Mutter, in deren Gestalt und Schicksal der Myste eintritt, als dauerndes Wesen . . .“ (200) Siehe dazu auch das Nachwort von Kerényi (a. a. O. S. 242 ff.): „Über das Wunder von Eleusis“ (zur Identität von Demeter und Kore). Auch Frazer, Der Goldene Zweig, S. 579, nimmt die Identität von Demeter und Persephone an, und zwar so, daß Mutter und Tochter „das Korn in seiner doppelten Gestalt als Saatkorn vom vergangenen und als reife Ähren von diesem Jahre personifizierten . . .“ Nach O. Kern (PW XVI, Sp. 1244 f.) ist der Geborene der Plutosknabe. Auch Kern hebt das „innige Verhältnis“ von Demeter und Kore hervor (ebenda 1246).

4) Siehe Prümm, Rel. der Griechen, S. 135 und den Hippolyt-Text oben.

5) So Dieterich, eine Mithrasliturgie, S. 138. — Auch Latte interpretiert diese Worte „auf die in Eleusis ursprünglich ganz konkret gefaßte Gotteskindschaft der Mysten“ (RGL², 5, S. 79 f. Anm. 185). Kern lehnt die Deutung des Rufes auf die Wiedergeburt des Mysten ab (Die griechischen Mysterien der klass. Zeit, S. 11), ebenso Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 91.

6) Hippolyt, Ref. V, 8, 41 (Wendland 96, 20, 21).

Bezeichnend ist auch die Deutung des Spruches in der Naassenerpredigt im Anschluß an die Wiedergabe des Ausrufes. Hippolyt schreibt: „Die Erhabene ist die pneumatische, himmlische Geburt oben; stark ist, wer so geboren wird ¹⁾.“ Es geht also eindeutig um die Wiedergeburt des *Gnostikers*.

Dey will lediglich den Spruch für eleusinisch halten, nicht jedoch die mit ihm verbundene Deutung. Er meint, daß dieser nicht auf den Mysten, sondern auf den „Göttermythos“ zu beziehen sei, „der in der Hierogamie der Mysterien erneuert und symbolisch dargestellt zu denken ist“ ²⁾.

Natürlich ist die Heranziehung des eleusinischen Hierophantenrufes für die *gnostische* Interpretation noch keine Garantie dafür, daß er in Eleusis auf die Wiedergeburt des Mysten bezogen wurde. Aber einen falschen Bezug sollte man Hippolyt, dem die eleusinischen Mysterien der Spätzeit besser bekannt waren als uns, erst dann unterstellen, wenn dafür stichhaltige Gründe vorliegen. Das ist aber nicht der Fall. Deshalb darf unter Berufung auf den Hierophantenruf und das eleusinische Synthema angenommen werden, daß die Mysterien zu Eleusis eine Wiedergeburt des Mysten kannten.

Die Formulierung des Synthema läßt leider offen, worin die dritte Handlung im einzelnen bestand und welches Ziel sie hatte; so bleibt jede Deutung, solange nicht die Archäologie durch einen glücklichen Fund Gewißheit verschaffen kann, anfechtbar. Die nächstliegende Deutung scheint mir aber die der Wiedergeburt des Mysten zu sein. Sollte der Gedanke an eine Gotteskindschaft des Mysten nicht zutreffen, dann deuten die beiden ersten Handlungen, das Fasten und der Kykeon-Trunk, auf eine Identifikation des Mysten mit der Göttin hin ³⁾. Doch legt auch die Hippolyt-Stelle die Annahme einer Wiedergeburt des Mysten nahe.

An die Hierogamie der Kultmysterien erinnert eine Stelle am Anfang von *CH XIII*, wo der Gedanke geäußert wird, daß „die noetische Weisheit im Schweigen“ die Mutter, „der Wille Gottes“ der Vater und „das wahre Gute“ der Samen ist (*XIII/1–2*). Es handelt sich hier natürlich nur um eine Metapher ⁴⁾. Wahrscheinlich ist der Ritus der Entmannung der Gallen im Kybele-Attis-Kult auch als Hierogamie zu verstehen. Der Ritus wurde an den niederen Kultbeamten im Adyton der Göttin Kybele vollzogen ⁵⁾ und galt als Weihehandlung. Justin bezeichnet ihn als Mysterium ⁶⁾.

¹⁾ Hippolyt, Ref., V, 8,41 (Wendland 96, 19–20).

²⁾ Dey, *Palingenesia*, S. 62.

³⁾ Ausgeführt von Kerényi a. a. O. S. 192f. Wichtig sind die von ihm als Beleg für eine Identifikation des Mysten mit der Göttin angeführten Münzen des Kaisers Gallienus (der Kaiser ist Galliena Augusta). Weitere Belege ebenda.

⁴⁾ Vgl. Moorsel, *The mysteries*, S. 107, Anm. 15, und Ferguson in: Scott/Ferguson (IV), S. 387 zu 238. 22 und Anm. 1. Siehe auch Ascl. 21. Dazu Nock/Fest. II, S. 376f., Anm. 180. Zur Frage der 'Liebesvereinigung mit Gott' s. Reitzenstein, *HMR*, S. 245ff.

⁵⁾ Arnobius, *Adv. nat.* I, 41 (Hepding, *Attis*, S. 37) und Valerius Flaccus, *Arg.* VIII (Hepding, *Attis*, S. 22). Siehe Nilsson II, S. 645.

⁶⁾ Justin, *Martyr. Apol.* I, 27 (Hepding, *Attis*, S. 27). — Über den Sinn des Ritus schreibt Strathmann (*RAC* I, Sp. 895): „Es handelt sich hier nicht um einen blutigen Sühneritus

Wenn in den Sabazios-Mysterien eine Schlange durch den Schoß des Mysten gezogen wurde, so ist das wohl kein Adoptions-Ritus gewesen, sondern ebenfalls eine geschlechtliche Vereinigung (heilige Hochzeit) zwischen der Gottheit (= Schlange = Phallos) und dem Mysten, welcher gegenüber 'dem Gott durch den Schoß'¹⁾ weiblich ist. Die Frucht dieser Vereinigung ist das Göttliche im Mysten²⁾.

Die zentrale Bedeutung der Epoptie in den eleusinischen Mysterien wurde schon hervorgehoben. Sie spielte aber auch in den anderen Mysterien-Religionen eine große Rolle. In Andania z. B. war der Höhepunkt die Mysterienschau im Theater, und bei den Isis-Mysterien erlebte der Myste die Epoptie während der nächtlichen Zeremonien im Heiligtum. Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang einige Stellen aus der sogenannten Mithras-Liturgie:

„... ich schreibe diese ersten überlieferten Mysterien, allein aber für mein Kind Unsterblichkeit (*ἀθανασία*), einen Mysten, ... auf daß ich allein, ein Adler, den Himmel beschreite (*οὐρανὸν βαίνω*) und erschauē (*καταπτέω*) alles.“

„... Wenn es euch denn gefallen hat, mich wiederzugeben der Geburt zur Unsterblichkeit (*τῇ ἀθανάτῳ γενέσσει*), mich, der ich gehalten werde durch meine gegebene Natur, auf daß ich ... schauen möge (*ἐποπτεύσω*) den unsterblichen Urgrund ... auf daß ich durch Geist wiedergeboren werde (*μεταγεννηθῶ*) ... denn erschauen soll ich heute mit den unsterblichen Augen, ...“

„Hole von den Strahlen Atem, dreimal einziehend, so stark du kannst, und du wirst dich sehen aufgehoben und hinüberschreitend zur Höhe, so daß du glaubst mitten in der Luft-region zu sein ... lauter Unsterbliches wirst du schauen, ... sehen wirst du aber, wie die Götter dich ins Auge fassen und gegen dich heranrücken. Du lege sogleich den Zeigefinger auf den Mund und sprich: 'Schweigen! Schweigen! Schweigen!', das Zeichen (Symbolon) des lebendigen unvergänglichen Gottes, 'schütze mich, Schweigen!'“³⁾

Die Vorstellung des Schauens auf dem Höhepunkt des Mysteriums findet sich auch in CH XIII, und zwar einmal in XIII/3:

„Ich sehe in mir selbst eine 'immaterielle Vision', entstanden durch Gottes Barmherzigkeit, und ich bin aus mir selbst in einen unsterblichen Körper gegangen, und ich bin jetzt nicht mehr derselbe, der ich vorher war, sondern bin erzeugt im 'Nus'.“

Es handelt sich um Hermes' eigene Wiedergeburt. Wie in den Mysterien-Religionen hängen auch hier Mysterienschau und Vergottung eng zusammen.

Auch nicht darum, die völlige Hingabe an die Göttin zu bestätigen. Auch nicht um radikalste Askese. Auch nicht um ein Lösegeld, etwa um Ablösung eines ehemaligen Menschenopfers ... Die Selbstverstümmelung ist ein kultischer Zeugungsakt ...“ (Zur Sicherstellung des neuen Lebens) — also ein hieros gamos.

1) *ὁ διὰ κόλπου θεός*: Clem. Alex., Protr. II, 16 (Stählin I, 13, 19). Vgl. Firm. Mat., De err. 10; Arnob., Adv. nat. V, 21.

2) Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 123f.

3) A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 3. Aufl. Leipzig und Berlin 1923. (2, 2–8; 4, 6–19; 6, 4–22. Übers.: 3, 2–7; 5, 5–16; 7, 3–26). — Diese bringt nur die ursprüngliche Liturgie ohne die „Zusätze der Zauberer“ (ebd., S. 3). — Zur Beurteilung der 'Liturgie' s. u. S. 34, Anm. 1.

Die andere Stelle ist XIII/13:

„Vater, ich sehe das All und mich selbst im Nus“ (= Pneuma), sagt Tat, und Hermes antwortet: „Das ist genau die Wiedergeburt, mein Kind: nicht mehr Vorstellungen zu bilden unter der Gestalt des Körpers in drei Dimensionen . . .“

Schließlich könnte man noch XIII/15 anführen, wo Hermes sagt: „Denn er (d. h. Poimandres) wußte, daß ich durch mich selbst in der Lage sein werde, alles zu begreifen und zu hören, was ich möchte und alles zu sehen . . .“¹⁾

Bevor wir nach dem Telos der Dionysos-Mysterien fragen, ist der 'öffentliche' Dionysos-Kult zu erwähnen, von dem die 'Bakchen' des Euripides eine plastische Vorstellung vermitteln²⁾. Danach war auch der offizielle, staatlich beaufsichtigte Kult orgiastisch³⁾ und wurde vor allem von Frauen ausgeübt⁴⁾, den Mänaden, die nachts im Zustande der Ekstase die Bergwälder solange durchstreiften, bis sie ein Opfertier, d. h. die sich in der Gestalt eines Tieres (Stier, Bock) offenbarende Gottheit, fanden. Indem sie das Opfertier zerrissen und sein Fleisch in rohem Zustand aufaßen, glaubten sie den Gott und seine Kräfte in sich aufzunehmen⁵⁾. Durch die Omophagie erlangten sie ihre Vergottung. Die Felle der Opfertiere waren sehr begehrt, da sie von den Gläubigen übergezogen wurden – zum Zeichen ihrer Vereinigung mit dem Gott⁶⁾.

Das Aufgehen in der Gottheit ist auch das Telos der Dionysos-Mysterien⁷⁾. Der Mysterie verliert sich selbst in der Ekstase, erlebt seine Ver-

¹⁾ Siehe Nock/Fest. II, S. 216, Anm. 70.

²⁾ Ausgewählte Tragödien des Euripides, 1. Bd. „Die Bakchen“, 3. Aufl. Berlin 1891, erklärt von F. Bruhn = Sammlung griech. und lat. Schriftsteller mit deutschen Anmerkungen, hrsg. von Haupt und Sauppe. – Übersetzung: Euripides: Die Bakchen = Griechische Tragödien XIII, übersetzt von U. von Wilamowitz-Moellendorf, Berlin 1923.

³⁾ Vgl. Nilsson I, S. 568 ff.: „Der orgiastische Kult“.

⁴⁾ Es nahmen aber auch Männer daran teil (Nilsson I, S. 575).

⁵⁾ Über den Zusammenhang dieses Ritus mit Dionysos als Vegetationsgott s. Nilsson I, S. 576 f., bes. Anm. 1 (Lit). Leipoldt, Dionysos, S. 39: „Der Gott wird genossen und der Genießende dadurch vergottet.“ Vgl. Frazer, Der Goldene Zweig, S. 569 ff. – Von Dionysos heißt es in den Bacchantinnen des Euripides V. 140 ff.: „Der Herr, der uns führet, der Bakchos, Eu Hoi, . . . Das heilige Kleid der Geweihten, das Rehfell deckt seine Schulter. Beim Sturm durch den lydischen und phrygischen Wald erhascht er ein Böcklein, um blutige Gier am zuckenden Fleische zu letzen.“ Belege für die Omophagie der Dionysos-Anhänger bei Leipoldt, Dionysos, S. 39. Siehe auch Cumont, Or. Rel., S. 316 f., Anm. 26 und Turchi No. 11 ff.

⁶⁾ Vgl. Nilsson, I, S. 577 (Identifikation mit dem Kultgott).

⁷⁾ Auf den Synkretismus der Dionysos-Mysterien kann hier nicht eingegangen werden. Darüber im allgemeinen und im besonderen hinsichtlich der Orphik s. Nilsson II, S. 244 ff. Wlosok, Laktanz, S. 162, Anm. 59; Cumont, Or. Rel. S. 192 ff.; Kern in: PW V, 1042 ff. („Der Dionysos der Mysterien gehört den Orphikern an . . .“ (1042). „Es ist kein Grund vorhanden, alle dionysischen Mysterien für orphisch zu halten“ (1043). – Einfluß der Orphik auf die Dionysos-Mysterien bestätigt auch Leipoldt, Dionysos, S. 21. – Der Annahme orientalischen Einflusses in den Dionysos-Mysterien durch Cumont, Or. Rel., S. 192 ff., hat Nilsson II, S. 360, entschieden widersprochen. Er bezeichnet sie als „rein

einigung mit dem Kultgott und somit seine Vergottung schon in diesem Leben¹⁾. So kann er dessen Schutz und Hilfe im Leben, im Tode und in der Ewigkeit gewiß sein. Der Myste trägt daher den Namen seines Gottes: Bakchos²⁾ bzw. Bakche, und am Bild des Verstorbenen wird deutlich gemacht, daß er Dionysos ist – wie Apuleius berichtet: „... die Bildnisse des Verstorbenen, die sie (die Witwe) nach dem Habitus des Gottes Liber (= Bacchus) hatte schaffen lassen, behandelte sie in ständigem Dienst mit göttlichen Ehren...“³⁾

Daß die Dionysos-Mysten eine Unsterblichkeitshoffnung hatten, bezeugt u. a. Plutarch, der von 'mystischen Symbolen der Dionysos-Mysterien' spricht, welche die Teilnehmer der Mysterien des Glaubens an ihre Unsterblichkeit versichern⁴⁾.

An dieser Stelle ist näher auf die Rolle der Ekstase in den Mysterien einzugehen. Wir erinnern uns, daß bei der einleitenden Darstellung des Wiedergeburtsmysteriums in CH XIII Passagen mit ékstatischem Tenor auftauchen, so z. B. der Abschnitt XIII/3, der eine Vision des Hermes Trismegistos enthält: Hermes schildert als Mystagoge seine eigene Wiedergeburt bzw. Vergottung in der Weise, daß Tat in den Zustand der Ekstase geraten soll und auch gerät. Denn in XIII/4 lesen wir Tats Ausruf: „Du hast mich in nicht geringe Raserei und Verwirrung des Geistes getrieben, mein Vater, ich sehe mich jetzt selbst nicht mehr.“ Daraufhin wird Tat von Hermes aufgefordert, aus sich selbst herauszugehen. Es folgt ein kurzer Dialog zwischen Myste und Mystagoge, nach dem Tat sagt (XIII/5): „Jetzt, mein Vater, hast du mich in sprachlose Verwirrung versetzt.“

Ein weiteres Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn endet mit den Worten Tats: „Ich bin wahrhaftig nicht bei Sinnen, Vater!“ (XIII/6). In XIII/7 gibt Hermes seinem Sohn Tat genaue Anweisungen, wie er das Telos des Mysteriums erreichen kann: „Ziehe es in dich, und es wird kommen...“ (Text s. o. S. 10). Danach geschieht die Vergottung im Zustand der Ekstase. Der ekstatische Zustand, in dem sich Tat befindet, drückt sich in folgenden Sätzen aus: „Unerschütterlich geworden durch Gott, o Vater, stelle ich mir die Dinge vor, nicht durch die Sicht der Augen, sondern durch die spirituelle Energie, vermittelst (der) Kräfte. Ich bin im Himmel, in (oder: auf) der Erde, im Wasser, in der Luft; ich bin in Tieren, in Pflanzen, im

griechisch“ (360). Über den Einfluß des Orphizismus äußert sich Nilsson in der 2. Auflage vorsichtiger als in der ersten, rechnet aber weiterhin mit ihm. Vgl. II, 1. Aufl. S. 348 und II, 2. Aufl. S. 363 u. ö.

¹⁾ Dazu vgl. PW XVI, Sp. 1290 u. 1313 (Kern); Leipoldt, Die Mysterien, S. 13; Leipoldt, RGG³, Bd IV, Sp. 1233f.

²⁾ Ein Name des Dionysos. So z. B. in der Inschrift der Agripinella u. ö.

³⁾ Met. VIII/7 (Helm 224, 14–16). Apuleius, Metamorphosen oder Der Goldene Esel. Lateinisch und deutsch von R. Helm. = Schriften und Quellen der alten Welt, Bd 1. Berlin 1961.

⁴⁾ Plutarch, Cons. ad uxorem p. 611 d. (Nilsson II, S. 366, Anm. 4). Über die Sarkophage: Leipoldt, Dionysos, S. 24 und Cumont, Or. Rel., S. 199f.

Leib, vorm Leib, nach dem Leib, – ich bin überall.“ (XIII/11) Das erinnert an die Isis-Mysterien bei Apuleius, wo der Myste das Gefühl hat, in den Elementen zu sein: „per omnia vectus elementa“ – Met. XI/23, 81).

Ein Ausdruck ekstatischer Kontemplation ist schließlich auch XIII/13: „Ich sehe das All und mich selbst im Nus.“

Diese Beispiele zeigen, daß das ekstatische Moment in CH XIII durchweg zum Zuge kommt²⁾. Zwar handelt es sich nur um 'literarische Mysterien'³⁾, aber gleichwohl ist das hermetische Wiedergeburtsmysterium ein echtes Mysterium, das der Leser wirklich erleben soll. Es ist daher so angelegt, daß es auf den lesenden Mysten die gleiche Wirkung ausübt wie die Kultmysterien. In diesen wird der Myste auf das Erlebnis seiner Vergottung regelrecht psychisch zugerüstet, d. h. er gerät durch bewußte oder unbewußte Erzeugung und Steigerung eines bestimmten Hochgefühls allmählich in einen ekstatischen Zustand. Das trifft lediglich für die eleusinischen Mysterien nicht ganz zu, wenngleich auch hier die in der Epoptie aufkommende und durch Lichteffekte⁴⁾ verstärkte Hochstimmung des Mysten als ein ekstatisches Vorstadium gewertet werden kann.

In den anderen Mysterien-Religionen dagegen ist die Ekstase⁵⁾ ein integrierender Bestandteil des Kultes. Bekannt ist das orgiastische Treiben der Mysten des Kybele-Attis-Kultes, bei dem sich die Attis-Priester entmannten. Auch in den Mithras-Mysterien spielte die Ekstase eine wesentliche Rolle. Verschiedene psychologische Mittel, Lichteffekte in den Mithräen⁶⁾, geheimnisvolle Symbole und der Rauschtrank, die anstrengende kniende Haltung bei den Gottesdiensten, dramatische Handlungen, kultische Gesänge, die Enthüllung des Kultbildes bei dem Geläut von Glöckchen⁷⁾, Opfer und anderes mehr haben die Kultteilnehmer in Erregung versetzt und das Gefühl der Vereinigung mit der Gottheit in ihnen ausgelöst⁸⁾.

¹⁾ (Helm 346, 2) Auch CH XI/20 kennt die 'Durchschreitung der Elemente'. Vgl. Wlosok, Laktanz, S. 119 und Reitzenstein, HMR, S. 222 ff. und S. 204. Vgl. damit CH X/16.

²⁾ Über mystische und kultische Ekstase s. Jonas II, S. 57 ff., bes. S. 62–64.

³⁾ Reitzenstein bezeichnet CH XIII (und anderes) als „literarische Mysterien“ (HMR, S. 64). Es soll sich aber „die heilige Handlung während des Lesens der Schrift im Innern des Lesers vollziehen“ (HMR, S. 243). Reitzenstein, HMR, S. 51 f.: Im „strengen Sinne“ ist CH XIII kein Mysterium, es ist aber die „Beschreibung eines solchen. Der Verfasser, der die Rolle des Mysteriologen spielt, . . . hofft, daß seine Darstellung . . . dieselbe Wirkung wie ein wirkliches Mysterium üben wird.“

⁴⁾ Anschaulich dargestellt von O. Kern in: PW XVI, Sp. 1243–44.

⁵⁾ Dazu s. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 2. Aufl. 1956, Register. Ferner Prümm, Rel. d. Griechen, S. 119 f. und Nilsson I, S. 578: „Die ekstatische Religion ist Selbstzweck . . .; sie entspricht tiefen, oft unterdrückten Neigungen der Menschen, welche, wenn die Fesseln des Alltagslebens und der sozialen Sitten gesprengt werden, alle Hemmungen durchbrechen und sich wie ein Lauffeuer verbreiten.“

⁶⁾ Cumont, T. et M. I, S. 62 und Cumont, Mithra, S. 150. Siehe auch Nilsson II, S. 682.

⁷⁾ Cumont, Mithra, S. 153.

⁸⁾ Cumont, Mithra, S. 149–51, schildert plastisch, wie die Mithras-Mysterien auf einen Neophyten gewirkt haben mögen. – „Das höchste und letzte Mysterium“ im Mithraskult

Besondere Beachtung verdient die Ekstase im Dionysos-Kult, auf den in diesem Zusammenhang nochmals einzugehen ist. Ein Gott der Ekstase war vor allem der thrakische Dionysos. Neben *ἔκστασις* heißt der Zustand des göttlichen Besessenseins auch *ἐνθουσιασμός*; *ἐνθεος* ist derjenige, der Gott in sich hat¹⁾. Sinn und Zweck der Ekstase ist auch hier die Zubereitung des Mysten für das Erlebnis der Einswerdung mit dem Kultgott. Wie Dionysos die Frauen in wilde Raserei versetzt, zeigen die Töchter des Minyas, die sich dem dionysischen, orgiastischen Treiben entziehen wollten, jedoch am Webstuhl vom Wahnsinn erfaßt wurden und sich den anderen Mänaden angeschlossen²⁾. Die ekstatische Verzückung und die enthusiastische Raserei begegneten uns schon bei den 'Bacchantinnen' des Euripides, die sich wie Besessene aufführen, sich auf eine Rinderherde stürzen, einen Teil der Tiere überwältigen und zerreißen³⁾. Von ihrem Gott Dionysos besessen, gebärden sie sich wie dieser selbst.

„Gleich geht ganz Theben zum Tanze,
der Bakchos führt sein Gefolge
hinauf ins Gebirg, ins Gebirge.
Da warten seiner die Frauen.
Vom Webstuhl weg, von der Kunkel
berief sie der schwärmende Herr⁴⁾.“

W. F. Otto bemerkt dazu: „Dionysos ist der rasende Gott. Um seinetwillen rasen die Mänaden⁵⁾.“ Wenn die Ekstase ein integrierender Bestandteil des Dionysos-Kultes ist⁶⁾, dann wird sie auch in den Mysterien eine exponierte Stellung eingenommen haben. Wo die Ekstase in der Öffentlichkeit auf Ablehnung stieß⁷⁾, boten sich die Mysterien ja geradezu als Zufluchtsort für die Dionysos-Enthusiasten an.

Von einer kultischen, anscheinend geheimen Begehung aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr., in der es ekstatisch zugeht, berichtet Livius⁸⁾.

sieht Hopfner (PW XVI, Sp. 1346) im „Flug der Seele von der Erde durch die Sternensphäre hindurch bis in die intelligible Sphäre des Schöpfers.“ Eingehende Erörterung Sp. 1344–46.

¹⁾ Siehe Nilsson I, S. 577; Rohde, *Psyche* II, S. 20.

²⁾ Aelian, *Varia Hist.* III/42 (Übers. in: RGL²/4, S. 48). Auch Ovid, *Metam.* IV, 391 ff.

³⁾ Euripides, *Bakchen*, 722 ff.

⁴⁾ Euripides, *Bakchen*, 114 ff. Übers. von Wilamowitz-M. Zur Heimat des Namens 'Bakchos' s. RAC I, 1147–50 (D. Detschew).

⁵⁾ W. F. Otto, *Dionysos*, S. 124. Siehe ebd. auch den Abschnitt 'Lärm und Stille' (S. 85 ff.); ferner die Abschnitte 9 'Der finstere Wahnsinn' (S. 94 ff.), 10 über moderne Theorien zur Erklärung der dionysischen Raserei (S. 110 ff.) sowie 11 'Der wahnsinnige Gott' (S. 121 ff.). – Zur Ekstase im Dionysos-Kult s. auch Rohde, *Psyche* II, S. 8 ff.

⁶⁾ Allerdings nicht bei allen Gelegenheiten. Siehe dazu Anrich, *Mysterienwesen*, S. 14.

⁷⁾ Der wilde Orgiasmus wurde dadurch unter Kontrolle gebracht, daß man den Dionysos-Kult in den öffentlichen, staatlich beaufsichtigten Kult aufnahm.

⁸⁾ Livius XXXIX/13, 12: „viros velut mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari, matronas Baccharum habitu crinibus sparsis cum ardentibus facibus decurrere ad Tiberim demissasque in aquam faces, quia vivum sulphur cum calce insit, integra

Der Bericht läßt bei einiger Phantasie ahnen, welches orgiastische Treiben da in der Nacht vor sich ging: Lärm und Tanz, als Mänaden gekleidete Frauen mit aufgelösten Haaren, wildes Gebaren selbst der Männer, die im Zustande der Ekstase weissagen. „Viros, velut mente capta, cum iactatione fanatica corporis vaticinari . . .“ Man vergleiche damit Euripides: 'Die Bakchen', V. 300f. „Wenn die Seele den Gott ganz in sich aufgenommen hat, kann sie aus der Verzückung prophezeien“ (Wilamowitz). Hier bei Livius tanzen Männer und Frauen in den Gewändern des Thiasos, der Begleitung des Gottes Dionysos, und werden in der Ekstase zu dem, den sie zunächst nur darstellen.

Wenn wir uns nunmehr wieder der Wiedergeburt- und Vergottungsvorstellung zuwenden, muß auch der *Orphizismus* genannt werden. Die durch die orphischen Theologien bekannten Lehren enthalten die Vorstellung, daß der Mensch auf Grund seiner Entstehung zugleich titanisch und dionysisch sei. Der titanische Teil des Menschen ist sein Leib, der dionysische die Seele. Sie aus dem Gefängnis des Leibes zu befreien, ist das Ziel des orphischen Lebens (Askese, Reinigung), dessen Erreichung die Mysterien¹⁾ dienen. Den Geläuterten erwartet ein seliges Jenseits, der nicht Geläuterte kommt in die Hölle: Aufschlußreich sind die aus Unteritalien, Kreta und Rom stammenden *orphischen Totenpässe*. Ihre Aufgabe war es, der Seele die Orientierung im Jenseits zu ermöglichen, und sie enthalten Losungsworte zum Passieren der Jenseitswächter. Dazu zwei Beispiele: „Du wirst eine andere (Quelle) finden, erfrischendes Wasser, dem See Mnemosyne entströmend; doch befinden sich Wächter davor. Sprich: Ich bin ein Kind der Erde und des gestirnten Himmels, aber ich bin himmlischen Ursprungs . . .“²⁾ Bei dem erwähnten göttlichen Quellwasser ist wohl an einen Unsterblichkeitstrank zu denken³⁾. Das Goldblättchen aus Thurioi enthält Worte an die 'Göttin des Hades', um sie günstig zu stimmen: „Glücklicher und selig zu Preisender, Gott wirst du sein an Stelle eines Menschen“. Der formelhafte Schluß lautet: „Als Böckchen bin ich in die Milch gefallen⁴⁾.“ Das ist offensichtlich ein Mysteriensymbol. De Jong hat

flamma efferre. 13, 13: raptos a diis homines dici, quos machinae illigatos ex conspectu in abditos specus abripiant; . . .“ (Weissenborn/Müller 25, 18–26, 3). T. Livi. Ab urbe condita libri. Wilhelm Weissenborn, neu bearb. von H. J. Müller, Bd 9, Heft 1, 3. Aufl. Buch 39–40 = Sammlung griech. und lat. Schriftsteller (hrsg. von Haupt und Sauppe) Berlin 1909. – Nilsson nennt die Livius-Novelle „einen romantisch ausstaffierten Bericht“, in dem „jede Spur ihres (d. h. der Orgien – Tr.) wirklichen Inhalts verwischt“ sei (II, S. 246). Siehe ebd. auch Anm. 7. Im Verlaufe dieses Kapitels wird deutlich werden, daß diese Beurteilung zu skeptisch ist.

¹⁾ Zu den von Orpheus gestifteten Weihen s. Rohde, *Psyche* II, S. 103f., Anm. 1, auch S. 106, Anm. 1, und O. Kern in: *PW* XVI, Sp. 1279.

²⁾ Aus Petelia. *Umwelt* III, No. 78.

³⁾ Vgl. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, S. 172.

⁴⁾ *Umwelt* III, No. 77. Nilsson übers. in: *RGL*²/4, No. 106, 2: „Glücklich bist du und selig und wirst aus dem Menschen zum Gotte.“

darauf aufmerksam gemacht, daß Böckchen ein Beiname des Dionysos ist, mit dem der Mysterie identifiziert wurde¹⁾.

Der Vergottungs-Gedanke fehlt also auch in den orphischen Mysterien nicht, und die Annahme einer Wiedergeburtsvorstellung legt das zitierte Synthema nahe²⁾.

Ein Lösungswort ist möglicherweise auch im XIII. Traktat des Corpus Hermeticum enthalten, nämlich die formelhafte Wendung am Anfang des 3. Abschnittes: „Ich bin wie ein fremder Sohn im Geschlecht meines Vaters geboren.“ Scott, der 'Sohn' streicht, übersetzt die Sentenz als Fragesatz: „Am I an alien to my father's race?“³⁾

Von den 'orientalischen' Mysterien-Religionen sind an erster Stelle die Isis-Osiris-Mysterien zu nennen. Von *Osiris-Mysterien* im eigentlichen Sinne ist wenig bekannt⁴⁾. Ihre Existenz ist aber durch die Metamorphosen

¹⁾ De Jong, Das antike Mysterienwesen . . . , 2. Aufl. Leiden 1919, S. 92f.; Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 171, vermutet, daß mit *ἐρπου* die höchste Mystenklasse bezeichnet wurde, die zur „Weihe der Unsterblichkeit zugelassen waren.“ Er denkt hierbei an eine „Milchtaufe“ zur Wiedergeburt — „die Milch ist natürlich darum gewählt, weil der zu Gott Gewordene . . . das „Zicklein“ eben „neugeboren im sakralen Sinne ist“ (S. 171).

²⁾ Zur Wiedergeburt in der Orphik s. auch Rohde, *Psyche* II, S. 458, 2.

³⁾ Scott I, 240, 9–10. Übers. 241, 10–11. Vgl. Nock/Fest. II, S. 210, Anm. 20. — Moorsel, *The mysteries*, S. 42f., vermutet *Spuren von Lösungen* außerdem in *CH I/30*: „Hier bin ich also, erfüllt vom göttlichen Hauch der Wahrheit“ (Übers. mit Festugière) — wörtlich: „Ich bin gekommen . . .“ Scott: „ . . . ; whereby, becoming God-inspired, I attained to the abode of Truth.“ (I, S. 131). Bei Nock/Fest. I, S. 27, Anm. 78, wird diese Stelle mit *Iren. I, 21, 5* verglichen: „Ein Sohn bin ich . . . ich bin gekommen, alles zu sehen — das Fremde und das Eigene“ (*Harvey I, 187, 1–3*). [Die Fortsetzung von „Ein Sohn bin ich . . .“ kann, abweichend vom *Irenäus*-Text und mit der ersten *Jakobusapokalypse*, nur sein: „ . . . , der vom Praeexistenten ist“. Vgl. dazu Stelle und Kontext in: Die erste Apokalypse des Jakobus 33, 23–24 (S. 43 bei: A. Böhlig/P. Labib, *Kopt.-gnost. Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Kopt. Museum zu Alt-Kairo*. Wiss. Zeitschrift der M.-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Sonderband 1963.) Den Hinweis verdanke ich Herrn Dr. K. M. Fischer/Berlin.] Ferner zieht Moorsel *CH I/18* (gg. Ende) an: „Und wer den Nus hat, erkenne sich selbst wieder (Gnosis!) als unsterblich!“ Vgl. das Wort der Markosier: „Ich kenne mich selbst und ich weiß, woher ich bin“ — *Iren. I, 21, 5* (*Harvey I, 187, 10–11*). Nock/Fest. I, S. 23, Anm. 47: „mot de passe prononcé par le pneumatique après la mort quand il se présente devant les puissances célestes“ mit Hinweis auf die orphischen Tafeln. Moorsel, a. a. O. S. 40f., versucht noch, bei der Nennung des göttlichen Namens magische Spuren zu entdecken — jedoch ohne Erfolg. Er führt weiter an: *CH XI/20* „ . . . erhebe dich über alle Zeit, werde Aion“ und das Vorhergehende. Der empirische Hintergrund ist „le recette d'immortalité (*ἀθανασία*)“ des Pariser Zauberpapyrus (Nock/Fest. I, S. 164, Anm. 58). Festugière hat das (*Révélation IV*) ausführlich besprochen. Die Hermetiker haben aber dieses „werde Aion!“ wohl kaum magisch verstanden (s. Festugière, *Révélation IV*, S. 199). — In den hermetischen Schriften kommt die Magie nicht zum Zuge, was bei dem z. T. hohen Grad der Spiritualisierung nicht verwundert. Moorsel, a. a. O., S. 40f., spricht sogar von einem a-magischen Charakter des Hermetismus. An manchen Stellen schimmert der magische Hintergrund zwar noch durch, aufs Ganze gesehen wurde jedoch die Magie von der Gnosis absorbiert (vgl. Moorsel, *The mysteries*, S. 43. Ebd. weitere Überlegungen zu diesem Thema).

⁴⁾ Vgl. Wagner, *Rel.-gesch. Problem*, S. 102ff.

des Apuleius (XI/27) bezeugt. Dort fordert man von Lucius eine zweite Weihe. „Nur mit den Weißen der Göttin sei ich versehen, aber durch die Weißen des großen Gottes und hohen Göttervaters, des unbesiegt Osiris, sei ich noch nicht erleuchtet 1).“

Wir wüßten besser Bescheid über die Osiris-Mysterien, wenn Nilssons Annahme stimmte, daß die bekannte Stelle bei Firmicus Maternus, De err. rel. 22, 1 f., auf Osiris zu beziehen sei 2). Dazu bemerkt Nilsson: „Die Zerstückelung und Wiederaussetzung paßt für Osiris, für Attis dagegen gar nicht.“ Gleich darauf muß Nilsson freilich zugeben, daß „ein steinernes Bild des Osiris weder im ägyptischen Mythos noch im Kult erwähnt wird . . .“ 3) Ich beziehe die zitierte Stelle mit Hepding auf Attis 4).

Über die *Isis-Mysterien* sind wir besser unterrichtet: Im Hymnos von Kyme, 2. Jh. v. Chr., sagt Isis: „Ich lehrte die Menschen Weihungen (μνήσεις) 5).“ Auch für das erste vorchristliche Jahrhundert sind Isis-Mysterien bezeugt 6). Die ausführlichste Quelle für die Isis-Mysterien in der Zeit der ersten zwei Jahrhunderte n. Chr. ist das XI. Kapitel der *Metamorphosen des Apuleius* 7). Dort wird in XI/21 die 'traditio' als „freiwilliger Tod“ bezeichnet und als „eine aus Gnade gewährte Rettung“ 8). „Gewöhnlich pflege ja die allmächtige Göttin nach Ablauf der Lebenszeit die schon unmittelbar an der Schwelle des beendeten Daseins Stehenden, denen die großen Geheimnisse der Religion sicher anvertraut werden könnten, sich auszuwählen und die durch ihre Fürsorge gewissermaßen Wiedergeborenen ('quodam modo renatos') zum Lauf eines neuen Daseins wiederherzustellen.“ ('ad novae reponere rursus salutis curricula') XI/21 9). Dazu sei Lucius jetzt ausersehen – XI/21. Was Lucius von der Weihe berichten darf, ohne das Schweigegelöbnis (XI/23) zu verletzen, erfährt man am Ende von XI/23: „Ich bin an die Grenze des Todes gekommen ('accessi confinium mortis . . .') und habe die Schwelle der Proserpina betreten, durch alle Elemente bin ich gefahren und dann zurückgekehrt ('per omnia

1) Helm 348, 31–32.

2) Nilsson II, S. 639. Ebenso Pokorný, Der Epheserbrief und die Gnosis, Berlin 1965, S. 98. Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 105.

3) Nilsson II, S. 639.

4) Siehe die Ausführungen zu Attis und Kybele.

5) Pantheon, Religiöse Texte des Griechentums, hrsg. von H. Kleinknecht. Verkürzter Neudruck, 2. Aufl. Tübingen 1959, S. 37. Jetzt auch bei Jan Bergman, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griech. Isisaretologien, Uppsala 1968, S. 302. – Isis-Aretologien s. Nilsson II, S. 626 ff.

6) Leipoldt, Von den Mysterien zur Kirche, S. 31 und S. 341, Anm. 97.

7) Ausführliche Behandlung der Metamorphosen von Apuleius bei: Martin Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. Jahrgang 1917. Heidelberg 1917. (zitiert als: Dibelius, Die Isisweihe). – Willi Wittmann, Das Isisbuch des Apuleius, Stuttgart 1938. = Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte Bd 12. (zitiert als: Wittmann, Das Isisbuch). Ferner: Reitzenstein, HMR, S. 220 ff. = Beigabe V: „Der Bericht des Apuleius“. Dey, Palingenesia, S. 86 ff.: „Die Isisweihe bei Apuleius“.

8) Helm 342, 23–24.

9) Helm 342, 24–27. Übers. 343, 29–33. Das neue Dasein ist göttlicher Natur. Vgl. u. S. 27, Anm. 5.

vectus elementa remeavi')¹⁾, um Mitternacht habe ich die Sonne in blendend weißem Licht leuchten sehen, den Göttern droben und drunten bin ich von Angesicht zu Angesicht genah und habe sie aus nächster Nähe angebetet²⁾.“ Der Myste stirbt demnach freiwillig, um ein neues Sein zu erhalten, und das heißt: um *wiedergeboren* zu werden. Dieses Erlebnis widerfährt ihm möglicherweise in einem ekstatischen Zustand. Diese bekenntnisartigen Worte in XI/23 sind das Symbolon (resp. signum) der Isis-Mysterien, das die Mysten miteinander verband. Was sonst noch in der heiligen Nacht geschah, wird nicht berichtet. Es läßt sich also nur vermuten, wie die Epopöie im Inneren des Heiligtums vor sich ging³⁾. Vielleicht erlebte der Myste das Schicksal der sterbenden und auferstehenden Gottheit nach⁴⁾. Daß das Schicksal des Gottes nicht nur (wie in Ägypten) auf die Toten, sondern auch auf die Lebenden übertragen wurde, ist ja für die Mysterien kein fremder Gedanke⁵⁾. Möglicherweise bestand das zentrale Mysterienerlebnis in einer 'Wanderung' – kultisch durchgeführt oder ekstatisch erlebt – wie Dey (mit Dibelius) annimmt, eine Wanderung, „bei der der Myste sich im Bereich des Göttlichen, in den Bezirken der Göttin fühlt“⁶⁾ und – so

¹⁾ Siehe Reitzenstein, HMR, S. 21 („Himmelfahrt“). Kritik an Reitzenstein: Nilsson II, S. 634f. (Gegen iranischen Einfluß – für griechische Herkunft der Vorstellung. – Zusammenhang mit „Himmelfahrt der Seele“ auch von Nilsson angenommen).

²⁾ Helm 346, 1–4. Übers. 347, 1–6. Zur Mysterienformel s. Wittmann, 'Das Isisbuch', S. 112f. Vergleich mit der eleusinischen Formel, ebenda, S. 113. Als „Hauptmomente des Mysteriums“ nennt er: Tod und Auferstehung, Fahrt durch die Elemente, Hereinbrechen des Lichts in die Finsternis, Gottesschau (Epopöie!). Anbetung der Götter und Transsubstantiation (Metagenese, Metamorphose!) ebenda, S. 113. – Zu XI/23 s. Th. Hopfner in PW XVI, Sp. 1338ff. De Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung, 2. Aufl. 1919, behandelt die Formel Met. XI/23 auf den Seiten 248–431 unter vornehmlich spiritistischen und okkultistischen Aspekten. Er ist der Ansicht, daß „Magie das Wesentliche bei den Mysterien überhaupt war . . .“ (S. 163).

³⁾ Von der Freude über die Schau zeugt der Ruf: *εὐρήκαμεν συνχαίρομεν* = Firm. Mat., De err. 2, 9 (C. Halm 78, 17–18). Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 216.

⁴⁾ Leipoldt, Die Mysterien, S. 24, schließt das aus den eleusinischen Mysterien. „Schon die alten Ägypter glaubten, daß das Schicksal dieses Gottes sich auf jeden Menschen übertragen lasse, sie bezeichnen ihre Toten als Osiris und unterbauen damit ihren Glauben an ein ewiges Leben.“ Vgl. dazu Nilsson II, S. 639. Tod, Wiederbelebung und Wiedergeburt des Osiris = Plutarch, De Iside et Os. 35. (Plutarch, Über Isis und Osiris. Text, Übersetzung und Kommentar von Th. Hopfner. Teil 1 und 2, Prag 1940–41. = Monographien des Archivs Orientalni Bd 9. Entspr. Stellen aus Kap. 35 = Hopfner, Bd II S. 19). Nach Plutarch, Kap. 20, scheint man auch an Tod und Auferstehung der Isis geglaubt zu haben. Vgl. Leipoldt, Die Mysterien, S. 24. – Wittmann, Das Isisbuch, S. 113: „Die Hauptmomente des Mysteriums . . . sind Tod und Auferstehung . . .“

⁵⁾ Wie das bei den Isis-Mysterien geschah, versucht Leipoldt, Die Mysterien, S. 24, zu rekonstruieren. – Met. XI/10 wird die aus Eleusis und den dionysischen Gemeinden bekannte Getreideschwinde erwähnt, XI/11 der heilige Korb (mit den 'geheimen Kultgegenständen' – *cista secretorum capax penitus celans operta magnificiae religionis*); s. Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 57–59 – Erklärung S. XI.

⁶⁾ Dey, Palingenesia, S. 92. – „Sinn der Mysterien ist also Befreiung von der Macht des Schicksals . . .“ (ebd., S. 95). Ebenso: Dibelius, Die Isisweihe, S. 28. Dey schreibt weiter

Dibelius – „der kosmischen Allherrscherin Isis ähnlich“ werdend, „vergottet“ wird¹⁾.

Am Morgen nach der nächtlichen Weihe tritt der Myste vor die Öffentlichkeit, „durch zwölffache Stola geheiligt“²⁾ und bekränzt mit einem „schimmernden Palmenkranz, bei dem die Blätter nach Art von Strahlen hervorragten“³⁾. In der Rechten hält er eine Fackel. Er feiert seinen ‘Geburtstag als Eingeweihter’ (Helm) (‘natalis sacrorum’) und wird der Gemeinde vorgeführt, „ausgeschmückt der Sonne gleich und wie ein Standbild aufgestellt“⁴⁾. Der Eingeweihte wird somit als (Sonnen-)Gott dargestellt (‘ad instar Solis exornato’) und von den Gläubigen (doch wohl als dieser) verehrt und angebetet. Demnach ist das Telos der ganzen Einweihung die Vergottung des Mysten, und als Gott ist er unsterblich⁵⁾. Die zweite Einweihung des Mysten Lucius in die Mysterien des Osiris, des sterbenden

(S. 96): „Eine Vereinigung mit Isis scheint dem Mysten nicht zuteil zu werden . . .“ Dagegen Dibelius, a. a. O., S. 27: Eine Vereinigung mit Isis ist in dem geschilderten Ritus anzunehmen.

1) Dibelius, Die Isisweihe, S. 23. – Dibelius stellt sich die Etappen so vor: „Eingang ins Totenreich, Schau der dii inferni, glückliche Rückkehr verbunden mit einer Fahrt durch alle Elemente; Lichterscheinung und Schau der dii superi.“ (S. 6). – Die Sonnenschau ist Gottesschau. – Die Elemente sind als Gottheit „vorgestellt“! (Dibelius, ebd., S. 23).

2) Helm 346, 7–8. Reitzenstein, HMR, S. 226: „Das neue Gewand bedeutet . . . eine neue Gestalt.“ – zu XI/24. Zu diesem 12. (oder 13.) Gewand der ‘Olympica stola’ (XI/24) s. Dey, Palingenesia, S. 88, Anm. 6.

3) Helm 346, 17. Übers. 347, 22–23. Nilsson II, S. 635: Der Kranz ist der Strahlenkranz des Sonnengottes. Siehe dazu auch Wittmann, Das Isisbuch, S. 116f.

4) Helm 346, 19–20. 18.

5) So auch Leipoldt, Die Mysterien, S. 24: „Der Erfolg der Weihe ist jedenfalls die Vergottung.“ Mit Hinweis auf Diodoros Sik. I, 25, 6: Isis als Erfinderin eines *ἀθανασία φάσματον* (S. 24, Anm. 58). Ebenso Prümm in: Franz König, Religionswissenschaftliches Wörterbuch, Freiburg 1956, Sp. 391f. – Cumont, Or. Rel., S. 92: „Durch die Initiation wurde der Myste zu einem übermenschlichen Leben wiedergeboren und den Unsterblichen gleich.“ – Nilsson II, S. 634ff. dagegen hat der Meinung, daß die Isisweihe Unsterblichkeit verleihe, heftig widersprochen. Seine Interpretation von Met. XI/21 kann ich nicht teilen. Den „freiwilligen Tod“ lediglich als „Absage an das alte Leben“ und „das aus Gnade gewährte Heil“ nur als „Aufnahme in den engeren Kreis der Isisverehrer“ (S. 637) zu verstehen, wird der Intention des Textes nicht gerecht. Worin besteht dann eigentlich der Sinn und das Ziel der Mysterien? Und in welchen Mysterien kommt denn die Soteria bloß von der Aufnahme des Mysten in die Mysteriengemeinde?! Met. XI/24 wird von Nilsson nicht recht gewürdigt. Was soll denn die Darstellung des Lucius als Sonnengott sonst bedeuten, wenn nicht die Symbolisierung seiner Vergottung? Gewiß lassen die spärlichen Angaben des Apuleius über den Kern dieser Mysterien viele Fragen offen. Aber der Tenor im XI. Buch der Metamorphosen ist m. E. ein anderer als der von Nilsson angegebene.

Zum Verständnis des ‘freiwilligen Todes’ sei noch auf folgende Bemerkung Cumonts, Or. Rel., S. 91, hingewiesen: „Den alten Glaubensvorstellungen gemäß meinte man stets, die Unsterblichkeit durch eine Identifikation des Toten mit Osiris oder Serapis zu erlangen.“ Dazu paßt auch Met. XI. 24. – Reitzenstein, HMR, S. 221, sieht den ‘freiwilligen Tod’ in dem ersten Reinigungsbad der Isis-Mysterien und erinnert daran, daß „der im Nil Ertränkte . . . nach ägyptischem Glauben unsterblich“ wird. – Der im Nil Ertrunkene

und auferstehenden Gottes, kann dies nur noch erhärten, wenn wir auch von diesen Mysterien leider nichts Näheres wissen.

wird vergottet. Der Nil=Osiris. Herodot II, 90. Belege: Vergottung des Antinoos, Günstling Kaiser Hadrians, bei Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 10 und S. IV. Vgl. dazu auch Leipoldt, Die Mysterien, S. 15. Die Abbildung zeigt Antinoos als Gott Dionysos (mit den Beigaben des Dionysos), vgl. Met. VIII/7. Osiris wurde oft mit Dionysos identifiziert. Zu Osiris s. auch u. S. 76f. Dey, Palingenesia, S. 97, hält „eine Vergottung des Mysten nicht für unbedingt erwiesen“. Interessant ist sein Hinweis (S. 97, Anm. 29) auf Plutarch, De Iside et Os. 2, wo dieser sagt, daß Isis den hieros logos, also die heilige Lehre, den Eingeweihten der Vergottung übergibt. Bemerkenswert sind die Mysterientermini, so daß Dey's Frage, ob Plutarch in den Isismysterien „eine Lehre von der Vergottung gefunden“ haben könnte, die er umdeutet („Streben nach Wahrheit“ und Erkenntnis – ist „ein Streben nach Göttlichkeit“ – Kap. 2, Anfang) möglicherweise positiv zu beantworten ist. Hinsichtlich des Auftretens des Lucius nach der Weihe, „ad instar Solis“ geschmückt, bezweifelt Dey, ebd., S. 97, ob man hieraus eine Identifizierung mit Osiris schließen kann, weil dieser sonst nicht erwähnt ist. Allerdings schreibt Dey, ebd., S. 97: „Osiris ist der Sonnengott.“ Vgl. Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 122. – Eine Parallele zur „Darstellung des Vergotteten“, und zwar „als Standbild eines Lichtgottes“, bringt Reitzenstein, HMR, S. 229. Auch: „wie ein Standbild aufgestellt“ – Met. XI/24 – scheint auf die Vergottung hinzuweisen. Vgl. Dey, Palingenesia, S. 97.

Wittmann, Das Isisbuch, bespricht die 1. Weihe und ihre Wirkungen auf S. 117ff.: Vereinigung des Menschen „in mystischer Schau“ „mit dem höchsten Gott“ (S. 117) um Mitternacht, er „tritt am Morgen . . . selbst als der junge, neugeborene und wiedererstandene Sonnengott aus dem Totenreich.“ „Bei der Tempelöffnung, . . ., erscheint der Myster dem Volk als *θεός ἐνφανής* . . .“ (S. 118). Zum heiligen Gewand: „Es ist die Verwandlung zur *ἀθανασία* in der *ἐνώσει*.“ (S. 118). „Am Morgen erhebt sich der Gott strahlend am Himmel und der gottgewordene Myster repräsentiert den Erschienenen im Tempel.“ (S. 118). Wittmann betont die Anlehnung des Apuleius an das Ägyptische sehr stark. Vgl. dazu Th. Hopfner in: PW XVI/Sp 1340: „All das (Gewand, Fackel, Kranz usw.- Tr.) sollte den Geweihten als Gott der Sonne (d. h. der wiedergeborenen, aus der Totenwelt aufgehenden Morgensonne) vorstellen“ mit Hinweis auf Osiris.

Noch ein Wort zur Palingenesia. Reitzenstein vermerkt: die Palingenesie sei der „Inhalt“ der Isis-Mysterien (Poimandras, S. 215, nebst Anm. 2 auf S. 215f.). Zur Bedeutung des Terminus *renasci* s. Dey, Palingenesia, S. 98 (= übertragene Bedeutungen). *Renatus* taucht außer in XI/21 auch in XI/16 auf. Dem Kontext nach ist hier die Entzauberung des Lucius gemeint: er ist wieder Mensch geworden. Im gleichen Sinne ist *renatus* XI/14 gebraucht – '*renata lingua*'. – Zu Met. XI/21: Nach Dey, Palingenesia, S. 99, bezeichnet hier „*renatus* einen neuen Lebensanfang oder eine Verlängerung des Lebens . . .“ Die Verleihung eines neuen Lebens, das durch den Tod und von der Heimarzene nicht bedroht wird, ist aber eine Wiedergeburt. Wagner dagegen lehnt es ab, Met. XI/21 als 'mystische Wiedergeburt' zu verstehen (Rel.-gesch. Problem, S. 121; s. ebd. den ganzen Abschnitt zur Isisweihe, S. 107–123), und auch Dey, Palingenesia, S. 99, behauptet, es sei keine „mystische Wiedergeburt, durch die der Myster in eine innige Lebens- und Wesensgemeinschaft mit der Gottheit tritt, . . .“, aber von Met. XI/24 her scheint mir gerade dies der Fall zu sein. Möglicherweise wird das gestützt durch XI/25: Nach dem Gebet „umarmte ich den Priester Mithras, nunmehr mein *Vater*.“ – '*meum iam parentem*.‘ Reitzenstein, Poimandres, S. 216, Anm., interpretiert ihn als Erzeuger (Vermittler) der Wiedergeburt. Vgl. Corp. Herm. XIII/4. Dey, Palingenesia, S. 100, hält aber auch das für „sehr unsicher“.

Nach Abwägung der verschiedenen Interpretationen von Met. XI glauben wir an unserem Verständnis festhalten zu müssen.

Das Problem des Todes und der Auferstehung des Kultgottes besteht auch für die *Attis-Religion* und ist in dieser wie überhaupt von besonderem Interesse, weil das Schicksal des Kultgottes auf die Gläubigen übertragen wurde. Firmicus Maternus berichtet:

„In irgendeiner Nacht wird das Bildnis (des Attis) rücklings auf eine Bahre gelegt und unter Wehklagen, verteilt auf die Zahl (der Anwesenden), laut betrauert. Wenn sie dann genug haben an dem eingebildeten Wehklagen, wird ein Licht hereingebracht. Alsdann wird von einem Priester der Hals aller, die weinten, gesalbt. Nach dieser Salbung flüstert der Priester im schleppenden Gemurmels das folgende: Seid unbesorgt, Mysten, da der Gott gerettet ist. Denn es wird (auch) uns nach der Mühsal Soteria zuteil werden¹⁾.“

Diese Stelle ist, m. E. auf die Auferstehung des Attis zu beziehen²⁾. Kurz darauf schildert Firmicus Maternus diesen Ritus:

„Du begräbst ein Götzenbild, beklagst ein Götzenbild, trägst ein Götzenbild aus dem Begräbnis und freust dich, Unglücklicher, wenn du dies getan hast. Du befreist deinen Gott, du setzt die daliegenden Glieder von Stein zusammen, du richtest den empfindungslosen Stein zurecht³⁾.“

Das Bild, das Symbol des Gottes, wird danach zuerst begraben, um dann wieder 'belebt' zu werden, was sollte damit anderes gemeint sein als Tod und 'Auferstehung' des Kultgottes, dessen Schicksal den Gläubigen – vielleicht durch Salbung – zuteil wird⁴⁾. Anschließend heißt es bei Firmicus Maternus:

„Tibi agat gratias deus tuus, te paribus remuneret donis, te sui uelit esse participem, sic moriaris ut moritur, sic uiuas ut uiuit⁵⁾.“

Im Zusammenhang mit dem Symbolon des Attis-Kultes steht bei Firmicus Maternus dieser Satz: „in quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit: 'de tympano manducavi . . .'“ etc.⁶⁾

Trotz all dieser Stellen, die auf Tod und Auferstehung des Attis und der Attis-Mysten bezogen werden können, schreibt Nilsson: „Attis war gestorben und blieb tot; er war kein Vorbild für die Wiederauferstehung des

¹⁾ Firm. Mat., De err. 22, 1 (C. Halm 111, 29–112, 4).

²⁾ Vgl. Leipoldt, Sterbende und auferstehende Götter, Leipzig/Erlangen 1923, S. 38f. Hepding bezieht diese Stelle (mit Vorbehalt) auf Attis (S. 167. Beachte bes. Anm. 2). Über den Gebrauch des Spruches in den Attis-Mysterien s. Hepding, Attis, S. 197. – Pokorný, Der Epheserbrief und die Gnosis, Berlin 1965, S. 97, Nilsson II, S. 638f., Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 105, u. a. beziehen Firm. Mat. 22, 1 auf Osiris.

³⁾ Firm. Mat., De err. 22, 3 (C. Halm 112, 12–14).

⁴⁾ S. o. Firm. Mat. 22, 1, und Leipoldt, Die Mysterien, S. 27.

⁵⁾ Firm. Mat., De err. 22, 3 (C. Halm 112, 14–16).

⁶⁾ Firm. Mat., De err. 18, 1 (C. Halm 102, 16ff.) Halm hat statt moriturus: introiturus. Lobeck I, S. 24: oraturus. Zur Beseitigung des 'moriturus' durch Konjekturen, die er allerdings auch ablehnt, s. Nilsson II, S. 649, Anm. 1. Dort auch die möglichen Interpretationen. Hepding entscheidet sich für 'moriturus' (Attis, S. 195). S. auch Dey, Palingenesia, S. 82, bes. Anm. 64, u. Wagner, Rel.-gesch. Probl. S. 253f.

Menschen, seiner Mysten . . .“¹⁾ Aber Nilssons Argumente gegen die Auferstehung des Gottes Attis scheinen mir die positiven Zeugnisse nicht aus dem Felde zu schlagen²⁾, vor allem nicht den Ablauf des Freudenfestes³⁾ und auch nicht Firm. Mat., De err. 3, 1: ‘quem paulo ante sepelierant revixisse iacterunt’⁴⁾. Der Argumentation von Nilsson⁵⁾, daß es keine Auferstehung gab, weil Sallust⁶⁾ die Auferstehung des Attis beim Freudenfest nicht berichtet habe, kann ich nicht folgen.

Die Attis-Mysterien⁷⁾ bestanden neben dem glänzenden öffentlichen Kult⁸⁾ in der Kaiserzeit. Es ist aber nicht geklärt, wie sich beide zueinander verhielten. Hepding vermutet, daß die Mysterien „parallel mit den Begehungen des Märzfestes“ stattfanden⁹⁾.

Worin die höchste Weihe bestand, kann man nur ahnen, da die Quellen darüber nichts mitteilen. Sollte das Brautgemach, der *παστός*, mit dem Adyton, dem Kultraum für die höchste Weihe, identisch sein, dann würde sich das „Eingehen in das Brautgemach“ bei Clemens Alexandrinus mit dem „admitti in interioribus partibus“ bei Firmicus Maternus decken. Hepding hält das aber für „nicht wahrscheinlich“¹⁰⁾ und schreibt: „Was nun dem Mysten bevorstand, war etwas ganz anderes als eine selige Liebesgemeinschaft mit der Gottheit“¹¹⁾.“ Völlige Klarheit ist in dieser Sache nicht zu gewinnen. Ich nehme an, daß mit Adyton und Brautgemach dasselbe gemeint ist, der Kern der Mysterien jedoch nicht in einer Liebesgemeinschaft bestand, sondern vermutlich in der Bluttauf. Den möglichen Verlauf der unheimlichen und geheimnisvollen nächtlichen Zeremonie hat Hepding plastisch geschildert¹²⁾.

Für den Attis-Kult ist das *Taurobolium* bzw. *Criobolium*, das Stier- oder Widderopfer, gut bezeugt¹³⁾. Die Frage, wann das Taurobolium im Attis-

1) Nilsson II, S. 650. Näheres dazu ebd., S. 649 ff.

2) Das gilt auch für Wagners Ausführungen: Rel.-gesch. Problem, bes. S. 224 ff.

3) S. dazu Wagner, a. a. O., S. 233–241.

4) C. Halm 78, 26–27.

5) Nilsson II, S. 651.

6) Sallust, De diis et mundo IV: „Zuerst befinden wir uns in Betrübniß und enthalten uns aller schweren und schmutzigen Nahrung; darauf folgt Umhauen des Baumes und Fasten, danach Milchnahrung, als ob wir wieder geboren würden, sodann Freude (. . .) und Kranztragen und gleichsam die Wiedererhebung zu den Göttern.“ (Nilsson II, S. 645) (= Hepding, Attis, S. 58–59). Dey zur Stelle in Palingenesia, S. 77–79.

7) S. Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 241–243: ‘Die Nachrichten über Attis-Mysterien’. Ebd., S. 245 ff., Wagners Kritik an Hepding, der wir unsere Wertung der Zeugnisse (s. o. S. 29f.) bereits entgegengesetzten.

8) Hepding, Attis, Kapitel III, S. 123–176.

9) Ebd., S. 182.

10) Ebd., S. 195.

11) Ebd., S. 195.

12) Hepding, Attis, S. 196 ff.

13) Zur ursprünglichen Bedeutung der Wörter Taurobolium und Criobolium s. Cumont, Or. Rel., S. 62 und S. 232, Anm. 67. „Sie bezeichnen die Erlegung eines Stieres oder eines Widders mit der Wurfwanne . . .“ (S. 62). Das erlegte Tier wurde dann geopfert. – In-

Kult heimisch wurde, ist für unser Anliegen belanglos; es war jedenfalls in der Kaiserzeit bereits ein Element des Magna-Mater-Attis-Kultes. Über den Verlauf des Taurobolienopfers bzw. der Bluttaufe berichtet Prudentius (um 400 n. Chr.) sehr ausführlich¹⁾: Der Myste saß in einer Grube, die mit einem Lattenrost abgedeckt war, auf dem man das Opfertier geschlachtet hatte. „Durch die tausend Ritzen des Holzes rinnt der blutige Tau in die Grube. Der Geweihte bietet sein Haupt all den herabfallenden Tropfen dar, er setzt ihnen seine Kleider und seinen ganzen Körper aus, den sie besudeln. Er beugt sich rücklings, damit sie seine Wangen, seine Ohren, seine Lippen, seine Nase treffen; er benetzt seine Augen mit dem Naß, ja er schont nicht einmal seinen Gaumen, sondern fängt das schwarze Blut mit der Zunge auf und schlürft es gierig²⁾.“ Dann steigt der Myste (in dem von Prudentius geschilderten Falle: der Priester) aus der Grube und zeigt sich den Umherstehenden, die ihn grüßen und verehren³⁾. „Denn man glaubte durch diese Bluttaufe von seinen Sünden rein und der Gottheit gleich zu werden⁴⁾.“ Das Schicksal des Tieres symbolisiert das Schicksal des Gottes Attis, an dem der Myste nun teilhat, d. h. an seinem Tod und an seiner Wiedergeburt⁵⁾. Und „das Blut, das er empfängt, ist das Blut des Gottes und macht den Benetzten selbst zum Gotte“ – urteilt Leipoldt⁶⁾.

Die von Prudentius geschilderte Taurobolienhandlung wurde, wie schon erwähnt, an einem „summus sacerdos“⁷⁾ vollzogen. Wenn der Initiationsakt in der Kommunion be-

schriften werden aufgezählt bei Dey, Palingenesia, S. 68. Sie beziehen sich alle auf das Taurobolium. Ebd. Anm. 10: Bezeugung der Existenz des Tauroboliums; S. 69, Anm. 16: Ritus mit den vires, der nach Dey mit dem Taurobolium zusammenhängt; S. 69, Anm. 21: Taurobolium als Opfer; S. 70–71 mit Anmerkungen: Taurobolium als persönliche Weihe.

¹⁾ Prudentius, Peristephanon X, 1006 ff. (Bergmann 407, 6 ff./Hepding, Attis, S. 65 f.).

²⁾ Kürzende Übers. von Cumont, Or. Rel., S. 61 f. Dieser Abschnitt entspricht bei Prud. den Zeilen 1031 ff.

³⁾ Prud., Peristeph. X, 1048: „omnes salutant atque adorant eminus“ (Bergmann 408, 21/Hepding, Attis, S. 66).

⁴⁾ Cumont, Or. Rel., S. 62. Über den ursprünglichen Sinn dieses Opfers s. Leipoldt, Die Mysterien, S. 28 und Cumont, Or. Rel., S. 62 f. (Übernahme der Lebenskraft (= Blut) des Tieres.) Der Myste trägt dabei „ein wundersames Festkleid und auf dem Haupte den Kranz. Sind Kleid und Kranz durch das Blut gefärbt, so steigt er empor und wird von der Gemeinde als Gott verehrt.“ So Reitzenstein, HMR, S. 45.

⁵⁾ Dey, Palingenesia, bes. S. 79 ff., lehnt die Annahme einer Wiedergeburt im Taurobolium ab. Dagegen Hopfner in: PW XVI, Sp. 1332 f.: Das Hinabsteigen ins Taurobolium ist der symbolische Tod des Mysten, der als Vergotteter wieder heraufsteigt. Wagners Feststellung, „daß die Wiedergeburt (...) nicht die Idee war, aus der der Ritus (d. i. das Taurobolium. Tr.) entstanden ist, vielmehr der Gedanke der Wiedergeburt eine recht späte Ausdeutung des Ritus ist, der dem Menschen Entsöhnung brachte und ihn einen neuen Lebensabschnitt beginnen ließ“ (Rel.-gesch. Problem, S. 266), bestätigt unsere, sich auf die Mysterienkulte überhaupt beziehende Ansicht, daß in den spätantiken Mysterien alte Riten eine neue, die verschiedenen Kulte verbindende Deutung erfuhren (s. u. Abschn. 7).

⁶⁾ Leipoldt, Die Mysterien, S. 28.

⁷⁾ Prud., Peristeph., X, 1011 (Bergmann 407, 11/Hepding, Attis, S. 65). Siehe auch Zeile 1033: 'sacerdos' (Bergm. 408, 6). Schwenn (PW XI, Sp. 2277) vermerkt in dieser Sache:

stand . . . , (diese also die erste Weihe war), dann ist es m. E. ohne Schwierigkeit zu verstehen, wenn Prudentius von der Teilnahme eines höheren Priesters am Taurobolium berichtet. Das Taurobolium konnte einer auch für andere stellvertretend erhalten, z. B. für den römischen Kaiser¹⁾. Die Wirkung des Tauroboliums wird als begrenzt angegeben, nämlich 20 Jahre. Dann konnte der Brauch wiederholt werden²⁾. Allerdings ist auch die 'ewige Wirkung' bezeugt: ein gewisser Sextilius Agesilaus Aedisius, *wiedergeboren in Ewigkeit* ('in aeternum renatus') durch Stier- und Widderopfer, weihte den großen Göttern, der Göttermutter und dem Attis einen Altar³⁾. Den Tag seines Tauroboliums beging der Geweihte als „Geburtstag“⁴⁾. Vollzog man den Taurobolien-Ritus bei der höchsten Weihe, was allem Anschein nach der Fall war, dann stünde die stellvertretende Bluttaufe dazu in einem gewissen Widerspruch. Hepding löst das Problem, indem er zwei Arten von Taurobolien unterscheidet, eine ältere Gruppe (Inschriften des 2. und 3. Jahrhunderts), wo das Taurobolium nicht eine Weihe, sondern ein Opfer ist (für die Gottheit, für den Kaiser etc.) und eine jüngere Gruppe, in der das Taurobolium „Sühnung und Weihe“ des Menschen bewirkt⁵⁾. Die zweite Form „hat sich vielleicht erst mit der Ausbildung der phrygischen Mysterien in der Kaiserzeit entwickelt durch Verbindung der chthonischen Opferbräuche mit ebenfalls schon längst vorhandenen Reinigungs- und Wiedergeburtssakramenten“⁶⁾. Schwierigkeiten entstehen für uns aus dieser zeitlichen Differenzierung nicht, denn auch die zweite Gruppe fällt noch in den uns interessierenden Zeitraum des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts.

Auch in den Mithras-Mysterien ist das Telos die Soteria des Mysten. Wenn wir auch so gut wie nichts über die Vorgänge bei der geheimen, höchsten Weihe dieser Mysterien wissen, so darf man doch so viel sagen: Im Kultus wurde das von Mithras vollzogene Opfer und die damit ver-

„Der Myste hatte das höchste Ziel aller Mysterienreligionen erreicht, durch symbolisches Sterben und Wiedergeborenwerden, wie es Attis alljährlich erlebte, (. . .) war er Gott geworden, zugleich summus sacerdos (Carm. c. pag. 59) und hatte die σωτηρία gewonnen. . . .“ Über das Taurobolium ausführlich ebenda, Sp. 2276–79. Schwenn unterscheidet „zwei Formen der Kybele-Mysterien, deren erste durch das Sakrament der Salbung der Gläubigen mit dem sterbenden und wieder auferweckten Gott verbindet, während die zweite den Mysten unmittelbar zum Gott macht“ (ebd., Sp. 2274). Zur zweiten Form rechnet er die heilige Mahlzeit, das Kernostragen, das Brautgemach u. a.

¹⁾ Leipoldt, Die Mysterien, S. 28 incl. Anm. 13.

²⁾ Den Schluß, daß danach die Wiedergeburt 20 Jahre andauerte, lehnt Dey ab (Palingenesia, S. 74). Eine Wiederholung des Tauroboliums, auch als einer Weihe, nimmt er aber auch an (S. 75, Belege: S. 74–75).

³⁾ CIL VI, 510. Rom. 13. August 376 n. Chr. Vgl. Hepding, Attis, S. 197, bes. Anm. 3. – Nilsson II, S. 653, Anm. 3, gibt noch an: „Zwei Altäre in Turin sind viribus Aeterni taurobolio geweiht, CIL V, 6961; 6962; Der Ausdruck ist dunkel.“ – Zu CIL VI, 510 vgl. Dey, Palingenesia, S. 73f.

⁴⁾ CIL II, 5260; XIII, 573. Hepding, Attis, S. 198. – Dey deutet die Stellen dagegen als „Geburtstagtaurobolium“ (Palingenesia, S. 77).

⁵⁾ Hepding, Attis, S. 199. Als Beleg für die 2. Gruppe führt H. CIL VI, 497 aus dem Jahre 305 n. Chr. an. (S. 200). Zur Gruppe 2 zählt H. auch den Bericht des Prudentius (s. o.), Firm. Mat., De err. 27, 8 sowie 'Carmen contra paganos' (a. D. 394 – Hepding, Attis, S. 66). Auch Strathmann (RAC I, Sp. 896) unterscheidet „ . . . das offizielle Stier- und Widderopfer pro salute imperatoris von der privaten zum Zweck der sakramentalen Bluttaufe . . . “ Die vier Gruppen bei Dey wurden bereits genannt (s. o. S. 30. Anm. 13). Belege für die 4. Gruppe bei Dey, Palingenesia, S. 70f. Früheste Inschrift um 240 n. Chr.

⁶⁾ Hepding, Attis, S. 200. – Dey, Palingenesia, S. 72, kommt zum gleichen Ergebnis wie Hepding: das Opfer ist von der Weihe abgelöst worden.

bundene Geburt des Lebens in der Natur symbolisch auf den erlösungsbedürftigen Menschen gedeutet. Insofern wird man von einer Neugeburt oder Wiedergeburt des Mysten reden dürfen. In den während der 50er Jahre gefundenen Texten (ca. 200 n. Chr.) im Mithräum von Santa Prisca auf dem Aventin in Rom heißt es u. a.: „Et nos servasti eternali sanguine fuso“ („Auch uns hast du gerettet, indem du das Blut vergossen hast, das uns unsterblich macht¹⁾.“)

Die Tatsache, daß Mithras für seine Gläubigen der Führer zum Jenseits und zur Unsterblichkeit ist²⁾ und das Wissen darum, daß die Mysten Mithras in seiner Himmelfahrt nachfolgten, lassen ahnen, worin die Mithras-Mysten das Telos erblickten. Eine symbolische Vereinigung mit der Gottheit ist möglicherweise die Einkleidung des Mysten als Rabe, Perser, Soldat und Löwe, wie sie auf dem Relief von Konjica dargestellt ist³⁾. Der Mithras-Myste glaubte auch, daß ihn der Genuß von Honig Gott gleich mache⁴⁾.

¹⁾ Vermaseren, Mithras, S. 145. In RGG³, Bd IV, Sp. 1022 bringt Vermaseren die Version: „die Männer hast du gerettet durch das Vergießen des ewigen Blutes.“ (Sperrung von mir – Tr.).

²⁾ Vgl. Grönbech, Der Hellenismus, Göttingen 1953, S. 301 (Äußerungen Julians) und Tertullians Angabe einer 'imago resurrectionis' in: De praescript. haer. 40 (Kroymann (II, 2) 51, 11).

³⁾ Umwelt III, Abb. 115. Vgl. Cumont, Mithra, S. 139f.

⁴⁾ Siehe Cumont, Mithra, S. 145.

Im Rahmen dieser Arbeit kann über den Mithras-Kult nur das Nötigste gesagt werden. Das in Fülle vorhandene Material wurde 1896–99 von *Franz Cumont* gesammelt und ediert (*Textes et Monuments figurés aux Mystères de Mithra*. Brüssel: II: 1896; I: 1899) und seit 1956 von *Maarten Jozef Vermaseren* auf den neuesten Stand gebracht (*Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*. Haag, I: 1956; II: 1960. Einen dritten Band kündigt V. im Vorwort zum II. Band an, in dem Mithras und die ihn umgebende Welt während der versch. Perioden des Kultes dargestellt werden sollen). In der 42 Seiten umfassenden Bibliographie im I. Band (nebst Ergänzungen in Bd. II) ist die gesamte Literatur zum Mithras-Kult zusammengetragen. Noch nicht darin enthalten sind: *Vermaseren and C. C. van Essen*. The Excavations of the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome. Leiden 1965. (Betr. die Ausgrabungen 1951–58 in diesem Mithraeum aus dem Jahre 202 n. Chr. Die Funde sind höchst bedeutsam, vor allem 2 Schichten Malereien, deren eine 20 Zeilen Schrift enthält.)

Vermaseren, Mithras. Geschichte eines Kultes = Urban-Bücher No. 33. Stuttgart 1965 enthält u. a. Ausführungen zum Mithräum von Santa Prisca (S. 31–33), zur Geschichte desselben (S. 36f.) und zu den dort gefundenen Texten (s. o.) (S. 141–148).

Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, Cambridge 1959 (Angabe bei Colpe, Relig.-gesch. Schule, S. 165). Eine Untersuchung, die sich insbesondere mit der Herkunftsfrage des Gottes Mithras befaßt.

Das CIMRM von Vermaseren erleichtert ganz wesentlich das Auffinden von Inschriften, Monumenten, Namen usw. durch einen General Index und einen Epigraphical Index, ferner durch die List of Mithraic Grades, die List of different functions, eine Liste Names of persons mostly Mithraists, eine List of Consuls, List of Emperors und List of dated Inscriptions and Monuments. Drei weitere Indices kollationieren die Monumente und Inschriften von CIMRM und MMM (von uns zitiert als: Cumont, T. et M.) sowie CIMRM und CIL.

Schließlich findet sich die in CH XIII enthaltene Wiedergeburt- und Vergottungs-Vorstellung auch in der *Mithrasliturgie*.

Die von Albrecht Dieterich so bezeichneten Zeilen 475–834 des Pariser Zauberpapyrus (Pap. gr. mag. IV) sind wahrscheinlich nicht mithratisch¹⁾, denn der in Frage kommende Abschnitt befindet sich inmitten von Zaubertexten und wurde vielleicht selbst zur Zaubehandlung verwendet. Es besteht freilich auch die Möglichkeit, daß „der Magier einen theurgischen Text für seinen Zweck umgearbeitet hat“²⁾.

Auf die bereits zitierte Eoptie-Passage, in der u. a. die Wendungen ‘Geburt zur Unsterblichkeit’ und ‘wiedergeboren durch Geist’ enthalten sind, folgt die bekannte Stelle: „Herr, sei begrüßt, . . . ein Mensch ich der N. N., Sohn der N. N., geworden aus sterblichem Mutterleibe der N. N. und Lebenssaft des Samens, und nachdem dieser heute von dir neugezeugt ist, der aus so vielen Tausenden zur Unsterblichkeit berufen ist (. . . ἀναθανισθεὶς . . .) . . .“³⁾ – Darauf wird berichtet, daß aus der Tiefe sieben Jungfrauen in Byssos-Gewändern kommen, die Schicksalsgöttinnen des Himmels, und danach „andere sieben Götter . . .“, „die sogenannten Polherrscher des Himmels“ („Weltachsenwächter“). – „Herr sei begrüßt, Herrscher des Wassers; sei begrüßt Begründer der Erde; sei begrüßt, Gewalthaber des Geistes. Herr, wieder geboren (πάλιν γενόμενος) verscheide ich, indem ich erhöht werde, und da ich erhöht bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie du gestiftet hast, wie du zum Gesetze gemacht hast und geschaffen hast das Sakrament“⁴⁾.

Hier folgt auf die Palingenese das ‘Verscheiden’⁵⁾. Nilsson macht darauf aufmerksam, daß „das Sterben . . . die Vorbereitung zur Erwerbung der Unsterblichkeit sein“ muß⁶⁾. Hier aber ist der Weg gerade der entgegengesetzte! Bei der Interpretation dieser Texte ist folgende Stelle besonders zu beachten: „ . . . es ist mir nicht erreichbar als dem sterblich geborenen mit dem goldenen Flammenglanz der unsterblichen Leuchte in die Höhe zu steigen. Stehe still, vergängliche Menschennatur, und sogleich laß mich los nach der unerbittlichen und niederdrückenden Bedürftigkeit“⁷⁾.

Die sich auf den Mithras-Kult beziehenden Zitate aus den Kirchenvätern hat Vermaseren nicht aufgenommen. –

Über den Mithras-Kult in Rom s. Vermaseren, M. J. De Mithrasdienst in Rome. The cult of Mithras in Rome. Nijmegen 1951 (Diss. Utrecht 1951) Summary in Englisch S. 140ff. Die Studie führt zugleich auch in das CIMRM ein.

¹⁾ Die Mithrasliturgie, ed. A. Dieterich, 3. Aufl. 1923 ist nach dem Urteil fast aller heutigen Forscher nicht mithratisch. Vgl. Nilsson II, S. 670, bes. Anm. 2.

Zur Beurteilung dieses Textes s. auch Nilsson II, S. 686, Anm. 2; Reitzenstein, HMR, S. 169ff.; Hopfner in: PW XVI, Sp. 1346: „wichtigstes Dokument der Mithrasweihe.“ Ferner: Cumont, Mithra, S. 136, bes. Anm. 1.

²⁾ Nilsson II, S. 686.

³⁾ Dieterich, Eine Mithraslit., 10, 31–12, 5. Übers. 11, 22–13, 4.

⁴⁾ Ebd., 14, 27–34. Übers. 15, 25–31.

⁵⁾ Dazu vgl. Reitzenstein, HMR, S. 181f.

⁶⁾ Nilsson II, S. 687.

⁷⁾ Dieterich, Eine Mithraslit. 4, 27–6, 1. Übers. 5, 23–7, 1.

Aus den beiden letzten Texten geht eindeutig hervor, daß es sich um *Wiedergeburt und Vergottung* handelt, und zwar hic et nunc. Wenn Nilsson die letzte Stelle richtig ergänzt hat¹⁾, dann lautet sie: „Da ich es nicht erreichen kann, als sterblich Geborener zugleich mit den goldenen Lichtstrahlen der unvergänglichen Leuchte nach oben zu steigen, steh still, vergängliche Menschennatur²⁾, und übernimm mich sofort wieder wohlbehalten nach der unerbittlichen und bedrängenden Not³⁾.“ Daraus ergibt es sich, daß an eine Unsterblichkeitserlangung während der (Zauber-) Handlung gedacht ist, an eine Vergottung im Sinne der Mysterien. Palingenese und Vergottung als Telos entsprechen somit der Auffassung im Corpus Hermeticum. Reitzenstein sieht in der Mithrasliturgie zudem „stark literarische Züge“⁴⁾. Wenn er damit recht hat, so wäre das eine weitere Übereinstimmung mit dem hermetischen Lese-Mysterium in CH XIII.

3. Die Initiation (Reinigung, 'Taufe', Mystagogie, Paradosis, Arkandisziplin; einschließlich Opfer) in den Mysterien-Religionen und in CH XIII

Mysterienglaube ist also Glaube an Wiedergeburt und Vergottung. Der Myste glaubt, daß er durch das Mysterium substantiell verändert und verwandelt und dadurch göttlicher Natur wird. Diese Vorstellung im XIII. Traktat des Corpus Hermeticum fanden wir in verschiedenen Mysterien-Religionen wieder.

Es gibt aber außer den genannten Mysterien-Vorstellungen noch weitere Elemente in CH XIII, die auch in den Mysterien-Religionen vorkommen, und zwar vor allem bei der Initiation (*μύησις*). Die Aufnahme eines Neulings in eine Mysteriengemeinde gilt als einmalige, unwiederholbare Weihe, die mehrere Weihehandlungen umfaßt, wobei der Neophyt unterwiesen und zur Geheimhaltung der Mysteriengeheimnisse verpflichtet wird. Dabei spielen vorbereitende *Reinigungs-Riten* eine große Rolle.

In Eleusis fanden vor der eigentlichen Hauptfeier der Mysterien im Herbst die kleinen Eleusinien im Frühling (in Agrai) mit Reinigungsriten statt⁵⁾. Die eleusinischen 'Großen Mysterien' wurden nach der Ernte im Herbst begangen, und zwar im Monat Boedromion (September). Nach der Eröffnungsversammlung, in deren Verlauf die Nichteingeweihten ausgeschlossen wurden⁶⁾, erfolgte am zweiten Tag mit dem Ruf 'zum Meere,

¹⁾ Es fehlt das Verb; s. Nilsson II, S. 687.

²⁾ Reitzenstein, HMR, S. 174: „so bleibe einstweilen zurück, meine Menschennatur“.

³⁾ Nilsson II, S. 687.

⁴⁾ Reitzenstein, HMR, S. 169. — „Dieterichs Vorstellung, wir hätten hier wirklich den offiziellen *ἱερὸς λόγος* der höchsten der späteren Mystenklassen, scheint mir mindestens unbeweisbar“ (ebd., S. 173).

⁵⁾ Rituelle Reinigung im Wasser des Ilissos: Polyaeus, Strat. 5, 17, 1 (Turchi No. 90). Ausführliche Darstellung der kleinen Mysterien in Agrai bei Kern, PW XVI, Sp. 1223–25.

⁶⁾ Zu den Mysterien waren übrigens alle Interessenten zugelassen — Männer, Frauen, Freie und Sklaven, selbst Kinder, nicht jedoch Mörder und die eines Mordes Verdächtigen (Rohde I, S. 287; Anrich S. 8; Leipoldt: RAC IV, Sp. 1103).

Mysten!' der gemeinsame Zug zum Meer mit dem Ziel des Reinigungsbadens. An den darauffolgenden Tagen wurde geopfert¹⁾. Ein Höhepunkt war die große Prozession mit dem Jakchosbild nach Eleusis, wobei unterwegs wiederum Reinigungsriten stattfanden²⁾.

Die Inschrift der Mysterien zu Andania enthält außer Kleidervorschriften auch Angaben über ein Mysterienmahl und die Reinigung der Mysten³⁾.

Besonders großer Wert wurde bei den Orphikern auf die Reinigung gelegt. Demjenigen, der diese nicht auf sich nahm, drohten harte Strafen, und zwar in der Unterwelt oder bei der Wiederverkörperung⁴⁾. Bekannt ist das Verbot von Wollkleidung⁵⁾, von Bohnen und von Eiern⁶⁾ sowie der Verzicht auf Fleisch⁷⁾. Dieses sogenannte 'orphische Leben' war auf das Ziel der Befreiung der Seele vom Leib ausgerichtet⁸⁾.

Aus dem Dionysos-Kult ist das von Livius (XXXIX/9) berichtete Reinigungsbad bekannt und eine zehntägige Enthaltensamkeit vor der Einweihung in die Mysterien. Auf den Bildern in der Villa Igem befindet sich eine geflügelte Gestalt mit einer Peitsche, die auf eine kniende Frau hindeutet⁹⁾. Dieser Ritus der Auspeitschung gehört anscheinend zur Einweihung und wäre dann „als ein Mittel“ zu denken, „das zur Reinigung hilft“¹⁰⁾.

Askese und Reinigungsriten gab es auch im Attis-Kult. Während der Trauertage enthielt man sich des geschlechtlichen Verkehrs¹¹⁾. Von den Speisen waren Fisch, Brot und Sämereien, Äpfel und Datteln verboten¹²⁾. Bekannt ist auch die Enthaltung vom Schweinefleisch.

Bei aller Spärlichkeit der Überlieferung weiß man doch einiges von den Reinigungsriten, Enthaltungen¹³⁾ und Prüfungen der Mithras-Mysterien. Bestimmte Waschungen sollten den Neophyten zunächst von Verfehlungen reinigen¹⁴⁾. Bei der Einweihung in die höheren Weihegrade bestrich man

¹⁾ Vgl. Kern in PW XVI, Sp. 1228.

²⁾ Einzelheiten ebd., Sp. 1230–31.

³⁾ Ditt. Syll.³ 736. Vgl. Wilamowitz, Der Glaube II, S. 542f.

⁴⁾ Nilsson I, S. 689. Siehe auch S. 690f.

⁵⁾ Herodot II, 81 (s. PW XVI, Sp. 1281 (Kern)).

⁶⁾ Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, Berlin 1927, S. 43.

⁷⁾ Belege bei O. Kern in: PW XVI, Sp. 1280.

⁸⁾ Siehe dazu die Ausführungen von Strathmann in: RAC I, 754.

⁹⁾ Margarete Buber deutet die Bilder der Villa Igem als eine „... Einweihung von Bräuten in die dionysischen Mysterien.“ Zitiert bei Leipoldt, Dionysos, S. 29, der dieser Deutung zustimmt.

¹⁰⁾ So Leipoldt, Dionysos, S. 32. Weiteres zur Reinigung, ebd., S. 17, Anm. 4 und bei Cumont, Or. Rel., S. 201. – Vgl. u. S. 42, Anm. 5.

¹¹⁾ Hepding, Attis, S. 155.

¹²⁾ Nilsson II, S. 644; s. auch Frazer, Der Goldene Zweig, S. 510 und Hepding, Attis, S. 155ff. (Belege).

¹³⁾ Z. B. vom Fleischgenuß: Porphyrius, De abstin. IV, 16 (Nauck 253, 12–254, 16. bes. 253, 21 ff.).

¹⁴⁾ Tertullian, De praescr. haeret. 40: „Expositionem (Cumont: expiationem. T. et M. II, S. 51) delictorum de lavacro repromittit“ (Kroymann (II, 2) 51, 9). Wasserbecken und

Hände und Zunge des Mysten mit Honig¹⁾, was als Reinigungsritus zu verstehen ist²⁾. Dem Bewerber wurden auch Prüfungen auferlegt, wenn man die drei Bilder aus dem Mithräum Sta. Maria di Capua Vetere (vor dem 2. Jh.) so verstehen darf.

Das erste Bild zeigt einen sitzenden Mysten; seine Augen sind verbunden und seine Hände gefesselt – einen Mystagogen im weißen Gewand und einen Mithras-Priester (?), das zweite einen nackten Mysten, der mit gebundenen Händen kniet und vom Mystagogen im weißen Gewand an den Schultern gehalten wird. Rechts davon steht anscheinend der Mithras-Priester, der vielleicht ein Schwert auf den Mysten richtet. Auf dem dritten Bild liegt der Myste nackt auf dem Boden mit vorgestreckten Armen (auf seinem Rücken liegt eine Schlange), während der Mystagoge und der Priester die Arme ausgebreitet haben und auf ihn zukommen³⁾.

Es wird eine ganze Anzahl von Prüfungen gegeben haben, die der Myste zu bestehen hatte⁴⁾.

Von Prüfungen hören wir im *XIII. Traktat* zwar nichts, wohl aber von *Reinigungen*. In XIII/7 wird Tat von Hermes aufgefordert: „... mache die Sinne des Körpers unwirksam ... reinige dich von den 'alogischen' Quälgeistern der Materie (Hyle) ...“ Wieder haben wir es nicht mit einem Reinigungs-Ritus zu tun, sondern mit einer Vorstellung des spirituellen Mysteriums. Im folgenden Abschnitt (XIII/8) sagt Hermes zu Tat, er könne sich jetzt freuen, da er gereinigt sei (*ἀνακαθαρόμενος*) durch die Kräfte Gottes, d. h. er ist wiedergeboren.

Die Reinigung von den Lasten und die Hervorhebung der Tugenden (XIII/7–9) hat auch einen nicht zu überhörenden *asketischen* Klang⁵⁾. Das gilt ebenso für XIII/1, wo Tat erklärt, daß er nunmehr bereit sei für den Empfang der geheimen Wiedergeburtstheorie, nachdem er seinen Sinn der Illusion dieser Welt entfremdet habe⁶⁾.

Im Zusammenhang mit der Vorstellung einer Reinigung und den Reinigungsriten sind auch die Mysterien-Taufen zu erwähnen⁷⁾. Eine Taufe ist von den eleusinischen Mysterien bekannt⁸⁾. Nach dem Bericht des Livius (*Ab urbe condita* XXXIX/9, 4) folgte in den

Quellen befinden sich häufig in unmittelbarer Nähe der Mithrasheiligtümer, z. B. beim Saalburgkastell. Leipoldt, *Bilderatlas* 15, S. V. – Zur 'Reinigung mit Wasser' s. auch Prümm, in: König, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg 1956, Sp. 547 ff., bes. Sp. 548.

¹⁾ Porphyrius, *De antro Nympharum* 15 (Nauck 66, 23–67, 15).

²⁾ Anrich, *Mysterienwesen*, S. 217. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, S. 170 (Honig als Götterspeise). Vermaseren, *Mithras*, S. 49 (vgl. S. 122). 'Reinigung durch Erde' s. Vermaseren, *Mithras*, S. 32 und durch 'Feuer', ebd., S. 122.

³⁾ Leipoldt, *Bilderatlas* 15, S. XVII und Abb. 43–45. Vermaseren, *Mithras*, S. 107 f.

⁴⁾ Cumont, *Mithra*, S. 147 f. mit Belegen.

⁵⁾ Vgl. Nilsson II, S. 594, Anm. 1.

⁶⁾ ἀτηλλοτριῶσα (Scott). Festugières übersetzt dagegen nach der Korrektur von Nock in: ἀτηνδοίωσα: „j'ai fortifié mon esprit contre l'illusion du monde.“

⁷⁾ Zum Folgenden vgl. Erich Fascher, Artikel Taufe in: *PW*, Reihe 2, Bd IV, Sp. 2501–2518, bes. 2511 f. 'über das Verhältnis der Taufe zu den Mysterien-Taufen'.

⁸⁾ Leipoldt in *Bilderatlas* 9–11, Abb. 188. Zur eleusin. Taufe vgl. Wagner, *Rel.-gesch. Problem*, S. 77 ff., der bes. betont, daß diese Taufe nur der Reinigung und 'Vorbereitung für die Weihe' diene.

Dionysos-Mysterien auf das zehntägige Fasten und eine Mahlzeit das Reinigungsbad. Dieses war wahrscheinlich eine Taufe¹⁾.

Eine Taufe der Dionysos-Mysterien ist allem Anschein nach auf einem schlecht erhaltenen Relief²⁾ dargestellt: Ein nackter Knabe mit Thyrsosstab wird von einer Frau mit Wasser begossen. Auch auf den Bildern der Villa Item (1. Jahrhundert v. Chr.) könnte der zweite Bildteil von links die „Vorbereitung der Taufe“ bedeuten³⁾.

Eine Taufe oder ein Bad bei der Weihe erwähnt Nilsson für die Mysterien der Korybanten in Erythrai⁴⁾.

Von den Isis-Mysterien berichtet Apuleius, daß der Neophyt (Lucius) zusammen mit den Gläubigen in ein Bad geht (XI/23). Anschließend wird er vom Priester gereinigt, indem ihn dieser ringsum mit Wasser besprengt ('praefatus deum veniam, purissime circumroraans abluit . . .' – XI/23⁵⁾). Möglicherweise ist diese Besprengung als Taufe zu verstehen.

Bestimmte Reinigungsriten im mithräischen Kult sind nichts anderes als eine Mysterientaufe⁶⁾. Die Mithras-Mysterien kannten aber auch eine Bluttaufe. Sie wurde in der bekannten Weise vollzogen: Der Täufling hockte in einer Grube. Über ihm wurde auf einem durchbrochenen Deckel ein Stier oder Widder geopfert, dessen Blut auf den Mysten herabfloß⁷⁾. Wenn man an Taurobolien-Inschriften denkt, wonach der Myste mit der Tauroboliums-Taufe ein neues Leben beginnt und der Tag dieser Taufe als Geburtstag des Geweihten bezeichnet wird⁸⁾, dann darf man auch bei der Bluttaufe der Mithras-Mysterien an eine Palingenese des Mysten denken⁹⁾.

In CH XIII wird eine Waschung oder ein Bad nicht erwähnt, und auch von einer Taufe erfährt der Leser nichts.

Von einer *Übergabe der Mysteriengeheimnisse* ist am Anfang von CH XIII die Rede. Tat spricht zu Hermes: „Du hast mir damals versprochen (*καί*

¹⁾ So Leipoldt, Dionysos, S. 26, bes. Anm. 195.

²⁾ Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 169 linke Hälfte.

³⁾ Leipoldt, Bilderatlas 9–11, S. XX und Abb. 170. Dazu s. auch PW XVI, Sp. 1310 ff. Zur Deutung der Bilder in der Villa Item s. auch Leipoldt, Dionysos, S. 28 f., 32; Cumont, Or. Rel., S. 321, Anm. 60; Wilamowitz, Der Glaube, II, S. 381 ff.

⁴⁾ Nilsson II, S. 100.

⁵⁾ Helm 344, 23–24. Nilsson II, S. 632: „diese Reinigung ist sakral, hat aber keine unmittelbare Verbindung mit der Weihe, sondern ist eine Vorbereitung für das zehntägige Fasten . . .“. Leipoldt, Die Mysterien, S. 23, vermutet in dieser Zeremonie die aus dem alten Ägypten bekannte Besprengungstaufe und kommentiert: „Die Taufe ist der Anfang der Vergottung“ (ebd., S. 23). Dey, Palingenesia, S. 87, Anm. 5, nimmt an, daß es nur um eine Handlung geht, um ein „Bad . . . bei der Initiation“. Dey betont, ebd., S. 89 f., Anm. 9, daß dieses Bad noch nicht eine Palingenese bewirkte. Es sei vielmehr eine kultische Waschung zur Reinigung des Initianden. Auch Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 109 ff., bezweifelt, daß es sich um „zwei versch. Akte“ handelt (S. 110) und versteht die „Waschung“ lediglich „als eine Reinigung, die von einer Absolution begleitet ist“ (S. 112).

⁶⁾ Tertullian, De baptismo 5: „sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicuius aut Mithrae“ (Reifferscheid/Wissowa (I) 204, 30–31). Vgl. Tert., De corona 15. Zur Taufe vgl. auch Saxl, Mithras, S. 84 und Vermaseren, Mithras, S. 32 (Wasser – Taufe), S. 121 (Feuer – Taufe).

⁷⁾ Eine solche Taufgrube ist wahrscheinlich im Mithräum von Trier erhalten geblieben; Leipoldt, Bilderatlas 15, S. V–VI und Abb. 10. – Eine Taufgrube in der Nähe des Altars fand man auch im Dieburger Mithräum (Leipoldt, Bilderatlas 15, S. VI). Erforderlich ist hierzu freilich der Rückschluß vom Attis-Taurobolium bei Prudentius. – Weiteres zum Taurobolium bei Cumont, Mithra, S. 169 ff.

⁸⁾ Nilsson II, S. 688.

⁹⁾ Siehe dazu die sehr zurückhaltenden Äußerungen von Dey, Palingenesia, S. 100 ff.

ἐφης . . .), sie (d. h. die geheimen Lehren) mir zu übergeben (*παρὰδιδόναι μοι*) (mit den Worten): „Wenn du bereit sein wirst, dich der Welt zu entfremden.“ Tat ist jetzt bereit und bittet Hermes, ihm die Wiedergeburtstheorie zu übergeben (*παρὰδοῦναι*)¹⁾. In XIII/3 nennt Tat die Ausführungen seines Vaters unmöglich und gezwungen. Er bittet daher als 'legitimer Sohn', daß ihm sein Vater nichts vorenthalten möchte. „Erkläre mir genau, wie die Wiedergeburt geschieht.“ Hermes erfüllt diese Bitte des Tat.

Wie in den Kultmysterien wird hier das Verhältnis zwischen Mystagoge und Myster als Vater-Sohn-Verhältnis bezeichnet. Der ganze Dialog in Traktat XIII ist ein Gespräch zwischen Vater und Sohn.

Kurz vor dem Abschluß der 'apokryphen Rede' des Hermes Trismegistos sagt dieser zu seinem Sohn Tat: „Poimandres, der Nus, der die Vollmacht hat²⁾, übergab (*παρέδωκεν*) mir nicht mehr (d. h. teilte mir nicht mehr mit) als das Niedergeschriebene³⁾ . . .“ (XIII/15) Der Terminus *παρὰδιδόναι* bzw. *παράδοσις*, der uns bereits in XIII/1 begegnete, ist für die Mysterien gut bezeugt. Er findet sich nochmals in CH XIII/22.

In seinem Schlußwort an Tat ermahnt Hermes Trismegistos seinen nunmehr in die Geheimnisse eingeweihten Sohn, über alles zu *schweigen* und keinem die 'Paradosis der Wiedergeburt' zu enthüllen.

Hinsichtlich der *Mystagogie in CH XIII* hat Moorsel (The mysteries. S. 83f.) noch auf folgende zwei Stellen besonders aufmerksam gemacht: In XIII/4 wird Hermes von Tat gefragt: „. . . wer ist der *τελειουργός*⁴⁾ der Wiedergeburt (Palingenese)?“ Und Hermes antwortet: „Der Sohn Gottes, ein Mensch⁵⁾, durch den Willen Gottes.“

1) Vgl. den Anfang von Kore Kosmu, wo es heißt, Hermes habe die Lehre nicht vollständig übergeben (*παρέδωκεν*), weil Tat noch zu jung war (Nock/Fest. IV, 3, 3). Den Terminus 'Paradosis' verwendet auch Zosimus (Scott/Ferguson (IV), 147, 3.5.).

2) Festugière: „l'Intellect de la Souveraineté.“

3) Siehe Nock/Fest. II, S. 216, Anm. 69, Scott I, S. 249, Anm. 4 „I. e. in Corp. I“ und Scott II, S. 396.

4) Festugière: „l'opérateur dans l'œuvre de la régénération.“ Nock/Fest. II, S. 211, Anm. 27: *τελειουργός*; ebenso Scott II, S. 377f. „... it is most likely that the author wrote *τελειουργός*, intending by this word to suggest an analogy between the Rebirth and the process of initiation in a mystery-cult.“ (II, S. 377). In Anmerkung 3 auf S. 377 betont Scott, daß es sich um Analogie, nicht um Identität handelt, denn „in the mystery cults, the thing aimed at was accomplished by means of certain ritual actions of sacramental efficacy; but no sacramental action is mentioned or implied in Corp. XIII.“ Weitere Ausführungen Scotts zum *τελειουργός* in CH XIII auf S. 378/Mitte. Er übersetzt das Wort mit 'ministrant' („who is the ministrant by whom the consummation of the Rebirth is brought to pass?“) — Stelle bei Scott in XIII/2 (umgestellt!), s. I, S. 239. Die Umstellung wird von Scott ohne zwingenden Grund vorgenommen. Reitzenstein, HMR, S. 48: „Werkmeister der Wiedergeburt“ (*τελειουργός*). Reitzenstein lehnt S. 48, Anm. 1 Scotts Änderung dieses Ausdrucks (s. o.) ab. — Vgl. hierzu auch Festugière, Rév. IV, S. 202, Anm. 4.

5) Vgl. Kap. II, S. 160. Scott merkt dazu an: „The Rebirth is wrought by God alone, and the ministrations of the human *τελειουργός*, by which the way is prepared for it, consist of nothing but teaching.“ (II, S. 387). — In Apuleius, Met. XI/25 heißt es: „complexus Mithram sacerdotem et meum iam parentem . . .“ (Helm 348, 11–12).

Und in XIII/21 nennt Tat seinen Vater Hermes Trismegistos den ersten Erzeuger der Zeugung: *σοί, γενάρχα τῆς γενεσιουργίας . . .*¹⁾ Mit 'Zeugung' ist hier die Wiedergeburt gemeint.

In unserem Traktat treten Hermes Trismegistos und Tat als Mystagoge und Myste auf. Ersterer führt letzteren in das geheime Mysterium der Wiedergeburt ein. Für den Leser aber hat natürlich der Traktat die Funktion des Mystagogen übernommen²⁾, und der Leser kommt in die Rolle des Mysten. Wenn es in Abschnitt 16 heißt, daß der Vater 'am Ende des Ganzen' den Sohn auffordert zu schweigen und den Hymnus der Wiedergeburt anzuhören, so kann das 'am Ende der Rede' bedeuten, vielleicht aber auch 'am Ende der Initiation'³⁾, denn mit einer solchen haben wir es ja hier zu tun.

Auf Mystagogie und Paradosis in den Mysterien-Religionen wurde schon oben angespielt. Wenn wir feststellten, daß die Kulte trotz ihrer verschiedenen Riten gleiche Elemente einer bestimmten Grundstruktur aufweisen, so müssen wir noch ergänzend hinzufügen, daß das nicht nur für die beiden Hauptteile eines Mysteriums, Initiation und eigentliche Weihe, gilt, sondern auch für deren einzelne Elemente. Für die *Initiation* haben wir dafür noch den Nachweis zu erbringen.

Wann und wo in den *eleusinischen Mysterien* die Einweihung stattfand, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, aber durch die Lovatellische Asche-Urne⁴⁾ sind einige der eleusinischen Initiationsbräuche bekannt⁵⁾.

Dazu gehört das Opfer von einem Ferkel und von Kuchen durch den Einzuweihenden. Neben ihm steht ein Priester, der das Opfer aus einer Kanne übergießt. In der Hand hält er „eine Schüssel mit Mohnköpfen“⁶⁾. (Alles rechts im Bilde.) Links daneben sitzt der Neophyt mit verhülltem Haupte⁷⁾ auf einer mit einem Widderfell ausgelegten Bank, während die Mystagogin ein Getreidesieb über ihm hält. In seiner Hand hält der Neophyt eine noch nicht entzündete Fackel⁸⁾. Links im Bilde sitzt die Göttin Demeter auf der 'Kiste'. An ihrer rechten Seite steht Kore mit brennender Fackel, an ihrer linken Seite steht der Myste mit einer Schlange in der Hand.

Bestimmte Geheimnisse der Mysterien auszuplaudern, war verboten. Anscheinend war die Arkandisziplin aber nur für die nächtliche Feier gefordert, da die Initiationsbräuche, z. B. auf der besprochenen Asche-Urne, ganz

¹⁾ Zu *γενεσιουργία* s. Scott II, S. 406 und oben S. 39, Anm. 4.

²⁾ Moorsel, *The mysteries*, S. 84.

³⁾ Vgl. Nock/Fest. II, S. 216, Anm. 73.

⁴⁾ Leipoldt in *Bilderatlas* 9–11, Abb. 184. Nilsson I, Tafel 43, 2. Kommentar dazu bei Leipoldt, *RAC* IV, Sp. 1101 (mit Belegen) und *Bilderatlas* 9–11, S. XXI und bei Kerényi in: Jung-Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, S. 194 f.

⁵⁾ Leipoldt macht darauf aufmerksam, daß die Riten bei der Initiation auch bei Hochzeiten vorkamen und schließt daraus: „vermutlich ist die eleusinische Weihe zunächst Aufnahme in einen Familienkult . . .“ (*RAC* IV, S. 1101).

⁶⁾ Leipoldt in *Bilderatlas* 9–11, S. XXI.

⁷⁾ Nach Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, S. 167, bedeutet die Verhüllung des Hauptes den Tod des Einzuweihenden.

⁸⁾ Sinn der Fackeln ist wohl die durch Feuer bewirkte Reinigung anzudeuten. So z. B. O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, 1927, S. 12.

offen dargestellt sind. Livius (XXXI/14) berichtet von zwei jungen Leuten, die aus Versehen in die Weihe geraten waren und sich durch seltsame Fragen als Nichteingeweihte verrieten. Sie wurden schließlich getötet. Da die eleusinischen Mysterien Staatsreligion waren, griff der athenische Staat bei Übertretung der Schweigepflicht selbst ein, wie z. B. im Falle des Alkibiades¹⁾. Schon im Homerischen Demeter-Hymnus wird die Geheimhaltung der Bräuche von den Eingeweihten verlangt („heilige Bräuche, die keiner verraten, verletzen, erforschen darf“)²⁾.

Für die Dionysos-Mysterien im alten Griechenland gibt es kaum Belege. Der wichtigste Beleg für die Mysterien der alten Zeit sind 'Die Bakchen' des Euripides. Aus ihnen geht hervor, daß es außer den öffentlichen Feiern auch Geheimfeiern gab: *τελεται*, also Mysterien. Offensichtlich diente der orgiastische Kult als Vorbereitung auf die geheimen Mysterien³⁾. 'Teletai' werden erwähnt in den Versen 73 ff. und 465. Wichtig sind auch die Verse 471 ff. (besonders 474 und 472): Auf die Frage des Pentheus, was der Dionysosdienst sei, erwidert Dionysos: 'Das bleibt Geheimnis für die Uneingeweihten' (V. 472). Pentheus möchte weiter wissen, welchen Gewinn er den Teilnehmern bringt. Darauf Dionysos: 'Dir darf ich's nicht verraten' (V. 474)⁴⁾.

Für die alte Zeit führt Nilsson noch einen Ritus an, der an den Athener Lenäen verrichtet wurde. Der Ritus gehörte zu den Kultspielen und ist von daher als ein „einleitender Weiheakt“⁵⁾ zu werten. Der eleusinische Einfluß ist dabei nicht zu übersehen.

Nach der Livius-Novelle – Livius wußte über die Mysterien offensichtlich gut Bescheid – gehörten zur Einweihung in die Dionysos-Mysterien (Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. in Italien): Fastenzeit, Mahl, Waschung und Mystagogie. Die entsprechende Stelle lautet bei Livius (XXXIX/9, 4): „Decem dierum castimonia opus esse. Decimo die coenatum, deinde pure lautum in sacrarium deducturam“⁶⁾. Der Mystagoge ist in diesem Falle eine Frau, die Mutter eines jungen Mannes. Doch ist es nichts Außergewöhnliches, daß in den Dionysos-Mysterien eine Frau das Mystagogenamt ausübte⁷⁾. Sie bereitet den Einzuweihenden zunächst durch Hinweise auf das ihm bevorstehende Erlebnis vor⁸⁾. Nach Livius geht der Einweihung eine

¹⁾ Plut., Alcib. 22, 4 (Turchi No. 147).

²⁾ Hymn. Hom. V. 478. Übersetzt von Scheffer: Die Homerischen Götterhymnen, Leipzig o. J. = Sammlung Dieterich Bd 97. Vgl.

³⁾ Auch Prümm, Rel. d. Griechen, S. 121, sieht in dem orgiastischen, nächtlichen Treiben der Bacchantinnen das Verbindungsglied vom öffentlichen Dionysos-Kult zu den Dionysos-Mysterien.

⁴⁾ S. o. S. 19, Anm. 2.

⁵⁾ Nilsson I, S. 599.

⁶⁾ (Weissenborn/Müller 19, 7–8).

⁷⁾ Vgl. Leipoldt, Dionysos, S. 25, Anm. 190. Auch auf dem Bild der Villa Igem ist es eine Frau, die die Einweihung vornimmt (Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 170. Gute Wiedergabe der Abbildung: Leipoldt, Dionysos, S. 28, 2. Bildbeilage).

⁸⁾ Livius XXXIX/11, 1. (Weissenborn/Müller 21, 18–21). Hinweis bei Leipoldt, Dionysos, S. 25 f.

zehntägige Enthaltsamkeit voraus. Dann findet eine Mahlzeit statt. Es folgt die übliche Reinigung, an die sich die Einführung des Weihekandidaten in das Heiligtum durch den Mystagogen anschließt. Was dort geschieht, erfährt man nicht. Es dürfte dabei aber – wie in den Isismysterien (Apuleius, Met. XI/23) – um den eigentlichen Kern der Mysterien gehen, über den wegen der Geheimhaltungspflicht weder gesprochen noch geschrieben werden darf, denn wie in allen Mysterien ist der Myste an die Arkandisziplin gebunden¹⁾. Eine weitere bildliche Darstellung der Einweihung enthält ein römisches Stuckrelief (Haus im Garten der Farnesina – Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr.)²⁾ Das Gesicht des Mysten ist total verhüllt. Er hält in der rechten Hand den Thyrsosstab. Links im Bilde wird die Getreideschwinge enthüllt, deren Inhalt anscheinend dem Mysten gezeigt werden soll. Rechts zwei Frauen, Mänaden, deren eine wohl die Mystagogin ist, denn sie hält den Einzuweihenden. Zwischen den beiden Frauen steht die heilige 'Kiste'³⁾. Die Getreideschwinge (liknon) ist besonders gut auf einem Terracottarelief der Kaiserzeit zu sehen⁴⁾. Sie ist unverhüllt und enthält Früchte und einen Phallos⁵⁾. Der Myste tritt mit gebeugtem und verhülltem Haupt heran, von einer Bacchantin am Kopf gehalten und geführt. Sie ist die Mystagogin. Der Inhalt der Getreideschwinge soll über dem Mysten ausgeschüttet werden. Eine zweite Mänade – rechts im Bilde – hält einen Tympanon. Die Enthüllung eines heiligen Gegenstandes zeigt auch das Mittelstück der Bilder in der Villa Igem⁶⁾.

Bei den Isis-Mysterien müssen wir auch für die Initiation wieder die Metamorphosen des Apuleius⁷⁾ heranziehen: Im Kapitel XI/17 wird nach dem großen Festzug an das Meer und zurück zum Tempel von den 'in die ehrwürdigen Geheimnisse Eingeweihten (initiati)' gesprochen. XI/19 bemerkt

¹⁾ Livius XXXIX/10, 5: *pacem veniamque precata deorum dearumque, si coacta caritate eius silenda enuntiasset.* (Weissenborn/Müller 21, 6–7), Ferner 13, 5. – Vgl. Leipoldt, Dionysos, S. 27, Anm. 202, der 14, 1 noch hinzunimmt. In der Agripinella-Inschrift taucht die Bezeichnung 'Schweiger' auf, die gewiß mit der Arkandisziplin in Verbindung gebracht werden darf (Leipoldt, Die Mysterien, S. 12, Anm. 27). Arkandisziplin in den Bakchen des Euripides: V. 472, 474, 1108f.

²⁾ Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 168 (s. ebd. auch S. XX).

³⁾ Zur 'Kiste', dem heiligen Korb im Dionysos-Kult, s. Leipoldt, Dionysos, S. 30.

⁴⁾ Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 171. Auch auf Abb. 172 ist die Getreideschwinge zu sehen.

⁵⁾ Zum Phallos im Dionysos-Kult s. Nilsson I, S. 590ff. Die Enthüllung eines Phallos macht vielleicht – so Prümm, Rel. d. Hell., S. 202 – „den Kern der Mysterienhandlung“ aus, „die aber vielleicht den an sich sinnvollen Zweck einer Initiation in das Geheimnis des Geschlechtlichen gehabt haben . . . mag.“ – Nach Leipoldt, Dionysos, S. 30, wäre in den eleusinischen Mysterien nicht der Inhalt der Getreideschwinge die Hauptsache, „sondern die Schwinge selbst: sie gilt wohl . . . als Mittel der Reinigung.“ In den Dionysos-Mysterien dagegen ist der Inhalt das Wichtigste. „... der Inhalt ist heilig“ (ebd., S. 31), er wird dem Mysten bei der Einweihung gezeigt. Über die Getreideschwinge hinsichtlich der 'Reinigung', s. Cumont, Or. Rel., S. 201.

⁶⁾ Leipoldt, Dionysos, S. 28, 2. Bildbeilage.

⁷⁾ Die fig. Stellen aus Met. XI findet man in der Ausg. von Helm auf den Seiten 338–352.

Lucius, daß ihm nachts regelmäßig die Göttin Isis erscheine und ihn auffordere, sich in ihren Geheimdienst einweihen zu lassen (*initiari*). Lucius zögert aus Furcht vor dem schwierigen Gehorsam gegenüber dieser Religion und vor der als überaus schwierig bekannten Enthaltensamkeit (*abstinentia*) in der Entbehrung aller Genüsse – XI/19. Da sein Verlangen, Weißen zu erhalten, jedoch allmählich zunimmt, bittet er den Oberpriester, er möchte ihn 'in die Geheimnisse der heiligen Nacht doch endlich einweihen' ('*ut me noctis sacratae tandem arcanis initiaret*') – XI/21. Aber sowohl den Tag der Einweihung¹⁾ als auch den Priester (*Mystagogen*) und alle Details der Feier kann nur die Göttin selbst bestimmen. Weiter heißt es, die Unterweisung (*traditio*) werde 'als freiwilliger Tod und eine aus Gnade gewährte Rettung (*salus*) begangen' – XI/21. Am Tage der Einweihung holt der *Mystagoge* namens *Mithras* aus dem 'Allerheiligsten des Heiligtums' Bücher²⁾ zur Unterweisung des *Neophyten* – XI/22. Es folgt eine Reinigung des *Neophyten* bzw. eine Taufe. Nach der Rückkehr zum Tempel erhält Lucius vom *Mystagogen* im geheimen noch Aufträge, die er nicht nennen darf (*Arkandisziplin* – XI/23). Außerdem wird ihm befohlen, zehn Tage zu fasten³⁾. Auf die 'Taufe' und die zehntägige Askese folgt die Einweihung: „... der Priester ... führt mich in das Innere des Heiligtums selbst“ (*Mystagogie* – XI/23). Was dort „gesprochen“ und „getan“ wurde, darf Lucius wegen der *Arkandisziplin* nicht sagen: „*dicerem, si dicere liceret* ...“ – XI/23.

Nach seiner Weihe reist Lucius nach Rom. Da erscheint ihm eines Nachts wiederum die Göttin Isis und fordert ihn zu einer zweiten Weihe auf – XI/26. Lucius ist erstaunt, glaubt er doch, daß er in die *Mysterien* bereits gänzlich eingeweiht sei ('*initiatu*s') – XI/26. Er erfährt, daß er „durch die Weißen des großen Gottes und hohen Göttervaters, des unbesiegt Osiris ... noch nicht erleuchtet“ ('*inlustratus*') sei – XI/27. Nachdem er wiederum zehn Tage fasten ('*decem rursus diebus inanimis contentus cibis*' – XI/28) und sein Haupt scheren mußte, wird er „in den nächtlichen Feiern⁴⁾ des Hauptgottes erleuchtet“ – ('*nocturnis orgiis inlustratus*'), – XI/28. Der *Mystagoge* heißt *Asinus Marcellus* – XI/27. Mehr hat *Apuleius* über diese zweite Weihe nicht berichtet. Eigenartigerweise folgt auf diese zweite Weihe noch eine dritte Weihe ('*tertia teleta*') – XI/29, zur großen Verwunderung des Lucius, der sich fragt, was denn nach der zweifachen Unterweisung ('*traditio*') noch übriggeblieben sein könnte. Ein nächtliches Traumbild be-

¹⁾ In Eleusis war die Einweihung dagegen zu beliebiger Zeit möglich, und in den *Dionysos-Mysterien* gab es bestimmte Einweihungstage (Leipoldt, *Die Mysterien*, S. 23). Die „Bestimmungen“ der Weihe s. Wittmann, *Das Isisbuch*, S. 103 ff.

²⁾ Näheres bei Wittmann, *Das Isisbuch*, S. 108 f.

³⁾ Weitere Beispiele für die Askese in der Isis-Religion gibt Leipoldt, *Die Mysterien*, S. 26, Mitte.

⁴⁾ Eine Beschreibung der Feier gibt *Apuleius* nicht; „vielleicht enthielt die heilige Handlung den Tod und die Auferstehung (*εἰρεσις*) des Osiris, den *ἱερὸς λόγος* und das *δράμειον* des Novemberfestes, wie *orgia* anzudeuten scheinen.“ (Wittmann, *Das Isisbuch*, S. 125).

lehrt ihn, daß diese erneute 'traditio sacrorum' – XI/29 – notwendig ist. Das „Gewand der Göttin“ sei in der Provinz verblieben, daher möge er sich abermals in die Mysterien einweihen lassen ('rursum sacris initiare') – XI/29. Lucius lebt demnach in einer anderen Gemeinde (sein Gewand blieb im Tempel von Korinth), und die Priester erkennen die Weißen der anderen Gemeinde nicht an¹⁾. Noch einmal fastet Lucius zehn Tage durch Verzicht auf Fleischspeisen – XI/30. Osiris beruft ihn schließlich „in das Kollegium seiner Pastophoren²⁾, ja sogar unter die fünf Jahre amtierenden Vorsteher“ – XI/30³⁾. Damit endet der Bericht des Apuleius.

Der Einweihung von Neulingen – und auch der Vorbereitung der höchsten Weihe – diente in den Attis-Mysterien eine heilige Mahlzeit oder Kommunion. Firmicus Maternus überliefert davon das folgende Bekenntnis, das Symbolon der Mysterien:

„Ich habe aus dem Tympanon gegessen;
ich habe aus der Zymbel getrunken;
ich bin Myste des Attis geworden“⁴⁾.

In der lateinischen Version des Symbolon bei Firmicus Maternus lautet die letzte Zeile: „... et religionis secreta perdidici“⁵⁾. Clemens Alexandrinus gibt dieses Bekenntnis so wieder⁶⁾:

1) In Rom ist Lucius „im Heiligtum fremd, aber heimisch in der Religion“ XI/26 der Met. des Apuleius. Das erklärt die Notwendigkeit der 3. Weihe. Vgl. Leipoldt, Die Mysterien, S. 25, Anm. 64. Leipoldt verweist auf Plutarch, De Iside et Os. 3 = Hopfner II, S. 4, – die gestorbenen Isisdienner werden mit dem heiligen Gewand geschmückt, damit sie in der anderen Welt als Isisgläubige erkannt werden. – Deshalb brauchte Lucius das Gewand. Über Isis- und Osiris-Gewänder ferner: Plutarch, De Iside et Os. 77 = Hopfner II S. 48 (nach anderer Kapiteileinteilung: 78) – Nach Nilsson II, S. 637f., ist die 3. Weihe eine Weihe beider Götter (Isis und Osiris) wegen: „imperii deum“. – Um verschiedene Weihe-Grade handelt es sich bei den 3 Weißen anscheinend nicht.

2) Ihre Funktion: s. Apuleius, Ausgabe von R. Helm, S. 375 (zu 17, 2).

3) Sein Haupthaar ist kahl geschoren – XI/30 Ende. Vgl. das Bild eines Isis-Priesters bei Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 49 (Erklärung auf S. VIII), der eine kreuzförmige Narbe über der Stirn als Zeichen der Zugehörigkeit zur Göttin aufweist – Sphragis!

4) Firm. Mat., De err. 18, 1. (C. Halm 102, 20–21). Zur Stelle Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 103: „... so ist deutlich, daß der Einzuweihende, der in sakramentalem Sinne sterben soll, wiedergeboren ist durch die sakrale Speise zum Mysteren des Attis“. Die Speise nennt er „eine magische Speise des Lebens“ (S. 103). Hepding stellt die Annahme einer Wiedergeburt durch die Speisung in Frage. „Nach Firmicus war diese Ceremonie nur eine niedrigere Weihe, zu der sich der Myste bekannte, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti.“ (Attis, S. 186). Dieterichs Auslegung wird auch von Dey, Palingenesia, S. 83f., abgelehnt. – Durch diese Weihehandlung war „der Einzuweihende ein Glied der Mysterienfamilie der phrygischen Gottheiten geworden...“ urteilt Hepding, Attis, S. 188.

5) Firm. Mat., De err. 18, 1. (C. Halm 102, 19). Überlegungen zu den verschiedenen Versionen (einschließlich der des Clem. Alex.) bei Dibelius, Die Isisweihe, S. 8ff.

6) Clem. Alex., Protr. II, 15 (Stählin I, 13, 12–13).

„Ich aß aus dem Tympanon,
ich trank aus der Zymbel,
ich trug das Kernos-Gefäß,
ich trat ins Brautgemach.“

Es muß sich schon um eine heilige Mahlzeit und nicht um die Agape gehandelt haben, da – wie Nilsson feststellt ¹⁾ – jene Gefäße, es waren dieselben, die die Priester bei ihren Umzügen als Musikinstrumente benutzten, nicht als Tischgeräte verwendet wurden. Nach der Mahlzeit trug der Neophyt das Kernos-Gefäß ²⁾. Auch die Mysteriengemeinde des Attis fühlte sich als große Familie. Anscheinend war die Teilnahme an der Kommunion gleichbedeutend mit der Aufnahme neuer Mitglieder in die Mysterienfamilie. Für diese Annahme spricht z. B. der Satz: „Ich bin Myste des Attis geworden.“ Vielleicht wurde er im Anschluß an die heilige Mahlzeit gesprochen. Auch im Attis-Kult wird der Priester der Pater gewesen sein, der den eigentlichen Vater der Mysterienfamilie, den Kultgott, vertrat und als Mystagoge fungierte ³⁾. Natürlich hatte der Eingeweihte über die geheimsten Vorgänge Stillschweigen zu bewahren. Von dem in die Mysterien eingeweihten Kaiser Julian z. B. erfahren wir nichts von den intimsten Geheimnissen ⁴⁾.

Umstritten ist, was das 'Eingehen in das Brautgemach' bedeutet. Es liegt nahe, diesen Mysterienbrauch als eine Liebesvereinigung des Mysten mit der Gottheit zu verstehen ⁵⁾. Nilsson, der diese Deutung entschieden ablehnt, denkt beim 'Brautgemach' an den „Tempelraum“; „der Myste spricht das Symbolon, damit er in das Innere des Tempels eingelassen werde“ ⁶⁾. Wenn die Kommunion eine Vorbereitung auf die höchste Weihe war und jene anschließend im Tempel stattfand, dann ist Nilssons Ansicht nicht ausgeschlossen. Sein (übliches) Argument ist das Fehlen der Liebesvereinigung in den Mythen.

Einige Initiationsbräuche der Mithras-Mysterien führten wir bereits im Abschnitt über die 'Reinigung' an. Es gab in diesen Mysterien sieben

¹⁾ Nilsson II, S. 647.

²⁾ Weitere Zeugnisse für den Kernos und Angaben über seinen Gebrauch bei Nilsson II, S. 652 und S. 651 f., Anm. 1. Ferner: Hepding, Attis, S. 190 ff.

³⁾ Vgl. Hepding, Attis, S. 187 f.

⁴⁾ Hepding, Attis, S. 180.

⁵⁾ So z. B. Dibelius, Die Isisweihe, S. 8. Strathmann nimmt an, daß der Myste mit dem Kernos, der „das abgetrennte Zeugungsglied eines Gallen“ enthielt, in das unterirdische 'Brautgemach' der Göttin hinabstieg. Er „stellte es dort nieder, eine 'heilige Vermählung' anzudeuten und durch solche sakramentale Gemeinschaft der Lebensmacht der Göttin teilhaftig zu werden.“ (RAC I, Sp. 896). Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 126, denkt auch an eine Vermählung.

⁶⁾ Nilsson II, S. 648. Siehe oben Firm. Mat., De err. 18, 1. Der Neophyt erhielt das 'signum', also ein Lösungswort, 'ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti'. Dey, Palingenesia, S. 85: *παστός* ist die „Zelle im Tempel“. Eine „mystische Vereinigung“ war dieser Ritus nach Dey nicht. Zur Deutung durch Dey und Lagrange s. Dey, Palingenesia, S. 84 incl. Anm. 72. Vgl. dazu Prümm, Rel. d. Hellenismus, S. 210 f.

5 Träger, Mysterienglaube

Weihgrade, die der Myste durchlaufen mußte, um das Telos zu erreichen ¹⁾. Sie entsprachen den sieben Planetensphären ²⁾, die die Seele bis zu ihrer Erlösung zu durchlaufen hatte. An den Mysterien durften nur die Inhaber der höheren Grade (4–7) teilnehmen ³⁾. Wie Mithras der Vater seiner Gläubigen ist, so ist der *Mystagoge* für denjenigen der *Vater*, den er in die Mysterien einführt. Das Oberhaupt der Gemeinde ist der *pater patrum* oder *pater patratus* ⁴⁾. „Tradidit hierocoracia Aur(elius) Victor Augustinus v(ir) c(larissimus) p(ater) p(atrum) filio suo Emiliano ⁵⁾.“

Den *Pater sacrorum* erwähnt Tertullian. Er kommt ferner in einer Inschrift unter der Cancellaria in Rom (Marsfeld) vor, in der der Stifter des Heiligtums seiner Gründungstat „gedenkt“ und u. a. formuliert: „... Pro-ficentio, patri sacrorum ... Proficentius, Pater dignissimus Mithrae ...“. Die Funktion des Pater wird schließlich durch den von Firmicus Maternus tradierten Spruch erhellt: „Myste des Stierraubes, eingeweiht vom bewunderungswürdigen Vater“ sowie durch eine Verszeile aus dem Mithräum unter Sta. Prisca: ‘Accipe, thuricremos, pater, accipe, sancte, leones’ (‘Nimm sie an, heiliger Vater, nimm an die Weihrauch verbrennenden Löwen!’) ⁶⁾.

Der *Mystagoge* führt also den genügend vorbereiteten Neuling in die Mysterien ein, und der Eingeweihte hat alles, was ihm an Riten und Lehren bekannt wird, geheimzuhalten. Zu diesem Zweck mußte der Myste vor der Einweihung einen Eid ablegen:

„Im Namen des Gottes, der die Erde vom Himmel geschieden hat, das Licht von der Finsternis, den Tag von der Nacht, die Welt vom Chaos, das Leben vom Tod und das Werden vom Vergehen, schwöre ich nach bestem Wissen und Gewissen, die Mysterien geheim zu halten, die mir anvertraut werden durch unseren gottesfürchtigen Vater Serapion und durch den ehrwürdigen Herold Ka(merion?), denen die Weihen obliegen, und durch meine miteingeweihten und sehr teuren Brüder. Treu meinem Eid hoffe ich, daß es mir wohlergehe; aber ich schwöre auch, daß mich Strafe treffen möge, wenn ich zum Verräter werde⁷⁾.“

¹⁾ Siehe Cumont, *Mithra*, S. 138f. und 138, Anm. 2; Hopfner in: PW XVI, Sp. 1343, und Vermaseren, *Mithras*, S. 113ff. — Zur Zahl ‘Sieben’ in den Mithrasmysterien (7 Planeten, 7 Grade, 7 Stufen etc.) s. ebd., S. 128–130. Zu den 7 Weihgraden ferner: Hieronymus, *Epist. ad Laetam* 2.

²⁾ Cumont, *Mithra*, S. 140.

³⁾ Rückschluß aus Porphyrius, *De abstinencia* IV, 16 (Nauck 253, 12–354, 16). Vgl. Cumont, *Mithra*, S. 141.

⁴⁾ Belege bei Cumont, *Mithra*, S. 142, Anm. 2 u. 3.

⁵⁾ Inschrift CIL VI, 751b. Zu ‘tradere’ ferner: CIL VI, 749ff. Nach Porphyrius, *De abstin.* IV, 16 (Nauck 254, 10) ist auch für die Mithras-Mysterien *παράλαμβάνειν* term. techn. für den Empfang der Mysterienweihen und der Geheimnisse. — Zum ‘pater’ im Mithraskult s. auch die Zusammenfassung bei Vermaseren, *Mithras*, S. 125f.

⁶⁾ Tertullian, *Ad. nat.* I, 7 (Reifferscheid/Wissowa (I) 70, 1), *Apol.* VIII/7 (Hoppe 22, 8–9). Die Inschrift zitiert Vermaseren, *Mithras*, S. 111f. Der Spruch bei Firm. Mat., *De err.* 5, 2 (C. Halm 81, 26). Übers. bei Verm., *Mithras*, S. 112. Verszeile nebst Übers. aus dem Mithräum Sta. Prisca, Verm., *Mithras*, S. 144.

⁷⁾ Übers. eines Papyrus in Florenz (PSI X 1162) bei Vermaseren, *Mithras*, S. 106.

Von den Initiationsriten weiß man noch, daß dem Mysten Brot und ein Becher mit Wasser vorgesetzt wurde¹⁾, wobei der Priester heilige Formeln sprach²⁾. Auf dem Kultbild von Hedderheim feiern Sol und Mithras nach der Erlegung des Stieres ein Mahl. Das ist vielleicht als Vorbild eines heiligen Mahles der Mysterien gedacht³⁾. Das gleiche Mahl zeigt auch das Dieburger Denkmal⁴⁾. Eine Darstellung des heiligen Mahles der Mithras-Mysterien enthält das Relief des Mithräums von Konjica⁵⁾.

Auf dem Tisch liegen vier Brote. Vier der sechs Teilnehmer des Mahles tragen die Insignien ihres Weihegrades, nämlich Rabe, Perser, Soldat und Löwe. Der Perser hält ein Trinkgefäß hoch. Es ist freilich nicht sicher, ob es sich hier um das eigentliche Mysterien-Mahl oder um ein Opfermahl oder um das 'Mahl der Seligen' handelt⁶⁾. erinnert man sich des wunderbare Wirkungen auslösenden und unsterblich machenden Haoma-Saftes der alten iranischen Religion, so darf man für das Mithras-Mahl wohl die gleichen Wirkungen annehmen.

Neuerdings hat Vermaseren dem 'heiligen Mahle' wieder besondere Aufmerksamkeit geschenkt und es in seinem Buch 'Mithras' ausführlich behandelt⁷⁾. Auch Vermaseren kommt zu dem Schluß, daß die Anhänger des Mithras glaubten, man werde „durch den Genuß von Fleisch und Blut des Stieres neu geboren, so wie einst durch das Stierblut das neue Leben entstand. Diese Speise und dieser Trank schenken nicht allein Körperkraft, sondern auch das Seelenheil bei der Neugeburt im Ewigen Licht“⁸⁾. An welcher Stelle die heilige Mahlzeit im Ablauf der Mithras-Mysterien ihren Platz hatte, wage ich nicht zu entscheiden, halte es aber nicht für ausgeschlossen, daß sie wie die Kommunion in den Mysterien des Attis dem eigentlichen Höhepunkt der Mysterien vorausging.

Diese Beispiele mögen genügen. Sie zeigen, daß die Initiationsriten der Mysterien zwar verschieden sind, die Initiation als solche aber bestimmte,

1) Tertullian, De praescript. haeret. 40: 'Celebrat (Mithra) et panis oblationem . . .' (Kroy mann (II, 2) 51, 11). Justin, Apol. I, 66 (Cumont, T. et M. II, S. 20). Betr. Wasser oder Wein s. u. Anm. 7.

2) Cumont, Mithra, S. 146.

3) Leipoldt, Bilderatlas 15, Abb. 18. Erklärung ebd., S. XI. — Zum Verhältnis Sol-Mithras s. Vermaseren, Mithras, S. 56 und bes. 75 ff. („Aus unserer heutigen Kenntnis heraus ist es uns nicht möglich, ihre gegenseitigen Beziehungen in ein streng logisches System zu bringen“. S. 76.)

4) Leipoldt, Bilderatlas 15, Abb. 23.

5) Ebd., Abb. 46.

6) Ebd., S. XIX.

7) Vermaseren teilt die überlieferten Darstellungen von Mahl-Szenen in drei Gruppen, und zwar in die erste, nur das Mahl zwischen Mithras und Sol enthaltende, in eine zweite, wo auch Menschen beim Mahl zugegen sind, und in die dritte, das Mahl der Gläubigen für sich darstellende Gruppe (Mithras, S. 79). Bei diesem Mahl wurde nach V. das Fleisch des Stieres gegessen (vgl. das Relief des Mithräums von Merida in Spanien) und sein Blut getrunken. „War gerade kein Stier zu beschaffen, oder war er zu kostspielig, dann begnügte man sich auch mit dem Fleisch anderer Tiere, meistens Kleinvieh; wenn man nicht sogar Fleisch durch Fisch und das Blut durch Wein ersetzte.“ (S. 81). Wohl-gemerkt durch Wein — nicht durch Wasser! Es spricht einiges dafür, daß Justin wider besseres Wissen von Wasser statt Wein berichtet (S. 81 f.).

8) Vermaseren, Mithras, S. 82.

allgemein benutzte Strukturelemente aufweist, und zwar die gleichen wie im hermetischen Wiedergeburt-Mysterium: Reinigung und Askese, Paradosis, Mystagogie und Arkandisziplin.

Letztere erlegt auch der *XIII. Traktat* seinen Lesern auf. Um die *Schweigepflicht des Mysten* hinsichtlich der von Hermes Trismegistos mitgeteilten Geheimnisse geht es bereits in der Überschrift des Traktates: ... ΣΙΓΗΣ ΕΠΑΓΓΕΛΙΑΣ bedeutet die Bekanntgabe des Schweigens; Festugière übersetzt: la règle du silence¹⁾. In *ἐπαγγελία* steckt sowohl die Forderung zum Stillschweigen seitens des Hermes als auch das Versprechen des Tat zu schweigen. Außerdem weist die Bezeichnung *logos apokryphos*, 'apokryphe Rede', auf etwas Geheimzuhaltendes hin. In XIII/13 betont Hermes Trismegistos gegenüber Tat, daß er die Wiedergeburt-Rede nur für ihn niedergeschrieben habe, „damit wir nicht das Ganze der Masse (der Menschen) preisgeben²⁾, sondern nur denen (mitteilen), die Gott selbst dazu auserwählt hat“. Am Schluß seiner apokryphen Rede (XIII/16) teilt Hermes seinem Sohn Tat den Lobgesang der Wiedergeburt mit, den er nicht so leichthin mitteilen wollte, „es sei denn dir, und zwar am Ende des Ganzen“. Hermes Trismegistos fügt noch hinzu: „Daher wird er (der Lobgesang) auch nicht gelehrt, sondern in Schweigen gehüllt.“

In seinen letzten Worten an Tat (XIII/22) weist Hermes Trismegistos – und das unterstreicht die große Bedeutung der Arkandisziplin in CH XIII – noch einmal auf das zu bewahrende Stillschweigen hin³⁾. „Da du nun dieses von mir erfahren hast, gelobe (mir) Stillschweigen, was die (wunderbare) Wirkung⁴⁾ betrifft, mein Kind, daß du keinem Menschen die Paradosis der Wiedergeburt⁵⁾ enthüllst, damit wir nicht zu den Verleumdern⁶⁾ (d. h. zu denen, die diese Lehre in Mißkredit bringen) gezählt werden.“

Die letzten Abschnitte des XIII. Traktates enthalten noch ein weiteres Element der Mysterien: *das Opfer*. Opfer gab es in allen Mysterien-Kulten. Bei den eleusinischen Mysterien opferte man bei der Initiation Ferkel und Kuchen⁷⁾, die Darbringung von Opfern für Dionysos wird in der Jobakchen-Inschrift mitgeteilt⁸⁾, kultische Opfer gab es auch in den orphischen Mysterien⁹⁾. Nilsson berichtet von einem Papyrus aus dem 3. vorchristlichen

1) Nock/Fest. II, S. 200. Vgl. Scott II, S. 375.

2) Wörtlich: damit wir nicht dastehen als Verleumder des Ganzen an die Vielen. Vgl. Fest. Rév. IV, S. 205 (1), Nock/Fest. II, S. 215, Anm. 62 und Scott II, S. 408 f.

3) Scott (II, S. 408) macht auf den Gegensatz zu CH I aufmerksam, wo das Heil allen gepredigt wird.

4) ... τῆς ἀρετῆς: Reitzenstein, Poim. S. 348, Anm. 7 = „betrifft die Wirkung, der Kraft“. Festugière übersetzt: „... en ce qui regarde ce pouvoir miraculeux.“ Vgl. Nock/Fest. II, S. 218 f., Anm. 94.

5) Festugière: „le mode de transmission de la régénération . . .“

6) Vgl. dazu oben Anm. 2.

7) Belegt durch die Lovatellische Asche-Urne, s. Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 184.

8) Ditt. Syll.³ 1109. Vgl. Nilsson II, S. 361 und I, S. 583 ff.

9) Siehe O. Kern in: PW XVI, Sp. 1285 f.

Jahrhundert, der zur Hälfte zerstört ist und vielleicht ein „orphisches Kultgesetz“ enthielt¹⁾. Jedenfalls enthält er eine Opfervorschrift.

Von den Mysterien zu Andania ist eine Inschrift aus dem Jahre 92 v. Chr. erhalten, die über Ordnung und Ablauf der Feiern Auskunft gibt²⁾. Danach mußten die Gläubigen – während sie Blut und Wein darbrachten – einen Eid ablegen, dessen Wortlaut die Inschrift enthält und in dem es vor allem um den rechten Vollzug der Mysterien geht. Es werden Opfer bezeugt, für deren Durchführung ein Keryx verantwortlich war. Auch erfährt man, welche Opfertiere den einzelnen Gottheiten darzubringen waren. Schließlich wird eindringlich gefordert, daß während des Vollzuges der Opfer und Mysterien alle Teilnehmer andächtig zu schweigen haben.

In Samothrake, bei den Mysterien der Kabiren, wurde bei der Einweihung ein Widder geopfert³⁾. Vom Opfer in den Isis-Mysterien berichtet Apuleius, *Metamorphosen* XI/22⁴⁾. Die Attis-Mysterien kannten das Stier- oder Widderopfer⁵⁾, die Mithras-Mysterien das Stieropfer. Es steht fest, daß in den Mithräen geopfert wurde, da man einmal die Opferplätze vor den Altären der Mithras-Heiligtümer und Reste von geopfertem Tieren gefunden hat, z. B. unter St. Clemente in Rom, und zum anderen zwei der neuentdeckten Verszeilen im Mithräum unter Sta. Prisca in Rom lauten: „Accipe, thuricremos, pater, accipe sancte, leones“ („Nimm sie an, heiliger Vater, nimm an die Weihrauch verbrennenden Löwen!“) und „Per quos thuradamus per quos consumimur ipsi“ („Durch die wir den Weihrauch opfern, durch die wir selber verzehrt werden!“) Diese Worte werden nicht etwa an Mithras, sondern an das Gemeindeoberhaupt gerichtet, der die Weihrauch opfernden ‘Löwen’, die im Mithräum unter Sta. Prisca zudem in einer Prozession dargestellt sind, ‘annehmen’, d. h. zu den geheimen Mysterien zulassen möchte⁶⁾.

Im *hermetischen Wiedergeburtsmysterium* ist von einem *Opfer* an drei aufeinanderfolgenden Stellen die Rede. In dem abschließenden Lobgesang betet Hermes (XIII/18): „Ich danke dir, Gott, Kraft meiner Kräfte. Dein Logos⁷⁾“

¹⁾ Nilsson II, S. 244.

²⁾ Ditt. Syll.³, 736. Übers. in Auszügen: Textbuch zur Religionsgeschichte, hrsg. von Lehmann-Haas, 2. Aufl. Leipzig/Erlangen 1922, S. 207f.; RGL²/4, S. 70–71; Umwelt II, S. 89–90.

³⁾ O. Kern, Die griechischen Mysterien der klass. Zeit, Berlin 1927, S. 36.

⁴⁾ Helm 344, 14.

⁵⁾ Prudentius, *Peristeph.* X, 1006ff. (Bergmann 407, 6ff.). Firm. Mat., *De err.* 27, 8. (C. Halm 123, 1). Abbildung von Opfertieren s. Leipoldt, *Bilderatlas* 9–11, Abb. 151 b.

⁶⁾ Zu den Opferplätzen s. Cumont, T. et M. I, S. 68ff. und Cumont, *Mithra*, S. 153. – Zur Ausdeutung von Mithras-Monumenten für das Opfer s. Saxl, *Mithras*, S. 58. – Die das Opfer betreffenden Verse von Sta. Prisca und Beschreibung der entsprechenden Darstellungen in diesem Mithräum bei Vermaseren, *Mithras*, S. 144. – Interessant ist eine weitere Verszeile im Mithräum unter Sta. Prisca, die im Zusammenhang mit der Weihe der ‘Löwen’ steht: „Nama Leonibus novis et multis annis“ („Heil den Löwen! Heil für viele neue Jahre!“): Vermaseren, *Mithras*, S. 147.

⁷⁾ Oder: „dein Wort“; Festugiére: „Ton Verbe, par moi, te chante“. – Scott: „It is thy Word through me sings thy praise“. Scott setzt die Stelle an den Anfang von XIII/19.

preist dich durch mich. Empfange durch mich das All durch das Wort (*λόγω*) wie ein 'logisches' (spirituelles) Opfer (*λογικὴν θυσίαν*) . . .¹⁾; und weiter heißt es in XIII/19: „Empfange (das Subjekt ist Gott wie in XIII/18) von allen ein 'logisches' Opfer (*λογικὴν θυσίαν*).“ Ein drittes Mal hören wir von 'logischen' Opfern im Abschnitt 21 unmittelbar im Anschluß an den Lobgesang (*εὐλογία*) XIII/17–20. Tat wird durch Hermes ausdrücklich darauf hingewiesen, daß er das Opfer, was er Gott darbringt, eindeutig auch als 'logisches' Opfer bezeichnen soll: „Dir . . . bringe ich, Tat, meinem Gott 'logische' Opfer (*λογικὰς θυσίας*) dar. Gott, du Vater, du der Herr, du der Nus, nimm von mir die 'logischen' Opfer an, welche du willst . . .“ – Hermes: „Du, mein Kind, bringe Gott, dem Vater von allem, ein angenehmes Opfer dar. Aber füge hinzu, mein Kind, durch das Wort (*διὰ τοῦ Λόγου*)²⁾.“

Wenn wir zu Beginn dieses Kapitels davon sprachen, daß in CH XIII ein Dromenon fehlt und ein spirituelles Mysterium vorliegt – an anderer Stelle nannten wir es mit Reitzenstein ein 'literarisches Mysterium' – so kann die Stellung des Opfers in CH XIII diesen Sachverhalt besonders eindrücklich bestätigen. Tat wird von Hermes aufgefordert, Gott ein Opfer darzubringen, aber kein gewöhnliches, d. h. empirisches, sondern ein 'logisches Opfer'.

Λογικός gehört einmal zu *λέγειν*, das Sprechen betreffend, zum anderen zu *λόγος*, die Vernunft betreffend, vernünftig. Letztere Bedeutung findet man besonders in der Stoa³⁾. Häufig muß es einfach mit 'geistig' übersetzt werden (auch im Sinne von pneumatisch, vgl. 1. Petr. 2, 2). Der Terminus begegnet nicht in LXX und bei Josephus, wohl aber in den Gebeten der griechischen Synagoge⁴⁾. *Λογικός* ist nicht nur ein Terminus der philosophischen, sondern auch der mystischen Sprache. Das läßt sich besonders gut bei Philo beobachten, wo der Terminus sowohl in stoischen als auch in mystischen Zusammenhängen auftaucht⁵⁾. So hat *λογικός* unterschiedliche Färbung und Bedeutungsnuancen. In CH XIII wird der Terminus im mystischen Sinne gebraucht. Zum Vergleich ziehen wir die einzige Stelle im Corpus Hermeticum heran, in der noch 'logische Opfer' erwähnt werden. Innerhalb eines Lobgesanges (wie in CH XIII) liest man im I. Traktat die Worte: „Empfange reine Opfer (*λογικὰς θυσίας*) in Worten von Seele und Herz, erhoben zu

¹⁾ Moorsel, Symbolsprache, S. 134, übersetzt: „Empfange durch mich das All *λόγος*–gemäß wie ein 'logisches' Opfer.“

²⁾ Vgl. CH XIII/18. Andere mögliche Übersetzung: 'durch den Logos'. – Scott II, S. 407: „The word *λόγος* cannot here mean merely 'speech'; for there would be no need to insist that Tat's 'speech of praise' (*εὐλογία*) was uttered 'by means of speech'. It must mean either 'the divine Logos' or 'the human reason': and in the view of this writer, there is no essential distinction between the one and the other. The divine *λόγος* is the sum of the divine *δυνάμεις*“, . . . 'Accept praise from me through the *λόγος*' means, 'accept praise offered by thy *λόγος*, which has entered into me'.“

³⁾ ThWB IV, S. 145 – Artikel *λογικός*.

⁴⁾ Ebd., S. 145. Vgl. Michel, Der Brief an die Römer, Göttingen 1957, S. 260.

⁵⁾ Moorsel hat das ausführlich dargelegt in: The mysteries, S. 120f.

dir . . .“ (I/31). Es handelt sich hier um ein Wort-Opfer, also um Worte der Anbetung, die die reine Seele und das zu Gott erhobene Herz dem „Vater des Alls“ darbringen. Es ist ein Opfer ganz im Sinne des Paul-Gerhard-Liedes: „Du willst ein Opfer haben, hier bring ich meine Gaben: Mein Weihrauch und mein Widder sind mein Gebet und Lieder.“ (EKG 348/5).

Die Funktion von *λογικός* in Verbindung mit *θυσία* ist klar zu erkennen: es soll das empirische Opfer ausschließen und gleichzeitig das in der empirischen Sphäre soeben verworfene Opfer auf höherer Ebene wieder hoffähig machen. Der Terminus *λογικός* drückt somit eine vollzogene Spiritualisierung aus, und man kann daher in den zitierten Stellen für 'logische Opfer' besser und prägnanter 'spirituelle Opfer' sagen.

Für diese Anwendung des Terminus *λογικός* als Ausdruck für die Spiritualisierung gibt es etliche Parallelen, z. B. Testamentum Levi 3, 6 (*λογική καὶ ἀναίματος θυσία*). In der LXX begegnet der Terminus nicht. In Römer 12, 1 nennt Paulus die Hingabe des Leibes ein Gott wohlgefälliges Opfer, die *λογική λατρεία*. Dieses 'lebendige Opfer' ist ein 'logischer', d. h. geistiger (nicht: vernünftiger!) Gottesdienst. Das ist nur zu verstehen, wenn man den Terminus *λογική θυσία* im Hintergrund weiß¹⁾. Auch in I. Petr. 2, 5 wird von den Gott angenehmen geistlichen Opfern gesprochen (. . . *πνευματικὰς θυσίας* . . .). *Πνευματικός* und *λογικός* werden hier synonym gebraucht. Philo gebraucht zwar nicht *λογική θυσία*²⁾, bezieht aber in der Sache den gleichen Standpunkt: Spec. leg. 1, 277: Gott legt keinen Wert auf Opfertiere, sondern will τοῦ θύοντος πνεῦμα λογικόν³⁾. Es geht Philo darum, daß sich der Opfernde in rechter geistlicher Haltung befindet. In einer Anzahl anderer Stellen kommt weniger das moralische, ethische Anliegen, d. h. der Stoiker, als vielmehr der Mystiker Philo zu Worte⁴⁾. Moorsel hat gezeigt, daß Philos Mystik nicht wenige hymnische Elemente aufgenommen hat und damit der hermetischen Position sehr nahe kommt⁵⁾. Grundsätzlich ist Philo der Ansicht, daß man Gott nicht durch Opfer, sondern durch Loblieder und Hymnen verehren soll (De plantatione 126, auch 108)⁶⁾. An dieser Philo-stelle, die ein Logos-Opfer meint, auch wenn der Terminus nicht verwendet wird, lassen sich die einzelnen 'Stufen' des Opfers sehr gut ablesen. Die

¹⁾ Der Terminus ist hellenistisch. — Reitzenstein, HMR, S. 330. Vgl. O. Michel, Der Brief an die Römer, S. 261: Er gehört „in die liturgische Sprache des hellenistischen Judentums“. — Reitzenstein, HMR, S. 328 *λατρεῖν* hat sakrale Bedeutung und bedeutet häufig: kultisch verehren durch Opfer (Tieropfer!), z. B. Ex. 7, 16 vgl. 8, 4 und 10, 26. Artikel *λατρεύω* und *λατρεία* im ThWB IV, S. 58ff.

²⁾ Bei Porphyrius, De abstinent. II, 45 (Nauck 174, 18) begegnet *νοερά θυσία*. Vgl. Nock/Fest. I, S. 27, Anm. 83.

³⁾ Cohn/Wendland V, 66, 22–67, 1. Vgl. Walter Bauer, Wörterbuch, Artikel *λογικός*.

⁴⁾ Die stoischen und mystischen Philo-Stellen hat Moorsel, The mysteries, S. 120f., zusammengestellt.

⁵⁾ Moorsel, The mysteries, S. 120f.

⁶⁾ De plant. 126 (Cohn/Wendland II, 158, 11–14); De plant. 108 (C./W. II, 154). Auf diese Stellen hat Kroll. Die Lehren, S. 334, aufmerksam gemacht.

unterste Stufe ist das empirische Opfer, gefolgt vom spiritualisierten Opfer in der 'gemäßigten' Form von Hymnen und Gebeten. Die reinste Form des vergeistigten Opfers ist jedoch das innere Opfer¹⁾. Zu dieser dritten Form rechnet J. Kroll CH XIII/18 und 21 sowie CH I/31 und meint, daß hier an „das Innere des Menschen, den Nus gedacht ist und nicht an ein Opfer, einen Lobpreis“²⁾. „Daß immer in wortreichen, rauschenden *εὐλογία* davon die Rede ist, zeigt nur, wie unbrauchbar und schon verwaschen der Begriff dieser *θυσία* ist. An sich sollte sich dieses Opfer nicht in vielen Worten, sondern in der Gott einzig würdigen Art des Gebetes, der Verehrung durch Schweigen äußern“³⁾. „Zweifelloos gibt es einen Trend zur Höchstform der verinnerlichten, wortlosen Gottesverehrung im Corpus Hermeticum“⁴⁾. Die angeführten Stellen (I/31, XIII/18ff.) sind aber m. E. zuerst und zunächst Belege für das spiritualisierte Opfer (der mittleren Ebene) in Form von Lobpreis und Hymnen. Denn die *λογικὴ θυσία* finden wir im Corpus Hermeticum untrennbar verbunden mit der *εὐλογία* (und *εὐχαριστία*)⁵⁾. Diese aber ist ihrerseits in den zitierten Stellen ein Ausdruck mystischer Ekstase. Deshalb wollen die Logos-Opfer im Corpus Hermeticum nicht wie in der Polemik der alttestamentlichen Propheten und der hellenistischen Philosophen den Vorrang des Sittlichen vor dem Kultischen betonen und sicherstellen⁶⁾, sie sind nicht ethisch oder paränetisch zu verstehen, sondern sie sind der Ausdruck des soeben des Schauens teilhaftig gewordenen, erneuerten und wiedergeborenen Menschen! Es ist das 'Wort' des Pneumatikers im Lobeshymnus und Dankgebet. Darin liegt auch die eigentliche Besonderheit der *λογικὴ θυσία* im Corpus Hermeticum⁷⁾. Sie ist ein Lob- und Dankopfer – von Gott geschenkt und inspiriert – „zu gleicher Zeit Darbringung und Empfang“⁸⁾ des Menschen in der *unio mystica*.

Obwohl in CH XIII eine Auseinandersetzung mit den empirischen Opfern nicht stattfindet, muß man annehmen, daß es eine solche in einem früheren Stadium des Hermetismus gegeben hat, denn daß es einmal eine

¹⁾ Siehe Kroll, Die Lehren, S. 334f.

²⁾ Kroll, Die Lehren, S. 329f. Kroll spricht zwar nicht von 3 Stufen oder Ebenen, seine Konzeption läuft aber darauf hinaus.

³⁾ Kroll, Die Lehren, S. 330.

⁴⁾ Welche Stellen man dazu rechnet, hängt u. a. auch von der Interpretation und Übersetzung des schillernden und doppeldeutigen Wortes *λόγος* ab, z. B. XIII/18 und 21.

⁵⁾ Die *εὐχαριστία* ist an manchen Stellen ein Teil der *εὐλογία* und gehört daher mit zur *λογικὴ θυσία* (CH I/20, I/22, I/27, I/29, VI/4, X/22, XIII/18, XIII/22, Ascl. 10, Ascl. 14, Ascl. 41). Am deutlichsten ist dieser Sachverhalt aus Traktat XIII/15–22 zu ersehen. Auf die sich daraus ergebenden Folgerungen, wie z. B. die Einschätzung der Logosopfer als pneumatische Eucharistie u. a., kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Moorsel hat diese Fragen kurz in Symbolsprache, bes. S. 134ff. behandelt und ausführlich in *The mysteries*, S. 124ff.

⁶⁾ Vgl. Lietzmann, Römer (Handbuch z. NT 8), 1933⁴, S. 108.

⁷⁾ Insofern kann Moorsel, *The mysteries*, S. 123 u. ö., von solchen Opfern sagen, sie seien radikal-objektiv und super-personal.

⁸⁾ Leeuw, Phän., S. 406.

Berührung mit Opferriten gab, beweist allein schon das Vorkommen von Opfern im 'Bastard-Hermetismus'¹⁾, wofür Reitzenstein einige Beispiele liefert²⁾. Spuren dieser Auseinandersetzung mit dem empirischen Opfer finden sich noch an einigen Stellen im Corpus Hermeticum. Wenn man nämlich jene Abschnitte, die expressis verbis von Opfer reden oder dem Zusammenhang nach mit dem Opfer in Verbindung gebracht werden dürfen, in zwei Gruppen teilt, dann geht es in der ersten Gruppe um die radikale Verwerfung eines Opfers und in der anderen um die Darbringung desselben (CH I/31, XIII/18, 19, 21; Ascl. 41). Zur ersten Gruppe, die noch etwas von jener Auseinandersetzung widerspiegelt, gehören z. B. die Stellen CH II/16, V/10, VI/1, XII/23 und Ascl. 41³⁾. Man kann also durchaus

¹⁾ Ausdruck von Moorsel, *The mysteries*, S. 38.

²⁾ Reitzenstein, *Poimandres*, S. 165 ff., bes. S. 168.

³⁾ II/16: „Gott freilich gibt alles und nimmt nichts an (*λαμβάνει*).“ Dieser Gott will keine Opfer, sie sind ihm nicht gemäß. Die gleiche Äußerung des Hermes Trismegistos findet sich auch im Traktat V:

V/10: „... alles ist in Dir, alles kommt von Dir. Du gibst alles und nimmst nichts an (*λαμβάνεις*) ...“ Der V. Traktat macht noch deutlicher als der II., warum jener Gott das Opfer verschmäht. Einmal besitzt er bereits alles, und es gibt nichts, was er nicht schon hätte (V/10), und zum anderen ist 'Gott' hier so allmächtig und spirituell vorgestellt, daß ihm alle materiellen Opfer nur gleichgültig und unerwünscht sein können. Der Kontext, insbesondere V/11, legt nahe, daß es hier um die Ablehnung materieller, empirischer Opfer geht.

VI/1: Am Anfang des VI. Traktates wird ausdrücklich festgestellt, daß es nichts gibt, dessen Gott bedürfte (*οὐτε γὰρ ἐνδεής ἐστὶ τις* ...). Zwar ist hier nicht vom Opfer die Rede, es wird ebensowenig erwähnt wie in den Traktaten II und V, aber die Abweisung eines empirischen Opfers ist sowohl durch die Analogie zu V/10 anzunehmen als auch in der hier begegnenden Gottesvorstellung implicite enthalten.

XII/23: Das Gespräch zwischen Hermes und Tat endet mit der Aufforderung des Hermes Trismegistos: „Diesen Logos (oder: dieses Wort, oder: diese Rede), mein Sohn, bete an und verehere ihn!“ Festugiére übersetzt: „Adore ce Verbe, mon enfant, et rends-lui un culte.“ 'Culte' meint natürlich eine Verehrung immaterieller Art: denn das empirische Opfer wird an dieser Stelle ja gerade ausgeschlossen, wie der darauffolgende Satz zeigt: „Es gibt nur eine (Möglichkeit der) Gottes-Verehrung (*θηροσκεία*), nämlich: Das Nicht-böse-sein.“ Man darf wohl in diesem Falle von einer indirekt ausgesprochenen Abweisung des empirischen Opfers reden.

Ein regelrechtes Opferverbot ist nur im lateinischen Asclepius enthalten:

Ascl.: Nachdem Hermes Trismegistos dem Asclepius genug über die göttlichen Dinge gesagt zu haben meint, schlägt er vor zu beten — „*restat hoc solum nobis, ut benedicentes deum orantesque* ...“ (40). Als sie aber mit Gebet und Lobpreis beginnen, stellt Asclepius plötzlich die Frage: „O Tat, willst du, daß wir deinem Vater vorschlagen, er möge uns genehmigen, unserem Gebet Weihrauch und Wohlgerüche hinzuzufügen?“ („O Tat, uis suggeramus patri iusserit, ut ture addito et pigmentis precem dicamus deo?“) Trismegistos erwidert darauf aufgeregt: „Sei still, schweige, Asclepius; denn das kommt einem Sakrileg gleich, Gott zu bitten, was das Anbrennen von Weihrauch und der übrigen Dinge betrifft.“ („*Melius, melius ominare, Asclepi, hoc enim sacrilegis simile est, cum deum roges, tus ceteraque incendere*.“) „Denn dem, der selbst alles ist oder in dem alle Dinge sind, ermangelt nichts (*nihil enim deest ei, qui* ...). Wir aber wollen ihn anbeten durch Danksagungen. Denn das sind die höchsten Brandopfer (*incensiones*) für Gott, wenn von den Sterblichen Danksagungen erfolgen“ (41).

noch feststellen, wie die 'Hermetiker' mit dem Opfer fertig zu werden versuchten und auch fertig geworden sind. Eliminieren konnten sie es freilich nicht, da das Opfer (in welcher Form auch immer) unveräußerlicher Bestandteil jeder Religion ist¹⁾.

Es ist nicht gesagt, daß das empirische Opfer, das im Corpus Hermeticum abgewehrt und sublimiert wird, das Opfer der Mysterien-Kulte gewesen ist. Opfer gab es überall, und es ist auch kein Spezificum der Mysterien-Religionen. Da diese aber auch sonst stark auf die Hermetik ausgestrahlt haben, liegt die Annahme immerhin nahe, daß das Opfer der Mysterien im Spiele gewesen ist. Denn ohne Zweifel haben das Tieropfer und andere Arten von Opfer in den Mysterien-Religionen zwangsläufig alle religiösen und philosophischen Richtungen, die mit den Mysterien in Berührung kamen, beschäftigt. So fand das Opfer Eingang in jene Richtungen, mußte aber der höheren Qualität derselben entsprechend spiritualisiert werden. Terminologisch geschah das durch die Hinzufügung des Schutz-Wortes *λογικός* zum Terminus *θυσία*. Sachlich entstand aus dem Tieropfer das Wortopfer, aus dem blutigen Dankopfer das Dankgebet.

Die angeführten Beispiele eines Logos-Opfers haben gezeigt, daß das Corpus Hermeticum mit seinem Trend zur Verinnerlichung nicht allein dasteht, sondern nur eine von zahlreichen philosophischen und religiösen Schriften ist, die im Laufe der Zeit immer wieder die empirischen Opfer verworfen²⁾ und dagegen ein spiritualisiertes Opfer vertreten haben³⁾. Man darf wohl sagen: wo geopfert wurde, gab es immer auch derartige spiritualisierende Richtungen.

4. Zur Frage hermetischer Kultpraxis und Gemeindebildung

Wenn in CH XIII eine Opfer-Praxis eindeutig abgelehnt wird und es auch sonst keine Anhaltspunkte für ein Dromenon im XIII. Traktat gibt,

Das Musterbeispiel einer solchen Danksagung steht am Ende des 41. Kapitels. Dieses Kapitel demonstriert, was eine sehr weit fortgeschrittene Spiritualisierung im hermetischen Bereich zeitigt. Wie weit dieser Prozeß der Spiritualisierung hier schon fortgeschritten ist, sieht man daran, daß selbst die Darbringung von Weihrauch, was doch die sublimste Form eines empirischen Opfers sein dürfte, verworfen wird. So ist der Ausdruck 'radikale Spiritualisation', den Moorsel, *The mysteries*, S. 38f., braucht, durchaus gerechtfertigt. — Zur Opfer-Vorstellung in Ascl. 41 s. Nock/Fest. II, S. 399, Anm. 343.

¹⁾ Vgl. Leeuw, Phän. S. 393 ff.

²⁾ Siehe Kroll, *Die Lehren*, S. 333f. (Zeugen für die Verwerfung von empirischen Opfern bzw. von Opfern überhaupt: Pythagoras, Platon, Seneca, Apollonios von Tyana. Näheres ebd.). Vgl. auch Norden, *Agnostos Theos*, 4. unveränd. Aufl. Nachdruck: Darmstadt 1956, S. 343–346; Paul Wendland, *Die hell.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* . . . , 2. u. 3. Aufl. Tübingen 1912, S. 141f. (zu Varro); Reitzenstein, *HMR*, S. 330 (zu Sallust). Zu beachten auch Test. Lev. 3, 6; Hos. 6, 6; Ps. 51, 18 ff. (V. 20–21 dgg. wohl spätere Zusätze); ferner: Brief des Ptolemäus an die Flora (Epiph. Pan. 33, 5, 10 = Holl I, 455, 7–10).

³⁾ Die Anschauung, daß „das richtige Opfer das Dankgebet ist“, darf nicht nur auf eine Quelle zurückgeführt werden, so Reitzenstein, *HMR*, S. 38.

dann darf man die oft gestellte Frage nach einem Kult getrost verneinen, und das trifft unserer Meinung nach für die Hermetik überhaupt zu ¹⁾. Manche Forscher haben sich allerdings für eine hermetische Kult-Praxis entschieden, wozu ihnen u. a. folgende Stellen im Corpus Hermeticum Anlaß geben. Ein Ritus scheint z. B. in CH I/29 vorzuliegen: „Und ich säte in ihnen die Worte der Weisheit, und sie wurden gestillt mit ambrosischem Wasser.“ Das erinnert an den Trank der eleusinischen Mysterien und überhaupt an die diversen Trinkriten ²⁾. Moorsel meint, daß hier eine „Mischung von Flüssigem und Festem“ stattgefunden hat und damit ein „Ineinanderfließen von Metaphern“ ³⁾. Das fällt auch sofort auf, denn einmal kann *ἐτράφησαν* mit „sie wurden ernährt“ übersetzt werden, und zum anderen ist Ambrosia nach der griechischen Sage die Unsterblichkeit verleihende Götterspeise. Wie Moorsel richtig gesehen hat, handelt es sich aber nicht um Kult-Praxis, sondern um Metaphern.

Schwieriger liegen die Dinge im Krater-Traktat (CH IV), wo es im Abschnitt 4 heißt: „Er (Gott) füllte einen großen Mischkrug (Krater) (und zwar mit Nus), sandte ihn herab, gab ihm einen Herold (Keryx) ⁴⁾ mit und gebot diesem, die folgende Botschaft den Herzen der Menschen zu verkünden: ‘Tauche (*βάπτισον*), der du es vermagst, in diesen Krater ein, der du glaubst, daß du aufsteigen wirst zu dem, der den Krater herabgesandt hat; der du erkennst, wozu du entstanden bist!’ Die nun auf die Botschaft achtgaben und in den Nus eintauchten (resp. mit dem Nus getauft wurden) — *ἐβάπτισαντο τοῦ νοός*, . . . — ⁵⁾ wurden der Gnosis teilhaftig; sie wurden vollendete Menschen (*τέλειοι* . . . *ἄνθρωποι*) ⁶⁾, indem sie den Nus erhielten. Jene aber, die die Botschaft verfehlten, sind die ‘Logiker’ (*οἱ λογικοί*, . . .), weil sie den Nus nicht dazuempfingen und nicht wissen, wozu und von wem sie geboren sind.“

In Abschnitt 6 äußert Tat dann den Wunsch: „Vater, auch ich möchte eingetaucht (resp. getauft) werden.“ (*βαπτισθῆναι*).

Auffallend sind die gnostischen Vorstellungen dieser Abschnitte; uns geht es aber vor allem um das Mysterium, das hier beschrieben wird. Das Ziel

¹⁾ Zu neuen Aspekten dieser Frage auf Grund der koptisch-hermetischen Schriften vgl. des Vorwort.

²⁾ Für Trinkriten bei Gnostikern s. Bousset, Hauptprobleme, S. 292–293. Hierzu vgl. A. Wlosok, Laktanz, S. 112, die eine nachträgliche Verkultlichung des gnostischen Trink-Symbols für möglich hält.

³⁾ Moorsel, Symbolsprache S. 133f. Vgl. Moorsel, The mysteries, S. 65ff. (zu I/29 als Metapher). Parallelen zur Vorstellung vom ambrosischen Wasser bei Wlosok, Laktanz, S. 140 (Philo, Oden Sal., Thomasakten).

⁴⁾ Vgl. CH I/27 im Zusammenhang mit dem ambrosischen Wasser (I/29).

⁵⁾ Festugière: „et qui ont été baptisés de ce baptême de l’intellect . . .“

⁶⁾ Reitzenstein, HMR, S. 338f. bringt die *τέλειοι* mit *τελετή* zusammen. „Wenn *τέλειος* hier einerseits ‘vollkommen’ bedeutet (‘volle Menschen’), so andererseits doch offenbar zugleich ‘in der Taufe vollkommen geworden’. ‘Vollkommen’, d. h. geweiht . . .“ (S. 338). Scott lehnt diese Version Reitzensteins ab (II, S. 143, bes. Anm. 2). Dagegen Ferguson (in Scott/Ferguson (IV), S. 367, Anm. 28: „*τέλειοι* . . . Common among the Orphics and Gnostics for the initiated.“

(Telos), der vollendete Mensch, wird durch die Verleihung des Geistes in der Krater-Taufe erreicht. Dadurch wird der Mensch zu dem gemacht, was er werden soll und kann. Durch das Eintauchen in den mit Nus, d. h. Pneuma, gefüllten Krater vollzieht sich seine Verwandlung, seine Wiedergeburt bzw. Vergottung (IV/7)¹⁾.

Daß es sich bei der Krater-Taufe nicht bloß um einen Vergleich, sondern tatsächlich um eine Taufe handelt²⁾, ergibt der Text. Diese Taufe ist auch nicht nur eine Reinigungszeremonie, sondern hat ausgesprochen sakramentalen Charakter (Verwandlung!). Scott bezeichnet sie als „an operation of sacramental efficacy“³⁾, Heinrici als „einen sakramentalen Akt“⁴⁾. J. Kroll vermutet, daß in CH IV „eine Spur des Taufsakramentes“ vorliegt, „das uns von den Gnostikern her bekannt ist . . .“⁵⁾, und Scott weist darauf hin, daß eine solche Taufe wie im Krater-⁶⁾Traktat in Syrien existierte oder zumindest syrischen Ursprungs ist, sie sei aber keinesfalls ägyptischen Ursprungs⁷⁾. Diese Abweisung des ägyptischen Ursprungs ist durchaus nicht so sicher, wie Scott meint. Festugière hat zum Verständnis der Krater-Taufe die koptisch-gnostischen Schriften des Jeû und der Pistis Sophia herangezogen⁸⁾. Danach wäre die Taufe in CH IV ein spiritualisiertes Kultmysterium der koptischen Gnostiker. Zu Festugières These, daß aus der Kombination von Tauf- und Trinkriten aus einem Krater bei den koptischen Gnostikern das Mysterium der Taufe abstrahiert wurde, bemerkt A. Wlosok: Es handelt sich im IV. Traktat zwar um Kultsymbole, die gnostisch gedeutet werden, aber ihre Vermischung kann auch rein literarisch, unabhängig vom

¹⁾ IV/7 „... τὸν ἄνθρωπον ἀποθεῶσαι . . .“ Scott ändert in ἀποσώζουσα mit der Begründung: „It would be a strange anticlimax to say that something ‘not only changes a man into a god, but also shows that he is pious’“ (II, S. 146). Ich sehe keinen Grund für diese Änderung. Vgl. dazu noch Scott/Ferguson (IV), S. 368. Ferguson übernimmt die Änderung von Scott nicht.

²⁾ Moorsel, Symbolon, S. 131. Moorsel behandelt die Krater-Taufe ausführlich in: The mysteries, S. 57 ff. und nennt sie eine Metapher (S. 61) und ein ‘pneumatic sacrament’ (S. 62).

³⁾ Scott II, S. 140. Vgl. Moorsel, Symbolon, S. 129 ff.

⁴⁾ Heinrici, Hermes-Mystik, S. 44. Ebenso Friedrich, Artikel κτήνη im ThWB III, S. 698.

⁵⁾ Kroll, Die Lehren, S. 255, Anm. 2.

⁶⁾ Zur Herkunft des Terminus κρᾶτης s. Scott II, S. 141 f.

⁷⁾ Scott II, S. 141, bes. Anm. 1. Davon, daß „ein κρᾶτης“ „bei der Reinigung oder Taufe in den griechischen Mysterien immer verwendet“ wurde (so Reitzenstein, HMR, S. 338), will Scott nichts wissen (143 f., Anm. 2). Vielmehr schreibt er (II, S. 135): „The allegory of the crater may possibly be suggested by Christian invitations to baptism; but this is a doubtful point.“ Ausführlicher s. Scott II, S. 140 ff. — Doch auch Bräuninger, Untersuchungen, S. 18, hält Reitzensteins Erklärung für die richtige. — Heinrici, Hermes-Mystik, S. 44: „Der Krater erinnert an die orphischen Weihen.“ Vgl. Scott II, S. 141 f. und Nilsson II, 1. (!) Aufl. S. 284, A 1 sowie 2. Aufl. S. 582, A 2. Bei Heinrici, ebd., S. 44, Anm. 1 und 2, außerdem Hinweise auf Plato, Timaios 41 D und Plutarch. — Gegen die Ableitung des Krater aus d. Timaios s. Scott II, S. 141. — Zur Kratertaufe vgl. auch Zosimus II, 8 (Scott/Ferguson (IV), 111, 17).

⁸⁾ Siehe S. 7 mit Anm. 11. Auf das 2. Jeûbuch hat in diesem Zusammenhang schon Bräuninger, Untersuchungen, S. 18, hingewiesen. Vgl. Bousset, Hauptprobleme, S. 295.

Sakramentsritus, geschehen sein¹⁾. Nilsson bezeichnet das Mysterium in CH IV als ein „Bild“, das sich „innerhalb der geistigen Sphäre hält“ und lehnt jede Beziehung desselben „auf eine sakrale oder mystische Handlung“ ab²⁾. Ganz anders Bräuninger, der diese „Geisttaufe“ für einen „kultischen Brauch“ hält³⁾. Beachtet man die gnostische Stimmung des Traktates (z. B. IV/4), so kommt man zu der Überzeugung, daß es sich um eine spiritualisierte Taufe handelt, die gleichwohl sakramentalen Charakter besitzt. Diese vergeistigte und verinnerlichte Taufe steht eindeutig im Dienste der Gnosis! Gegen eine kultische Praktizierung dieser Krater-Taufe spricht die dargelegte antiritualistische Einstellung der hermetischen Traktate.

Das Mysterium der Wiedergeburt resp. Vergottung in CH XIII besitzt ebenso sakramentalen Charakter wie die Krater-Taufe, wurde aber ebenso wenig wie diese kultisch praktiziert. Eine 'sakramentale Aktion' bei der Palingenese in CH XIII hielt schon Scott für ausgeschlossen⁴⁾. Es führt zu Mißverständnissen, wenn man – wie J. Kroll, Bräuninger und Festugière es getan haben – die Palingenese als Theurgie bezeichnet⁵⁾, denn mit diesem Begriff ist die Vorstellung von theurgischen Handlungen verbunden. Bräuninger hat aber selbst festgestellt, daß das Dromenon im XIII. Traktat „weggefallen“ ist⁶⁾, und Festugière weist die Annahme von Kultgemeinden ausdrücklich zurück⁷⁾. Dieser Ansicht schließt sich Nilsson vorbehaltlos an⁸⁾. Auch Moorsel, A. Wlosok, H. Dörrie und andere lehnen eine Kult-Praxis ab⁹⁾. Die Frage nach hermetischen Gemeinden ist unterschiedlich beantwortet worden. Reitzenstein rechnet fest mit der Existenz einer Poimandres-Gemeinde und „zahlreichen Hermes-Gemeinden“¹⁰⁾. Er bezeichnet CH XIII als „die zweite, jüngere Schrift der Poimandres-Gemeinde“¹¹⁾.

¹⁾ Wlosok, Laktanz, Exkurs II, S. 248f.

²⁾ Nilsson II, S. 609. Vom selben Verfasser: Krater, Harvard Theological Review, 1958, S. 53 ff. = Opusc. sel. III, S. 332 ff.

³⁾ Bräuninger, Untersuchungen, S. 18f. Siehe dagegen die Besprechung der Dissertation von Dibelius, Gnomon V, 1929, S. 161 ff.

⁴⁾ Scott II, S. 274. – Das Wiedergeburtsmysterium hat kein Dromenon und ist kein Kult-Mysterium, gleichwohl hat es sakramentalen Charakter, weil es noch vom sakramentalen Gehalt des Kultus und der Kultgemeinschaft lebt (vgl. Tillich, Religionsphilosophie, Stuttgart 1962, S. 117 (= Urban-Bücher No. 63). Wenn man an die singende und betende Gemeinschaft von esoterischen Hermetikern denkt (spirituelles Opfer!), ist auch das kultische Moment gegeben und schließlich auch beim spirituellen Mysterium das Moment der Wiederholbarkeit und 'Begehung', alles auf höherer Ebene und in Überbietung des Empirisch-Kultischen der Kult-Mysterien.

⁵⁾ Kroll, Die Lehren, S. 365. – Bräuninger, Untersuchungen, S. 14; Festugière, Révélation III, S. 174. Dagg. Scott (II, S. 374): Der Verfasser von CH XIII verwirft ebenso wie alle Hermetiker jede Theurgie.

⁶⁾ Bräuninger, Untersuchungen, S. 21.

⁷⁾ Festugière, Révélation I, S. 81 f.

⁸⁾ Nilsson II, S. 609.

⁹⁾ Moorsel, The mysteries, S. 34 ff.; Wlosok, Laktanz, S. 135: „... Verzicht auf äußere Riten und organisierten Gottesdienst.“ H. Dörrie, RGG³, Bd III, Sp. 265.

¹⁰⁾ Reitzenstein, Poimandres, S. 248.

¹¹⁾ Ebd., S. 212.

Bräuninger spricht ebenfalls von „Hermesgemeinden“¹⁾, Scott von einer religiösen Bruderschaft²⁾; Moorsel denkt an Konventikel (jedoch keine Kirche!), wo die Hermetiker ihre Hymnen gesungen haben und nennt sie eine singende Gemeinschaft. Ihr täglicher 'Kult' bestand in hymnischen Opfern und Gebeten um Kraft und Ausdauer auf dem Wege der Gnosis. Es gab kein Dromenon, wohl aber eine Liturgie³⁾. Lewy stellt sich die hermetischen Gnostiker als eine „Schulgemeinde“ vor⁴⁾ und kommt damit Festugières Ansicht nahe, der die hermetischen Schriften für Produkte eines Schulbetriebes hält⁵⁾. Außer Festugières lehnen auch Leipoldt und Wlosok die Existenz hermetischer Gemeinden ab⁶⁾. Mit einer Gebetspraxis der Hermetiker rechnet allerdings Antonie Wlosok auch.

Man wird sich die Hermetiker als Esoteriker vorzustellen haben, die in kleinen Kreisen zusammenkamen, um sich in die Gnosis einzüben und bei Gebet und Gesang miteinander Gemeinschaft zu halten. Dabei hielten vielleicht fortgeschrittene Brüder Vorträge⁷⁾ und Fragestunden für die Neulinge und führten sie so in die religiösen Geheimnisse ein. Die hermetischen Traktate können auf diese Weise als 'vervielfältigte' Referate entstanden und für gemeinsame oder private Religionsübungen gebraucht worden sein. Diese Form hermetischer Organisation bietet sich uns als die wahrscheinlichste an; aber man muß natürlich damit rechnen, daß sie auch anders gewesen sein kann⁸⁾.

5. Die Verwendung von Mysterien-Elementen im Corpus Hermeticum – auch außerhalb des Wiedergeburtstraktates – und im lateinischen Asclepius

Einer kultischen Begehung hat man sich also auf alle Fälle widersetzt, denn der (oder die) Verfasser des Wiedergeburt-Mysteriums transponiert das Dromenon der Kult-Mysterien zur Metapher. Aber er ist nicht der einzige Autor seiner Zeit, der Mysteriensymbole verwendet, um seine Gedanken und Anliegen zeitgemäß vorzutragen, er folgt damit nur einer all-

¹⁾ Bräuninger, Untersuchungen, S. 14 u. ö.

²⁾ Scott I, S. 56, 77; II, S. 374, 398.

³⁾ Moorsel, The mysteries, S. 129 ff. Zur Problematik eines Kultraumes s. ebd., S. 133 f.

⁴⁾ Lewy, Sobria Ebrietas, Gießen 1929, S. 81, Anm. 1.

⁵⁾ Festugières, Le 'logos' hermétique d'enseignement, Revue des études grecques, LV, 1942, S. 77 ff.

⁶⁾ Leipoldt, RGG³, Bd IV, Sp. 1236. Wlosok, Laktanz, S. 229, Anm. 127. Gegen die Annahme von Gemeinden hatte sich schon Wilhelm Kroll ausgesprochen (PW VIII, Sp. 820).

⁷⁾ Nilsson II, S. 609–10.

⁸⁾ Der Hypothese einer 'hermetischen Kirche' spricht Festugières immerhin nicht ihre Berechtigung ab. Siehe die Anmerkungen zu CH XIII/16 (Nock/Fest. II, S. 216–17, Anm. 74). Nilsson II, S. 610: „Die Frage hat sich aber etwas verschoben, seitdem wir in Ägypten Mysteriengemeinden kennen, die den höchsten Gott, den Schöpfer und Herrn der Welt, verehrten, die vielleicht der Nährboden der Hermetik gewesen sind.“ Vgl. auch unser Vorwort.

gemein verbreiteten Tendenz. Was er eigentlich mit dem spiritualisierten Mysterium ausdrücken will, kann man durch die Erkenntnis der gnostischen Grundstimmung unseres Traktates bereits ahnen.

Eine Reihe von Beispielen aus anderen hermetischen Traktaten und der sonstigen Literatur soll uns nun verdeutlichen, wie gern man damals an Mysterien-Vorstellungen anknüpfte und daß der häufige Gebrauch derselben natürlich ihre Kenntnis bei den Lesern voraussetzte.

Das meiste Mysterien-Material enthalten die Traktate I bis XIII. Davon bedienen sich die Stücke II, III und VIII nur selten, die Traktate V, VI, VII und IX gelegentlich und die Traktate IV, X, XI und XII häufig der Mysterien-Elemente. Die Frequenz des XIII. Traktates erreicht allerdings nur CH I.

Die Vorstellung der *Vergottung* findet sich an folgenden Stellen:

- I/26 : „Das ist das gute (selige) Ziel für diejenigen, die die Gnosis besitzen: vergottet zu werden.“ (*θεωθῆναι*)¹⁾
- IV/7 : „Die Wahl des Besseren gereicht nicht nur demjenigen (zum Vorteil), der die rühmlichste Wahl getroffen hat, in dem Sinne, daß sie den Menschen vergottet, sondern erweist überdies die Frömmigkeit gegen Gott²⁾.“
- X/6 : „... diese Schönheit umleuchtet den ganzen Nus und die ganze Psyche ..., und sie verwandelt den Menschen völlig in 'Usia'³⁾. Denn es ist unmöglich, mein Kind, daß die Seele, die die Schönheit des Guten schaut, vergottet wird, solange sie im Körper des Menschen wohnt⁴⁾.“
- X/7 : Tat bittet Hermes um nähere Auskunft hinsichtlich der soeben (X/6) erwähnten Vergottung⁵⁾.

¹⁾ Scott streicht das *θεωθῆναι* mit der Begründung „... the sentence reads better without it“ und hält es für einen Zusatz von späterer Hand (II, S. 67) — ein recht willkürliches Verfahren! Vgl. Scott/Ferguson (IV), S. 358. CH I/26 meint die postmortale Vergottung. Vgl. Kroll, Die Lehren, S. 361, Anm. 1.

²⁾ Vgl. XIII/5 und 6. Ferguson (in: Scott/Ferguson (IV), S. 368) meint, die Klimax sei „man's relation to God, not the happy consequences of the rite to the man.“

³⁾ 'Usia' bei Festugière: „Essence“; Scott: „eternal substance“; (vgl. Scott II, S. 242), Tiedemann: „Geist“ (S. 74).

⁴⁾ Übers. mit Festugière. Tiedemann (S. 74): „Denn unmöglich kann eine Seele im menschlichen Körper göttlich werden, daß sie durch Anschauen der Schönheit des Guten sich mit Gott vereine“. Scott: „For it cannot be, my son, that a soul should become a god while it abides in a human body: it must be changed, and then behold the beauty of the Good, and therewith become a god.“ Dagegen Kroll, Die Lehren, S. 361: „Es ist möglich, daß die Seele noch im Körper des Menschen, wenn sie die Schönheit des Guten schaut, vergottet wird.“

⁵⁾ Reitzenstein nimmt das *ἀποθεωθῆναι* von X/7 Anfang zu X/6 Ende hinzu und ergänzt ein *μεταβάλλεσθαι ἐν τῷ* ... (HMR, S. 289). Vgl. auch Tiedemann, S. 74, und Scott I, S. 190. Scott ändert und ergänzt ähnlich wie Reitzenstein. Wesentliche sachliche Differenzen entstehen dadurch nicht, zumal von der Verwandlung bereits in X/6 die Rede war (s. o.).

XI/20 : „Wenn du dich Gott nicht gleich machst, kannst du Gott nicht begreifen . . .“¹⁾

Ascl. 41: „Wir freuen uns, daß du geruht hast, uns zu vergotten²⁾, während wir noch im Körper sind.“

Einen breiten Raum nimmt die Vorstellung des *Schauens* in den hermetischen Schriften ein. Zu Beginn des I. Traktates erfährt der Leser, daß sich die Gedanken zum Höhenflug emporgeschwungen haben. In der mystischen Schau erscheint dem Mysten ein Wesen von grenzenloser Größe (Poimandres bzw. 'der himmlische' Nus³⁾, das sich als Mystagoge vorstellt (I/1). Nach einem kurzen Zwiegespräch zwischen Myste und Mystagoge (I/2) erscheint dem Mysten alles wie verwandelt; es wird ihm alles enthüllt (I/4), und er erlebt eine grandiose Vision, welche Poimandres kommentiert⁴⁾. Er erklärt u. a. „Was du in dir schaust und hörst, ist der Logos (Festugière: le Verbe) des Herrn; der Nus aber ist der Vater, Gott“ (I/6). Die Vision wird durch die Deutungen des Mystagogen unterbrochen, geht aber in I/7 weiter: „Darauf, als er den Kopf aufrichtete, sehe ich in meinem Nus das Licht aus zahllosen Kräften bestehen . . .“ In I/8 deutet Poimandres wiederum das Geschaute. Nachdem dem Mysten „die höchste Schau“ zuteil geworden ist, wird er seinerseits zum Mystagogen und beginnt zu predigen (I/27). Im Krater-Traktat wird von denen, die an Gottes Geschenk, dem Nus, teilhaben, gesagt, daß sie die Ubiquität (in der Ekstase) erleben, wobei sie 'das Gute' sehen (IV/5). Am Schluß des IV. Traktates geht es nochmals um die Eoptie: Wer die göttliche Eikon mit den Augen des Herzens anschaut, kann den Weg nach oben finden, „oder vielmehr: die Eikon selbst wird dich führen. Denn die Kontemplation besitzt eigene Kraft, sie ergreift von denjenigen Besitz, die schon zum Anschauen gelangt sind und zieht sie empor . . .“ (IV/11).

¹⁾ Dagegen Nilsson: „Diese *ὁμοίωσις θεῷ* ist keine Vergöttlichung, sondern das Streben des Philosophen, Gott zu folgen, ihm ähnlich zu werden . . .“ (II, S. 690). — Reitzenstein, HMR, S. 307: „Von einer *ὁμοίωσις* mit Gott redet, vielleicht schon von iranischem Empfinden beeinflusst, doch noch als Philosoph Plato (Theaet. 176 B.)“ Siehe auch die weiteren Ausführungen Reitzensteins auf S. 307f. und S. 358. Scott versteht die Stelle so (II, S. 328 ff.): „Spread yourself over all space and all time: expand your notion of 'yourself' till it includes the whole universe: . . . then you will 'know' God, for you will be as God si. The state of consciousness described is that of the man who is 'born again' in Corp. XIII. 11b: . . .“ (S. 329). Es folgt die Ubiquitätsstelle. Scott meint, der Autor mache diese Aussagen aus eigener Erfahrung, während der Schreiber von CH XIII „traditional phrases“ wiedergebe und es zweifelhaft sei, ob er diese Meinung bei sich selbst voll realisiert habe (S. 329). — Dieser Zweifel ist m. E. ungerechtfertigt.

²⁾ 'Consecrare' im Sinne von 'vergotten' s. Nock/Fest. II, S. 400, Anm. 353. Scott III, S. 292: „Consecrare means 'to deify'“. *Pap. Mim.* hat *ἀποθέωσις*, s. Nock/Fest. II, S. 400, Anm. 353 und I, S. 125, Anm. 27; Kroll, Die Lehren, S. 361 und Nilsson II, S. 590, Anm. 3. Den schwierigen, verderbten Text bieten Reitzenstein, HMR, S. 285 ff.; Scott I, S. 374–376; Nock/Fest. II, S. 353.

³⁾ Vgl. Reitzenstein, HMR, S. 409.

⁴⁾ Vgl. mit CH XIII. Zur Verbindung von Schau und Lehre s. Reitzenstein, HMR, S. 64.

Der ganze Traktat VII ist eine Bußpredigt an diejenigen, die in Unwissenheit leben. Sie sollen nüchtern werden und mit den Augen des Herzens aufblicken (VII/1). Die im Hafen des Heils anlegen können, sollen dort ankern und sich einen Führer suchen, der sie zu den Türen der Gnosis führt. Es folgt eine Schilderung des dort herrschenden Zustandes: Dort ist strahlendes, helles, von der Finsternis reines Licht; dort ist keiner trunken, sondern alle sind nüchtern und blicken mit dem Herzen auf den, der so gesehen sein will (VII/2). Das Telos ist das Aufschauen und die kontemplative Betrachtung der Schönheit, der Wahrheit und des Guten (VII/3).

In Traktat X sagt Tat zu Hermes: „Du hast uns, o Vater, angefüllt mit der guten und schönen Vision . . .“ (X/4). Die 'Vision des Guten' wird anschließend beschrieben. Die das Ziel schon erreicht haben, dürfen die Schönheit des Guten schauen (X/4–5). Wer sie einmal geschaut hat, kann nichts anderes mehr schauen. Diese Schönheit umleuchtet den ganzen 'Nus' und die ganze Psyche. Die Seele, die die Schönheit des Guten schaut, wird vergottet, allerdings nicht, solange sie noch im Körper des Menschen wohnt (X/6).

In CH XI/6 fordert der Mystagoge (Nus) den Mysten (Hermes) zur kontemplativen Betrachtung des Kosmos und seiner Schönheit auf. Damit vergleiche man CH V/3–5. CH XI/19f., wo die Ubiquität der Seele geschildert wird, zeigt, daß solche Betrachtung im Zusammenhang mit der Ekstase verstanden werden will. Die Seele wird überall sein und alles anschauen. Deshalb ergeht die Aufforderung an den Mysten, sich auszudehnen, den Körper zu verlassen, sich über alle Zeit zu erheben und Aion zu werden. Nur so wird das Telos, nämlich: Gott zu begreifen, erreicht (XI/20). CH XI/21 enthält weitere detaillierte Ubiquitätsaussagen.

Der Asclepius enthält die Epoptie-Vorstellung in den Kapiteln 6, 9, 12¹⁾, 32 und 41. Im 32. Kapitel heißt es: „Dir aber, sehr hoher Gott, sage ich Dank, der du mich erleuchtet hast mit dem Licht, das im Anblick der Gottheit besteht.“ „... unermeßlich ist aber die Glückseligkeit der wissenden Seele, wenn sie gesehen hat“²⁾.

Aus dem Schluß des 41. Kapitels geht hervor, daß die Mysten im Verlauf des Mysteriums Gott geschaut haben³⁾. „Wir freuen uns – erlöst durch

¹⁾ Ascl. 6: „Der Mensch erhebt seine Blicke zum Himmel“ (*suspicit caelum*) (vgl. XII/20). Zu beachten ist die Verbindung dieser Himmelsschau mit den darauffolgenden Ubiquitätsaussagen.

Ascl. 9: Die Himmelsschau wird auch in Ascl. 9 erwähnt: „*caeli suspiciendi*“. Vgl. Nock/Fest. II, S. 307.

Ascl. 12: Von der Gewinnung der Unsterblichkeit durch mystische Schau berichtet Ascl. 12: „... *futurae aeternitatis spe* ...“ Der einzige Wunsch ist, die Gottheit besser zu erkennen durch eine regelmäßige Kontemplation (*frequens obtutus*) und wahre Frömmigkeit.

Das gleiche Thema wird auch in Ascl. 22 und 27–29 behandelt.

²⁾ Scott: „but great is man's happiness when he has seen that vision“ – nach einem veränderten lateinischen Text, s. I, S. 356.

³⁾ Vgl. Reitzenstein, HMR, S. 242f.

6 Träger, Mysterienglaube

deine Macht¹⁾ – daß du dich uns gezeigt hast²⁾. Wir freuen uns, daß du geruht hast, uns zu vergotten³⁾, während wir noch im Körper sind.“ Reitzenstein gibt die gleiche Stelle so wieder: „. . . freuen uns, daß du uns in unserem irdischen Leibe zu Gott gemacht hast durch deinen Anblick“⁴⁾.

Nimmt man die Texte noch hinzu, in denen die einschlägigen Termini⁵⁾ für die kontemplative Betrachtung zwar nicht vorkommen, sachlich aber die Mysterienschau gemeint oder vorausgesetzt ist, so könnte die Liste noch stark vermehrt werden. Eine solche Stelle ist z. B. CH I/26: „Das ist das gute Ziel für diejenigen, die die Gnosis besitzen: vergottet zu werden.“ Die Vergottung und der Kontext (I/27: „die höchste Schau“ und I/30: „wahrhaftiges Schauen“, vgl. auch I/1 ff.) machen deutlich, daß Volle-Gnosis-haben hier zugleich bedeutet: der höchsten Schau teilhaftig geworden zu sein⁶⁾.

Ekstatische Zustände spielen allenthalben eine Rolle in den genannten Traktaten, z. B. in I/1; I/4 (Vision in der Ekstase); I/7; I/8; I/30 (Beschreibung der ekstatischen Kontemplation); IV/5 (Ubiquität in der Ekstase); IV/8 ff. (Aufstieg des Pneumatikers in der Ekstase durch verschiedene Sphären zu dem Einen und Einzigen); X/4–6 (Verwandlung in der Ekstase); X/25 (‘Himmelfahrt’ des Ekstatikers); XI/19 ff. (Ubiquität der Seele und Erlangung des Telos in der Ekstase); Ascl. 6 (Ubiquität) und Ascl. 41 (Erlangung des Telos in der ekstatisch-mystischen Schau).

Auch die in den Bereich der Initiation gehörigen Vorstellungen und Termini des Mysterienglaubens sind in den hermetischen Schriften weit verbreitet. Wir greifen einige Belege für die *Mystagogie*, Paradosis und Arkan-disziplin heraus. Zu Beginn des ersten Traktates führt sich Poimandres als Mystagoge ein. Als derjenige, dem er erscheint, wissen will, wer Poimandres ist, bekommt er zu hören: „Ich bin Poimandres, der Nus, der die Vollmacht besitzt⁷⁾.“ Als der Novize seinen Wunsch nach neuen Erkenntnissen geäußert und konkretisiert hat, sagt Poimandres zu ihm: „Behalte in deinem Geist (alles), was du lernen willst, und ich werde dich unterrichten.“ Besonders das Versprechen des Poimandres, dem Einzuführenden überall zur Seite zu stehen, ist ein deutlicher Hinweis auf sein Mystagogenamt.

An anderer Stelle erklärt Poimandres (I/22): „Ich, der Nus, bin gegenwärtig (oder: stehe bei) den Heiligen und Guten und Reinen, den Barm-

1) Siehe Nock, Fest. II, S. 400, Anm. 351.

2) Siehe ebd., Anm. 352.

3) Festugière: „consacrer à l'éternité.“ (Nock, Fest. II, S. 354); s. dazu ebd., S. 400, Anm. 353.

4) Reitzenstein, HMR, S. 66 nach dem Papyrus Mimaüt.

5) Vor allem *théa* nebst Verbformen. Andere Termini s. Reitzenstein, HMR, S. 298 oben und Nilsson II, S. 589.

6) Vgl. hierzu Reitzenstein, HMR, S. 66 und 297 f. (zu CH I/31, VII/2 und X/15) sowie S. 290 und 339. Siehe auch Nilsson II, S. 589.

7) Festugière: „le Nous de la Souveraineté absolue.“ Scott I, S. 115: „The Mind of the Sovereignty.“ Näheres dazu bei Scott II, S. 17 f. – Zum Eigennamen ‘Poimandres’ s. Scott II, S. 14 ff.

herzigen und Gottesfürchtigen; und meine Gegenwart wird ihre Hilfe sein, und sofort werden sie alles erkennen . . .“ Nachdem Poimandres seinen Schüler in alles eingeweiht hat, fragt er ihn: „Und nun, da du alles (d. h. die ganze Lehre) empfangen hast (παράλαβὼν . . .), was zögerst du? Warum machst du dich nicht zum Führer (καθοδηγός . . .) derjenigen, die dessen würdig sind, so daß das Menschengeschlecht dank deiner Vermittlung durch Gott gerettet werde.“ (I/26) Poimandres erwartet also, daß der in alle Geheimnisse Eingeweihte nun seinerseits zum Führer derer wird, die sich einer Einweihung würdig erweisen.

In I/27 ist die Funktion des κηρυξ die des καθοδηγός¹⁾: „Ich begann, den Menschen die Schönheit der Frömmigkeit und der Gnosis zu verkündigen.“ Dann (I/29) übernimmt der Myste die ihm von Poimandres übertragene Aufgabe des Mystagogen und tritt gegen Ende des ersten Traktates als Missionar auf. Nachdem sich durch seine Predigt die Unwürdigen von den Würdigen geschieden haben, führt er letztere in die göttlichen Geheimnisse ein, wird ihnen zum Wegweiser (καθοδηγός) und erklärt ihnen, wie sie gerettet werden können.

CH I/29 enthält ferner das Mysterien-Symbol der Aufrichtung der sich niederwerfenden Mysten durch den Mystagogen²⁾. Im Krater-Traktat ist der κηρυξ (IV/4) ebenso wie in I/27 der καθοδηγός. In IV/11 ist es die Eikon Gottes, die den Mysten führen wird (. . . ὁδηγήσει . . .). Der VII. Traktat ermahnt die Menschen, die den Trunk der Unkenntnis genossen haben, zur Nüchternheit. Sodann wird ihnen zugerufen: „. . . und sucht jemand, der euch an der Hand zu den Türen der Gnosis führt (. . . ὁδηγήσουσα . . .) . . .“ Hermes versieht somit durch seine Lehrrede das Amt des Mystagogen.

Die Überschrift zum X. Traktat ‘κλείς’, d. h. Schlüssel zu den Mysterien³⁾, kündigt eine Einführung in Geheimnisse an. Es soll etwas mitgeteilt werden, mit dessen Hilfe das Tor zu den Mysterien aufgeschlossen werden kann⁴⁾. Während in CH IX/10 der Nus durch die Lehrrede des Hermes Trismegistos (an Asclepius) geführt wird (. . . ὁδηγηθεῖς . . .), geleitet in CH X/21 der Nus⁵⁾ die fromme Psyche zum Lichte der Gnosis (. . . ὁδηγεῖ . . .)⁶⁾. Die Funktion des Führers (bzw. Steuermannes) für die menschlichen Seelen hat der Nus auch in CH XII/4 (vgl. XII/12).

Für die Mysterien-Vorstellung der *Paradosis* gibt es im Corpus Hermeticum zahlreiche Belege. In I/12 erfährt man, daß Gott den Menschen alle seine Werke, in I/32 alle Exusia übergab (παρέδωκε: I/12; παρέδωκας . . .: I/32). Zuvor (I/26) fragt Poimandres den Mysten, weshalb er zögere, andere

¹⁾ Scott/Ferguson (IV), S. 360 (8.).

²⁾ Siehe Wlosok, Laktanz, S. 139: Die Fiktion eines rituellen Vollzuges der Aufrichtung.

³⁾ Nock/Fest. II, S. 107; Anrich, Mysterienwesen, S. 121, Anm. 1.

⁴⁾ Vgl. Scott II, S. 231 f. mit Parallelen.

⁵⁾ Festugière: „l'intellect“, Scott: „mind“.

⁶⁾ Vgl. VII 2. Bei Nock/Fest. I, S. 134, Anm. 70 Hinweis auf II. Kor. 4. 6.

würdige Menschen zum Heil zu führen, nachdem er doch von ihm alles empfangen habe (. . . πάντα παραλαβὼν . . .).

Eine markante Stelle ist CH IX/1: „Gestern, Asclepius, übergab (ἀποδίδωκα < ἀποδίδωμι) ich dir den Logos teleios. Heute halte ich es für notwendig, dir in Fortsetzung dessen auch die Lehre von der Empfindung zu erklären.“

Um die Paradosis geht es auch in CH V/1, XI/1, XII/9–10, XII/12, XIV/1, Ascl. 1 und 10. Aus dem Asclepius sind folgende zwei Stellen interessant. In Ascl. 19 entgegnet Hermes auf die Frage des Asclepius nach dem Wesen der höchsten Götter: „Magna tibi pando et diuina nudo mysteria . . .“ ‘pando’ heißt hier eröffnen, offenbaren, ‘nudo’ enthüllen. Das ‘pando’ drückt die Paradosis aus.

Wenige Zeilen später, bei der Darlegung der Götter-Hierarchie, ermahnt Hermes den Asclepius nochmals, diese Lehre mit wachen Sinnen ganz und gar auf- und anzunehmen (. . . acceperis). Zur traditio gehört natürlich die acceptio.

Die zweite Stelle ist Ascl. 20, wo Hermes Trismegistos seine Ausführungen über die Fruchtbarkeit des Schöpfergottes wie folgt beschließt: „haec ergo ratio, o Asclepi, tibi sit reddita, quare et quomodo fiant omnia.“ „Möge dir in diesen Worten, Asclepius, die Lehre übermittelt sein (Paradosis), wodurch und auf welche Weise alles entsteht.“

Die *Geheimhaltung* der Mysterien wird in CH XVI/2 verlangt, und das 32. Kapitel des Asclepius wiederholt die bereits in Kapitel I gegenüber Asclepius, Tat und Hammon ausgesprochene Forderung, die durch Hermes offenbarten Geheimnisse nicht auszuplaudern: „et uos, o Tat et Asclepi et Hammon, intra secreta pectoris diuina mysteria silentio tegite et taciturnitate celate.“ („Bewahrt diese göttlichen Mysterien, o Tat und Asclepius und Hammon, in der Einsamkeit des Herzens, bedeckt sie mit Schweigen und haltet sie verborgen.“)

6. Die allgemeine Verbreitung von Vorstellungen und Termini des Mysterienglaubens auch außerhalb der Hermetik

Die Vorstellungen und Termini des Mysterienglaubens waren auch außerhalb der vorgeführten hermetischen Schriften weit verbreitet. Dafür gibt es eine Fülle von Belegen, die eine eingehende Behandlung verdienen. Doch kann im Rahmen dieser Untersuchung die weite Verbreitung des Mysterienglaubens nur skizziert und mit wenigen Beispielen illustriert werden.

*Philo*¹⁾ steht der antiken Mysterienfrömmigkeit zwar ablehnend gegenüber, gebraucht aber gern ihre Elemente, um seine Anliegen in einer den

¹⁾ Material bei Anrich, Mysterienwesen, bes. S. 64–66; Wlosok, Laktanz S. 48ff. Siehe bes. S. 111–113 A. Wlosoks Ausführungen zum „Zusammenstoß“ von Philosophie und Mysterienglauben, der (nach Wlosok) eine Spiritualisierung massiver Mysterienvorstellungen und eine religiöse Umdeutung der philosophischen Vorstellungen zur Folge hatte. Vgl.

Lesern bekannten Vorstellungswelt auszudrücken. So schreibt er von einer Einführung in die Mysterien (z. B. De Cherubim 14; Legum allegoriae III, 33), worunter er die letzten Erkenntnisse des philosophierenden religiösen Menschen versteht. Die Einführung bzw. Einweihung (z. B. De Cherub. 12ff.) erhält aber nur der dafür Würdige (De Cherub. 12). In diesem Zusammenhang verwendet er die Bezeichnungen Mystagoge (De somniis I, 26) und Hierophant (De Cherub. 12) für den in die Mysterien Einführenden, während der Adept wie zu erwarten Myste (De Cherub. 12 u. ö., Leg. alleg. III, 77) bzw. Eingeweihter heißt (De Cherub. 14 u. ö.). Als Hierophant fungiert u. a. Philo selbst, indem er dem Leser die heiligen Mysterien, die Geheimlehren, verkündet, die der Uneingeweihte nicht erfahren darf (De Cherub. 42. 48). Als Mystagoge und Hierophant beschreibt Philo auch Moses (De somniis I, 164 u. ö.), der dem Mysten, d. h. hier: dem jüdischen Lehrer Alexandriens, die heiligsten Geheimnisse, das Wort Gottes im Gesetz, offenbart. Moses wird als Hierophant von seiner Gemeinde um Erleuchtung gebeten (De somn. I, 164), denn was der Myste sehnlichst erwartet, ist die Gottesschau. Als Mittel zur Gottesschau kennt Philo die Ekstase (De mutatione nominum 39). Daß sich eine Philosophie, der es um das Schauen Gottes und um die Vereinigung mit Gott geht, gern der entsprechenden Darstellungs- und Ausdrucksmittel von Mysterien bedient, liegt auf der Hand. Ein Beispiel von vielen für Philos Umgang mit Mysterienvorstellungen ist die Beschreibung vom Bergerlebnis des Moses: Gott ruft Moses auf den Berg und offenbart sich ihm. Dabei schaut Moses das Bild Gottes in Gott selbst. Das ist seine Einweihung in die großen Geheimnisse (Leg. alleg. III, 100ff.)¹⁾. In 'De vita Mosis' (II, 69f.) hören wir von der Verwandlung des Moses an Leib und Seele während seines Aufenthaltes auf dem heiligen Berg. Als Moses wieder herabsteigt, ist er erleuchtet und sein Antlitz so voller Glanz, daß die ihm Begegnenden geblendet werden. Er hat Gott geschaut, ist verherrlicht und verwandelt und „vorläufig“²⁾ vergottet. Seine Vollendung erreicht er erst nach dem Tode. Von der Wiedergeburt³⁾ des Moses berichten die armenisch überlieferten Quaestiones in Exodum. Daraus ist u. a. folgende Stelle bemerkenswert: „(Ex. XXIV. 2): . . . But that '(Moses) alone shall go up' is said naturally. For when the prophetic mind becomes divinely inspired and filled with God, it becomes like the monad, not being at all mixed with any of those things associated with duality. But he who is resolved into the nature of unity, is said to come near God in a kind of family relation, for having given up and left behind all mortai

dazu die Ausführungen Hegermanns zum Gebrauch von Mysterienelementen durch Philo in: Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum, Berlin 1961, S. 9ff. Ferner: Das 3. Kapitel „Gotteserkenntnis, Schau und Vollendung bei Philo von Alexandrien“ in: Jonas II, S. 70–121.

¹⁾ Zum Gebrauch von *τελέω* bei Philo s. ThWB, Bd VIII, S. 59.

²⁾ Wlosok, Laktanz, S. 72.

³⁾ In der jüdischen Literatur wird *παλιγγενεσία* (mit neuem Inhalt) zuerst von Philo verwendet. ThWB, Bd I, S. 687 (Büchsel).

kinds, he is changed into the divine, so that such men become kin to God and truly divine¹⁾.“

Die Wiedergeburt des Moses resp. seiner Seele (Q E II, 46²⁾), die Verwandlung und die Vergottung sind zentrale Vorstellungen des Mysterienglaubens. Philo interpretiert demnach biblische Erzählungen als Mysterien. Er ist natürlich kein Anhänger der Kultmysterien. Philo ist Jude, aber hellenistischer Jude, und als solcher hat er sich mit den Weltanschauungen seiner Zeit und Umwelt, mit der griechischen Kosmologie, Theologie und Anthropologie, mit der Gnosis und dem Mysterienglauben auseinanderzusetzen. Das Ergebnis dieser fruchtbaren Auseinandersetzung ist Philos eigene, seinem Anliegen gerecht werdende, aber auch seiner Zeit gemäße Anschauung der Welt. Dabei hat sich Philo gern auch der Elemente der Gnosis (Licht – Finsternis, Trunkenheit, Schlaf – Erwachen usw.) und des Mysterienglaubens bedient.

Die Mysterien haben aber ihre Umwelt schon lange vor Philo stark beeinflußt. Von den Philosophen sei hier nur *Plato* genannt, bei dem das Schauen der Ideen nicht in kühler Verstandes-Art, sondern voller Staunen und Erregung (Ekstase) geschieht (Phaidros). Diese Ideen-Schau, das Ziel seines Philosophierens, kann Plato als eine „Einweihung in epoptische Mysterien, als ein Schauen herrlicher Erscheinungen in reinem Lichtglanze“ beschreiben³⁾. Den Ritus der Reinigung überträgt Plato auf die Reinigung der Seele als Vorbedingung ihrer Unvergänglichkeit⁴⁾. Freilich haben die von ihm verwendeten Mysterienelemente seine Philosophie nicht zur Mysterien-Philosophie gemacht⁵⁾; sie sind ihm nur Stil-Elemente zur Darstellung seiner philosophischen Intentionen.

Anders verhält es sich beim *Neuplatonismus* mit seiner ausgeprägt mystischen Weltanschauung, die eine Aufnahme von Mysterien-Elementen geradezu erheischt. Die wichtigsten Vorstellungen des Mysterienglaubens – Reinigung, Einweihung, Arkandisziplin, Epoptie und Vergottung – lassen sich bei allen Neuplatonikern nachweisen⁶⁾; der Grad ihrer Spiritualisierung und das Maß der Absorption ist bei den einzelnen Vertretern des Neuplatonismus allerdings sehr verschieden. Zwischen Plotin und Jamblichos

¹⁾ Q E II, 29. Ralph Marcus II, 70, 5–13. Vgl. Wlosok, Laktanz, S. 72–73, wo die Stelle nach der lateinischen Übersetzung von Aucher zitiert ist.

²⁾ Zu Ex XXIV. 16 b. R. Marcus: ‚divine birth‘; Aucher: ‚divina nativitas‘.

³⁾ Anrich, Mysterienwesen, S. 63. Phaedr. 250 c. Sympos. 209 e, 210 e. Zum Begriff der Erleuchtung bei Plato s. Julius Stenzel, Kleine Schriften zur griechischen Philosophie. Darmstadt 1956, S. 151 ff.

⁴⁾ Anrich, Mysterienwesen, S. 58 f.

⁵⁾ Vgl. dazu A. Wlosok, Laktanz, S. 14 ff., die auf den Gegensatz der platonischen Philosophie zu den Mysterienreligionen hinweist. „Die wahre Weihe ist eben die Philosophie“ (15). Lit. zur „philosophischen Umformung von Mysterienvorstellungen durch Plato“ s. Wlosok, Laktanz, S. 16, Anm. 26.

⁶⁾ Nilsson II, 431 ff., 679 ff.; Anrich, Mysterienwesen, S. 66 ff.; Jamblichus, Über die Geheimlehren. Aus dem Griech. übers., eingel. u. erkl. von Theodor Hopfner, Leipzig 1922 (= Quellenschriften der griech. Mystik Bd 1).

besteht z. B. ein erheblicher Unterschied. Es ist übrigens interessant, daß zu dieser Zeit Magie und Theurgie kräftig zum Zuge kommen. In den sogenannten neuplatonischen Mysterien erlangt der Myste seine Vergottung nicht durch mystisch-ekstatische Kontemplation, sondern durch theurgische Praktiken und Magie. Daran kann man sehen, wie das magische Element je nach der Grundstimmung einer Epoche mehr oder weniger stark in Erscheinung tritt, immer aber bereit ist, sich mit einer Religion oder Philosophie zu verbinden, sobald sich dazu eine Gelegenheit bietet.

Ob und in welchem Maße der Mysterienglaube die *neutestamentlichen Autoren* beeinflusst hat, ist umstritten¹⁾. Das „Bad der Wiedergeburt“ in Titus 3, 5 und der zur Soteria führende Genuß der 'logischen' reinen Milch in 1. Petrus 2, 2 sind aber allein schon zwei Vorstellungen, die uns aus den Mysterien geläufig sind.

In der alten Kirche sind Mysterien-Termini und -Vorstellungen bereits im 2. und 3. Jahrhundert weit verbreitet gewesen²⁾. Theologie und Kultus geraten allmählich in den Bannkreis der Mysterien. Das hat zur Folge, daß man sich die Erlösung des Menschen vom Tode nunmehr als (physische) Vergottung vorstellt. Die Frage, warum Gott Mensch wurde, wird von Irenäus dahingehend beantwortet, daß der Menschheit damit ihre Vergottung ermöglicht werden soll. Diesem Denken entspricht der christliche Kultus, der erstmals von Justin mit den Kultmysterien verglichen wird. Die Eucharistiefeier nimmt den Charakter eines Mysteriums an, in dem der Christus-Gläubige durch kontemplative Schau die göttlichen Kräfte in sich aufnimmt. Als Einweihung in dieses Mysterium wird die Taufe verstanden. Ihr geht die Paradosis voraus, die traditio symboli (das Symbol ist das Taufbekenntnis), mit der der kirchliche Unterricht vor der Taufe abschließt. Der Genuß von Milch und Honig, Handauflegungen, das Tragen weißer Gewänder und andere Riten bei der Taufe unterstreichen den Mysteriencharakter, ebenso die Tauf-Bezeichnungen *φωτισμός, τελείωσις, σφραγίς*.

Wie in allen Mysterienkulten darf auch der christliche Myste die Geheimnisse des Mysteriums Nichteingeweihten nicht mitteilen (Arkandisziplin). Das aufkommende Mysteriendenken in der alten Kirche, das im 4. und 5. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreicht, ist schließlich auch für die Ausbildung des Opfergedankens bei der Eucharistie verantwortlich.

¹⁾ Vgl. Bultmann, Theol. des Neuen Testaments, 3. Aufl. 1958, bes. I, 3: Das Kerygma der hell. Gemeinde, § 13: Die Sakramente; II, 1: Die Theologie des Paulus, § 33: Tod und Auferstehung Christi als Heilsgeschehen, § 34: Das Wort, die Kirche, die Sakramente; und Bultmann, Urchristentum, S. 163 ff. Dazu: G. Wagner, Das religionsgesch. Problem (s. Lit.-Verz.), wo die Frage der Abhängigkeit paulinischer Vorstellungen vom Mysterienglauben (speziell in Röm. 6) ausführlich und kritisch behandelt wird. Ebd. eine Fülle von Lit.-angaben.

²⁾ Immer noch lesenswert und eine Fülle von Material bietend: Zetzschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik, Bd 1, Leipzig 1863. Zum folgenden kurzen Überblick vgl. Heussi¹¹, § 18.

Außer Justin, Irenäus, Origenes, Tertullian und Hippolyt (und später auch Laktanz u. a. m.) hat vor allem *Clemens Alexandrinus*, ein Zeitgenosse des Verfassers unseres XIII. Traktates, Mysterien-Vorstellungen und -Termini zur Darstellung seiner Weltanschauung benutzt¹⁾. In den Stromateis bezeichnet Clemens das Eingeführtwerden in die Mysterien der 'kirchlichen Gnosis' (VII, 97, 4) als Hierophantie (IV, 3, 1), als Einweihung (Initiation), deren letzte Stufe die Epoptie, die beseligende Schau des Geheimnisses ist (Strom. IV, 3, 2; Protr. 114, 1 ff. u. ö.). Diese Mysterien sind einem Mysterium gemäß weiterzugeben, d. h. in geheimer Weise an die dafür Würdigen (vgl. Strom. I, 13, 1 ff.). Deshalb findet der Leser die Geheimnisse nur verhüllt und verschlüsselt vor (Strom. V, 56, 5; I, 15, 1), und zwar in Gleichnissen, Symbolen und Metaphern. Sie werden dadurch nur dem eingeweihten Leser offenbart und demjenigen, der die innerliche Reife und Bereitschaft besitzt, sich vom Autor in die Mysterien einführen zu lassen. Noch häufiger als Philo verwendet Clemens Alexandrinus Termini aus der Mysterien-Sprache (z. B. Protr. 119, 1 ff., 120, 1 ff. u. ö.), und es ist aufschlußreich, wie er dies begründet: „Ich will dir den Logos und die Mysterien des Logos zeigen und sie dir deiner Vorstellungswelt gemäß darstellen.“ (Protr. 119, 1)²⁾. Das bestätigt unsere Annahme, daß dem damaligen Leser die Mysterien-Vorstellungen geläufig waren. Die Mysterien-Vorstellung, daß der Myste als Bild des Kultgottes aufgerichtet wird, hat Clemens auf die Aufrichtung von Gottes Bild im menschlichen Nus übertragen (Strom. III, 42, 6)³⁾. Für Clemens ist Gnosis nicht nur 'Wissen', sondern vielmehr geistiger Besitz und Zustand (Strom. IV, 139, 1 ff.), ein Vollendetwerden des Mysten (vgl. Strom. VI, 78, 4; VI, 104, 2 und Paid. I, 25, 1 (Erleuchtung, Vollendung, Gotteserkenntnis durch Wiedergeburt, d. h. Taufe)⁴⁾. Clemens hat bewußt am Mysterienglauben angeknüpft und ist dem Mysten ein Myste geworden, „um einen jeden Menschen in Christus vollkommen darzustellen“ (Kol. 1, 28) (Strom. I, 15, 5)⁵⁾. Er verherrlicht und wirbt für das geistige, verinnerlichte und auf Christus ausgerichtete Logosmysterium: aber alles, was er an Mysterien-Worten und -Gedanken aufgreift, wird bei ihm durch den Prozeß der Spiritualisierung ebenso geläutert und veredelt wie im XIII. Traktat des Corpus Hermeticum.

¹⁾ Material bei: Anrich, Mysterienwesen, S. 130 ff. u. Wlosok, Laktanz, S. 143 ff.

²⁾ Stählin I, 84, 6–7.

³⁾ Und zwar – so vermutet A. Wlosok, Laktanz, S. 168 – beim Empfang des Geistes und der Gnosis in der Taufe.

⁴⁾ Vgl. Wlosok, Laktanz, S. 165. Der Taufakt hat folgende Wirkungen: Taufe – Erleuchtung – Kindschaft, Kindschaft – Vollendung, Vollendung – Vergottung. Er bewirkt eine vollkommene Gemeinschaft mit Gott und „vollgenügsames Heil“. Clem. Alex. konzentriert die Mysterienvorstellungen im Taufmysterium. (Ebd., S. 164). Man vermißt aber bei A. Wlosok eine genaue Unterscheidung von Vorstellungen der Gnosis und des Mysterienglaubens.

⁵⁾ Stählin II, 11, 27–28.

Der letzte und für uns wichtigste Bereich, der vom Mysterienglauben beeinflusst wurde, ist die *Gnosis*¹⁾, die allerdings ihrerseits auch deutliche Spuren in den spätantiken Mysterien hinterlassen hat (z. B. die Erlösungs-Vorstellung). Widerfährt dem Menschen in der 'reinen' Gnosis die Erlösung allein durch die Erkenntnis seines göttlichen Ursprungs, so genügt dies anderen Gnostikern nicht. Sie beschreiben ihre Weltanschauung nicht nur mit Mysteriensymbolen, sondern absolvieren auch bestimmte Riten, die – aus den Mysterien kommend – in der Gnosis ihren Einzug halten. So begehen z. B. die Markosier, eine Richtung der Valentinianer, die Apolytrosis des Mysten als Sakrament des Brautgemachs, und sie bezeichnen diese Einweihung, bei der ein Mystagoge bestimmte Formeln spricht, als geistige Hochzeit (Iren., Adv. haer. I, 21, 3). Dem hieros gamos der Mysterien begegnet man auch in den Thomasakten (Kap. 4ff.), wenn der verwandelte und 'vergottete' Apostel in seinem Braut-Hymnus auf die himmlische Hochzeit der Erlösten mit dem Erlöser anspielt. Mysterienriten kennt die koptische Gnosis (Pistis Sophia, II. Buch des Jeû). Die Taufe ist für die spätere Gnosis gut bezeugt. Sie findet freilich nicht nur symbolische Verwendung zur nachträglichen, sinnbildlichen Darstellung der Erlösung durch Gnosis, sondern wird mancherorts auch ganz massiv als Mittel zur Erlösung verstanden; aber das ist eine Vorstellung, die der 'reinen' Gnosis fremd ist und den Einfluß des Mysterienglaubens deutlich verrät.

Ein Fremdkörper in der Gnosis ist vor allem die Vikariatstaufe, die dem Toten das vermitteln soll, was ihm zu Lebzeiten durch ein Zuwenig an Gnosis versagt blieb. Die Vermischung der 'reinen' Gnosis mit dem Mysterienglauben hat also auch magisches Denken und magische Praktiken im Gefolge (vgl. Iren., Adv. haer. I, 25, 3). Neben der Taufe gerät die Salbung in die Gnosis und wird nicht nur als „Abbild eines überweltlichen Wohlgeruchs“ geübt (Iren., Adv. haer. I, 21, 3)²⁾, sondern auch zur Erlösung des Sterbenden, um ihn unsichtbar und unantastbar für die oberen Mächte zu machen. Er bekommt außerdem Losungen mit auf den Weg für ein reibungsloses Passieren jener Mächte und Demiurgen (Iren., Adv. haer. I, 21, 5). Aber das alles ist nicht die reine, wahre Gnosis, und die Anhänger der reinen Lehre lehnen daher alle derartigen Praktiken kategorisch ab (Iren., Adv. haer. I, 21, 4).

Die ange deutete synkretistische Entwicklung der Gnosis gleicht derjenigen in der alten Kirche ganz und gar. Ob nun die Mysterienriten praktiziert oder nur als Symbole verwendet wurden, ob man die Vorstellung einer

¹⁾ Das Problem der Beeinflussung der nicht-hermetischen Gnosis durch den Mysterienglauben kann hier nur aufgezeigt und durch einige Beispiele verdeutlicht werden. Vgl. dazu die Monographie von Leonhard Fendt: „Gnostische Mysterien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes“, München 1922, in der eine Reihe von Mysterienriten in der Gnosis ausführlich behandelt werden. Zur Mysterienpraxis in der Gnosis s. auch Bousset, Hauptprobleme, S. 276ff.

²⁾ Harvey I, 185, 12–13.

substantiellen Veränderung des Gläubigen wirklich übernommen oder den Gedanken der Verwandlung, Wiedergeburt und Vergottung nur als Ausdrucks- und Druckmittel der gnostischen Weltanschauung gebraucht hat – fest steht in jedem Falle, daß der Mysterienglaube mit der Gnosis in Berührung kam und sie mannigfach beeinflusste. Wie allgemein und stark dieser Einfluß des Mysterienglaubens auf seine Umwelt gewesen ist, haben wir speziell für Alexandrien sowohl an der Hermetik – insbesondere an CH XIII – als auch an der Philosophie und der alten Kirche gezeigt.

Bevor wir uns der Frage zuwenden, ob der Wiedergeburtstraktat mit Recht zur Gnosis und als zu den vom Mysterienglauben beeinflussten *gnostischen* Schriften gezählt werden darf, und wie diese Gnosis in concreto aussieht, hat sich ein letzter Abschnitt dieses I. Kapitels mit dem Ursprung und Wesen der Mysterien-Religionen zu befassen.

7. Gedanken über Ursprung und Wesen der Mysterien-Religionen und den Wandel ihres Selbstverständnisses

Mysterienglaube ist Glaube an Wiedergeburt und Vergottung. Der Myste glaubt, daß er durch das Mysterium substantiell verändert und verwandelt und dadurch göttlicher Natur wird. Diese Vorstellung im XIII. Traktat des Corpus Hermeticum konnten wir in diversen Mysterien-Religionen wiederfinden. Um einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen, sei ausdrücklich vermerkt, daß wir die Mysterien-Kulte in ihrem spätantiken Selbstverständnis vor Augen haben, denn es darf nicht übersehen werden, daß sich das Selbstverständnis der Mysterien-Religionen im Laufe ihrer langen Geschichte ständig gewandelt hat und das Telos eines Kultes somit auch nicht immer das gleiche war. In Eleusis z. B. erwartete man in der Frühzeit vor allem eine Förderung der Fruchtbarkeit und ein glückliches Los für die Verstorbenen. Im Homerischen Demeter - Hymnus heißt es:

‘Selig ist der von den Menschen auf Erden,
der solches geschaut hat.
Doch wer an heiligen Weißen nicht teilhat,
dem widerfährt nie gleiches Geschick,
auch wenn er gestorben, im modrigen Hades’ ¹⁾.

Bei Pindar lesen wir:

‘Glücklich der Mensch, der, nachdem er
diese Dinge gesehen hat, unter die Erde geht,
denn er kennt das Ende des Lebens und kennt
seinen von Gott gegebenen Anfang’ ²⁾.

¹⁾ Hymn. Hom. V. 480–482. Übers. nach Nilsson in: RGL²/4, S. 50. Vgl. u. S. 74, Anm. 1. – Leipoldt, RAC, Sp. 1102, führt als Telos im Homer. Hymnus an: 1. Schutz vor Angriffen durch Zauberei, 2. Vergottung, 3. Seligkeit im Elysion.

²⁾ Pindar, Fragm. 137 (Turchi No. 151). Übers. Trencsényi-Waldapfel, Die Töchter der Erinnerung, Berlin, 1964, S. 212f. Nilsson (I, S. 676) wendet sich entschieden gegen die

Ähnlich äußert sich Sophokles:

‘Dreimal glücklich alle die Sterblichen,
welche diese heiligen Zeremonien geschaut haben
und so in die Welt des Hades eingehen,
denn nur ihnen ist es gegeben, auch dort zu leben,
aller anderen warten dort Leiden’¹⁾.

Der Gedanke an eine individuelle Unsterblichkeit²⁾ ist erst später aufgekomen und dann allmählich in den Vordergrund gerückt. Er hat die alten, enger mit dem Naturgeschehen verbundenen Vorstellungen überlagert bzw. spiritualisiert. Das Vorzeigen der Ähre in der Epoptie versteht Nilsson in diesem Zusammenhang als Repräsentation der „Auferstehung des Individuums zum ewigen Leben“³⁾. In der späthellenistischen Zeit und in der römischen Kaiserzeit ist dann der Wandel des Selbstverständnisses dieser Mysterien weiter fortgeschritten.

Die Geschichte mancher Mysterien-Religion ist recht verwickelt und *vielschichtig*. Man denke nur an den Weg des *Mithras*, den indischen, als Sonnengott angebeteten Mitra, der über Persien und Kleinasien⁴⁾ nach Rom und in die entferntesten Besitzungen des römischen Imperiums vorstieß. Erst nach mancherlei Umbildungen⁵⁾ fand der Mithraismus in der Zeit des hellenistischen Synkretismus seine uns aus der Folgezeit bekannte Form. In diese Zeit mag auch die allmähliche Umformung der Mithras-Religion zu einer Mysterien-Religion fallen⁶⁾.

Deutung der Pindarworte („Anfang“) als Wiedergeburt (so Kern). Siehe dazu den Abschnitt: ‘Jenseitsglaube der Mysterien’ bei Nilsson I, S. 672–78. Hier – wie auch in der 1. (!) Aufl. des II. Bandes, S. 349 – bezeichnet Nilsson das „Fortfeiern der Mysterien in der Unterwelt“ (II, S. 349) als Glück, Hoffnung und Ziel des Mysten. – Dey, *Palingenesia*, läßt für die eleusinischen Mysterien als Ertrag nur gelten: die „Gewißheit, nach dem Tode glücklich zu sein“ (S. 63). Die Teilhabe an einem glücklichen Los im Jenseits setze jedoch keine Wiedergeburt voraus (S. 64).

¹⁾ Sophokles, *Fragm.* 753 (Turchi No. 152). Übers. Trencsényi-Waldapfel, a. a. O., S. 213.

²⁾ Über die Unsterblichkeitshoffnungen informiert Rohde, *Psyche* I, S. 290 ff. Dey, *Palingenesia*, S. 63, lehnt die Erlangung einer Unsterblichkeitshoffnung für Eleusis ab.

³⁾ Nilsson I, S. 678. Vgl. I, S. 662.

⁴⁾ Über die Religion des Mithras in Kleinasien s. Cumont, *Or. Rel.*, S. 131 ff. Obwohl es nur sehr wenige Zeugnisse für die Mithras-Religion in Kleinasien gibt (aufgezählt bei Nilsson II, S. 670 ff.) – kann kaum angezweifelt werden, daß Kleinasien die Zwischenstation des Mithras auf seinem Wege von Persien nach Rom gewesen ist. Dafür spricht u. a. die Stelle bei Plutarch, *Vit. Pompei*, 24 (Cumont, *Or. Rel.*, S. 281, Anm. 21), wonach die Römer den Mithraskult durch Seeräuber aus Kleinasien kennengelernt hätten. Weiter spricht dafür die Mitteilung des Lactantius Placidus, *Ad. Stat. Theb.* IV, 717 (Cumont, *Or. Rel.*, S. 281, Anm. 22), daß der Kult von den Persern auf die Phrygier und von diesen auf die Römer gekommen sei.

⁵⁾ Ausführlich dargestellt von Cumont, *Mithras*, S. 16–24.

⁶⁾ Es ist nur die Frage, wo und wie das geschah. *Ich möchte auf jeden Fall Cumont* (*Or. Rel.*, S. 284, Anm. 41) zustimmen, daß die *Mithras-Mysterien* „nicht griechischen Ursprungs“ sind, obwohl sie in manchem den griechischen Mysterien ähneln. Gewisse Annäherungen beider sind nicht ausgeschlossen. Der beste Beweis aber, daß die Mithras-Mysterien

Versucht man, eine Analyse der einzelnen Schichten der Mithras-Religion zu gewinnen, so ist das Resultat nach Cumont¹⁾ folgendes: Über den alten iranischen Glauben legte sich in Babylonien eine Schicht semitischer Anschauungen; darüber befinden sich lokal-religiöse Elemente aus Kleinasien und überdies noch etwas hellenistisches Gedankengut. Den Griechen selbst blieb Mithras immer ein fremder Gott. Das gilt, auch wenn es einzelne Ausnahmen, vor allem in späterer Zeit, gibt. Seine zweite Heimat fand Mithras erst im römischen Weltreich (1.–5. Jahrhundert)²⁾. Es ist natürlich kein Zufall, daß sich die Mithras-Religion der besonderen Gunst der römischen Herrscher, u. a. Commodus, Aurelian, Diokletian, Galerius, Licinius, Julian Apostata erfreute, sondern ergibt sich aus dem damaligen Herrscherkult. Der Gedanke nämlich, daß die göttliche Sonne den jeweiligen Herrscher bei seinem Auftreten in dieser Welt mit überirdischer Macht ausstattet, führte zu dem Glauben an die Göttlichkeit des Machthabers³⁾; denn dieser ist sozusagen die Inkarnation der solaren Gottheit⁴⁾.

Auch die Geschichte des *Isis-Osiris-Kultes* ist lang und vielschichtig⁵⁾. Von seinem Ursprungsland Ägypten aus fand er Eingang in die griechisch-römische Welt⁶⁾.

In hellenistischer Zeit (ca 280–30 v. Chr.) fanden Isis und Osiris (Serapis) in Griechenland beachtliche Verbreitung⁷⁾. Die Religion wurde den neuen Umweltbedingungen und Bedürf-

nicht aus griechischem Geist geboren wurden, ist die instinktive Abneigung der Griechen gegen diesen im Kern fremdartigen Kult. Nilsson (II, S. 674f.) meint, daß die Mithras-Mysterien aus Kleinasien kamen. – Dort werden sie auch entstanden sein, und zwar aus vorwiegend *orientalischen Elementen*. Vermaseren schreibt dazu: „Der Zeitpunkt der eigentlichen Entstehung der Mysterien liegt also vermutlich in den letzten beiden Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung. – Nach den Funden von Dura-Europos in Syrien kann man . . . den mächtigen Einfluß der kleinasiatischen Magie auf die Formung des Mithrasdienstes nicht mehr in Abrede stellen.“ (Mithras, S. 17). – Nach Prümm, Rel. d. Hellenismus, S. 214f., hat der Mithraskult in Kappadokien allmählich seine Gestalt gewonnen. Nilsson (II, S. 675f.) hält die Mithras-Mysterien für „eine einmalige Schöpfung eines unbekannten religiösen Genies“, . . . „das auf der Grundlage gewisser, von ihm ausgewählter Mythen und Riten unter Heranziehung von Elementen aus der damals verbreiteten Astrologie und aus griechischem Glauben eine Religionsform schuf, die sich fähig zeigte, einen Platz in der römischen Welt zu erobern.“ – Ungeklärt ist aber der Anteil *griechischer Elemente* beim Zustandekommen der Mithras-Mysterien. Prümm, Rel. d. Hellenismus, S. 215: „Ein guter Teil seiner (d. h. des Mithraskultes) Gedanken und Mythen und seiner kultischen Formensprache sind aus dem Griechischen entnommen.“ Saxl, Mithras, betont dies auch sehr stark. – Zum 'iranischen Ursprung' der Mithras-Mysterien s. G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, S. 222–232. („... das Grenzgebiet zwischen dem nordwestlichen Iran, Armenien und Kaukasus schält sich als das mutmaßliche Heimatland der Mithras-Mysterien heraus“ – S. 228).

¹⁾ Cumont, Mithra, S. 26f.

²⁾ Besonders im 2. und 3. Jh. – Mithrasverehrer gab es schon seit 67 v. Chr. unter Pompeius (Vgl. Plut., Vit. Pompei, 24). Aber erst seit dem Ende des 1. Jh. n. Chr. kann von einer wirklichen Ausbreitung in Rom geredet werden. –

³⁾ Cumont, Mithra, S. 93.

⁴⁾ In diesem Zusammenhang ist interessant die Gleichsetzung des Mithras mit dem Sonnengott Shamash (s. Cumont, Or. Rel., S. 134). Daher wurde Mithras in den römischen Mysterien Sol invictus genannt, obgleich er nicht eigentlich der Sonnengott selbst war, was auch aus den mithräischen Kultbildern hervorgeht.

⁵⁾ Vgl. Cumont, Or. Rel., Kapitel IV, S. 68ff.; Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 99–102.

⁶⁾ Ausgangspunkt war – nach Cumont, Or. Rel., S. 69 – das Serapeum in Alexandrien. Über den Kult im alten Griechenland s. Nilsson II, S. 120ff. und 333ff.

⁷⁾ Die Isisreligion im Griechenland der hellenistischen Zeit s. Nilsson II, S. 624ff.

nissen angeglichen und umgeformt. Sehr gut läßt sich diese Hellenisierung in der Kunst beobachten¹⁾. Nachdem die Religion erst einmal griechischem Geschmack angepaßt worden war, und dazu eignete sie sich besonders gut, nahm ihr Prestige stetig zu. Plutarch (46–120 n. Chr.) hat im Hinblick auf eine den Griechen angenehme und verständliche, spiritualisierte Interpretation der Isis-Osiris-Religion besondere Verdienste. Schließlich gelangte diese Religion auch zu den Römern, die sie zunächst – zeitweilig sogar sehr heftig – bekämpften²⁾, dann aber wegen ihrer wachsenden Beliebtheit und ihres ständig zunehmenden Einflusses tolerieren mußten und endlich von Staats wegen anerkannten.

Nilssons speziell auf die *griechischen* Mysterien-Kulte bezogene Warnung, das Selbstverständnis der spätantiken Mysterien nicht unbedenken auf die Frühzeit der griechischen Religion zu übertragen³⁾, versteht sich demnach von selbst und gilt für *alle* Mysterien-Religionen. Es muß allerdings auch dies gesagt werden: Bevor man annimmt, daß bestimmte Vorstellungen, wie z. B. die vom sterbenden und auferstehenden Kultgott oder von der Wiedergeburt und Vergottung Fremdkörper in den Mysterien sind, muß man doch erwägen, ob diese Vorstellungen nicht aus den Mysterienkulten selbst erklärbar sind, d. h. ob sie sich nicht ganz folgerichtig aus den ursprünglichen Ansätzen und Intentionen der Kulte allmählich entwickelten. Deshalb ist es unerlässlich, stets nach dem Ursprung des jeweiligen Kultes zu fragen.

Für das Verständnis der Mysterien, vor allem im Hinblick auf ihr Verhältnis zur Gnosis, scheint es daher geboten, auf das *Ursprungsproblem* näher einzugehen. Es wird oft behauptet, daß die Mysterien-Religionen der Spätantike auf alte Fruchtbarkeits-Kulte zurückzuführen sind. Dieser Ansicht möchten wir zustimmen und sie im Folgenden begründen.

Im eleusinischen Kult haben Vegetation und Fruchtbarkeit seit jeher eine entscheidende Rolle gespielt. Sein agrarischer Charakter ist besonders für die Frühzeit zu betonen⁴⁾; und offenbar hat sich der eleusinische Kult aus alten agrarischen Riten entwickelt. Bei allen Veränderungen, die er erfuhr, ist dieser Grundtenor nie verloren gegangen. Die beiden Göttinnen Demeter und Persephone verkörpern das Korn⁵⁾ – Demeter ist die Kornmutter, Persephone (Kore) das Kornmädchen. Allein die Bezeichnung Demeters als die 'Herrin der Ernten' im Homerischen Demeter-Hymnus (Vers 192), das von Hippolyt berichtete Vorzeigen der Ähre in den Mysterien von Eleusis (s. o. S. 15f.) und die interessante Mitteilung von Nilsson⁶⁾, daß ein Reisender noch im Jahre 1801 beim Dorf Eleusis den

¹⁾ Siehe die Abb. der Isis bei Nilsson II, Tafel 8, 2; 9, 2; 11, 2; 11, 3 und die 2 Bilder auf S. 631. Kommentar S. 631 ff.

²⁾ „Viermal, in den Jahren 58, 53, 50 und 48 v. Chr., ließ der Senat durch die Magistrate ihre Kapellen zerstören und Bildsäulen zerschlagen.“ (Cumont, Or. Rel., S. 75). Über die Motive der Verfolgung s. ebd., S. 75f.

³⁾ Nilsson I, S. 659.

⁴⁾ Nilsson I, S. 470, 654. Über den vorgeschichtlichen Ursprung des Kultes s. Nilsson I, S. 474f. Ursprünglich war der eleusinische Kult ein Familienkult. Vgl. Leipoldt, Von den Mysterien zur Kirche, 1961, S. 7.

⁵⁾ Frazer, Der Goldene Zweig, S. 576 ff.

⁶⁾ Nilsson II, S. 352; Frazer, Der Goldene Zweig, S. 578.

Torso einer Kanephore (genannt die 'heilige Demetra'), von der die Einwohner die Fruchtbarkeit der Äcker erwarteten, stehen sah, machen deutlich, daß der eleusinische Kult ex radice ein Vegetationskult war und blieb.

Der Kern der eleusinischen Mysterien ist hinsichtlich ihres Mythos der Raub der Persephone (Proserpina), der Tochter der Göttin Demeter (Ceres) – Persephone tritt auch als das göttliche Mädchen, Kore, auf –, die Trauer der Mutter, ihre Suche nach Kore und das Wiederfinden der Tochter. Die älteste Darstellung dieses Mythos ist erhalten im Homerischen Demeter-Hymnus, der allerdings weder vollständig, noch einheitlich überliefert ist¹⁾.

Dieser Hymnus ist vor der Vereinigung von Eleusis mit Athen entstanden – etwa gegen Ende des 7. Jahrhunderts²⁾ – und wird im großen und ganzen mit dem hieros logos von Eleusis gleichzusetzen sein³⁾. Bei der erwähnten Vereinigung der beiden Städte wurde der Kult zu Eleusis athenischer Staatskult.

Der Mythos ist in Beziehung zur Vegetation zu verstehen⁴⁾, d. h. zum Absterben und Wiederaufleben der Natur im Zyklus der Jahreszeiten (z. B. das Einbringen des Korns in den Ackerboden, wo es den Winter hindurch monatelang liegt und im Frühjahr neues Leben hervorbringt⁵⁾). Im Zusammenhang mit der Fruchtbarkeit sind auch die sexuellen Riten zu sehen, die in den eleusinischen Mysterien geübt wurden. Schließlich weist auf die Bedeutung der Fruchtbarkeit auch der von Hippolyt (Ref. V. 7, 34) überlieferte Spruch hin: „Das ist das große und unaussprechliche Mysterium der Eleusinier: 'Regne – empfang' (*ῥέε καί εἰς*)“⁶⁾.

Dionysos ist ein alter Vegetationsgott. Seine Erscheinung fiel auf das Blütenfest im Frühling⁷⁾, an dem u. a. die heilige Hochzeit zwischen der Frau des höchsten Kultbeamten und Dionysos stattfand⁸⁾. Besonders der aus Lydien und Phrygien stammende Dionysos war ganz und gar ein Vegetationsgott, während der thrakische Dionysos den Griechen vornehmlich

¹⁾ Hymnus Hom. in Demetran (Turchi No. 114). Vgl. Frazer, *Der Goldene Zweig*, S. 572 ff. Trencsényi-Waldapfel, *Die Töchter der Erinnerung*, S. 211 f.

²⁾ So Nilsson I, S. 654 f. Vgl. Rohde, *Psyche* I, S. 281.

³⁾ Leipoldt, *RAC* IV, Sp. 1100: zumindest ist er mit diesem nahe verwandt.

⁴⁾ Ausführlich behandelt bei Nilsson I, S. 472 ff.

⁵⁾ Der Homerische Demeter-Hymnus erzählt u. a. vom Ausbleiben der Fruchtbarkeit auf dem Acker nach dem Willen der um ihre Tochter trauernden und erzürnten Demeter (V 305 ff.; 330 ff.; 353 f.; 450 ff.). Nach dem Wiederfinden ihres Kindes läßt sie den Acker wieder fruchtbar werden (454 ff.) „Nun aber sollte er bald mit langen Ähren sich schmücken im erwachenden Lenz, die fetten Schollen des Ackers kornbelastet stehen mit gebundenen Garben“ und V. 471: „Schnell ließ sprießen sie die Frucht aus dem scholligen Acker“ (Scheffer).

⁶⁾ Wendland 87, 6–7. Zur Einordnung des Spruches in den eleusinischen Kult s. Dey, *Pal.*, S. 51. Vgl. die Ausführungen von Kerényi in: Jung-Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941, S. 206 f.

⁷⁾ „Anthesterien“.

⁸⁾ Nilsson I, S. 583.

als der Gott der Ekstase bekannt wurde¹⁾. Aber er ist nicht der Gott der Orgien! In diesen Verruf geriet er wohl als die Gottheit des Weines²⁾, oft mißbraucht zur Erreichung wilden Taumels, wenn es 'echter Ekstase' ermangelte³⁾. Dionysos ist vielmehr Weingott durch seine Eigenschaft als Baumgott⁴⁾. Frazer hebt hervor, daß Dionysos auch in der Gestalt des Bockes und Stieres wesentlich ein Vegetationsgott war⁵⁾. Umstritten ist, ob Dionysos auch die Gottheit der Feldfrüchte gewesen ist⁶⁾.

Im Dionysos-Mythos geht es u. a. um den Tod und die Auferstehung des Gottes. Diese für einen Vegetationsgott⁷⁾ typische Erscheinung fand natürlich auch ihren Niederschlag im Kultus. So wissen wir durch eine Inschrift von Rhodos: „Der Gott wurde durch die Töne der Wasserorgel geweckt, mit Hymnen gefeiert und hatte zwei *κάθοδοι*“⁸⁾. Bei den Mysterien in Lerna wurde der tot in das Wasser gestoßene Dionysos aus demselben gerufen⁹⁾, und aus Delphi ist die Wiedererweckung des Liknites, des Kindes in der Getreideschwinge, durch die Thyiaden bekannt¹⁰⁾, aus Phrygien die Feier des Einschlafens des Gottes im Herbst und des Wiedererwachens im Frühling¹¹⁾.

¹⁾ Vgl. Nilsson I, S. 582.

²⁾ Nilsson I, S. 585 ff. Andere Beurteilung bei W. F. Otto, Dionysos, Kapitel 12 „Die Weinrebe“ S. 130 ff. Im folgenden 13. Kapitel schreibt Otto: „In der Weinrebe wächst der Wahnsinn des Dionysos und teilt sich allen mit, die ihren wunderbaren Saft genießen.“ (S. 138). Siehe dazu den ganzen Abschnitt 13 bei Otto, S. 138 ff.: „Die Offenbarung des Dionysos in der vegetativen Natur“ — also nicht nur in der Weinrebe! — Vgl. auch Trencsényi-Waldapfel, Die Töchter der Erinnerung, Berlin 1964, S. 224: das berauschende Getränk, der Wein, ist ein Geschenk des Dionysos.

³⁾ Vgl. Leipoldt, Die Mysterien, S. 11.

⁴⁾ Nilsson I, S. 585. — Anders W. F. Otto, Dionysos, S. 133: Es ist verkehrt, „in Dionysos einen allgemeinen Vegetationsgott zu vermuten, der erst im Lauf der Zeit zum Spezialgott des Weins geworden wäre“. — Die Griechen opferten dem Baumgott Dionysos — so Frazer, Der Goldene Zweig, S. 564.

⁵⁾ Näheres bei Frazer, a. a. O., S. 675 ff.

⁶⁾ Nilsson verneint es (I, S. 585). Frazer, a. a. O., S. 565: Dionysos wird auch als Gott „des Ackerbaus und des Kornes aufgefaßt“.

⁷⁾ Nilsson nimmt in der 2. Auflage des II. Bandes seiner Geschichte der griechischen Religion seine in der 1. Auflage geäußerte Ansicht zurück, „daß die Erweckung des Gottes sich auf das jährliche Erwachen des Vegetationsgottes beziehe“ (II², S. 364). Die Plutarchstelle (Nilsson II, S. 365, Anm. 4) beziehe sich nicht auf den Vegetationsgott. Es handle sich vielmehr um das „Erwecken des Gottes von den Toten . . .“ „Er wird erweckt, um Orgien zu feiern.“ (II, S. 364). — Ich sehe keinen Widerspruch zwischen beiden Deutungen. Die eine schließt doch die andere letztlich nicht aus.

⁸⁾ Nilsson II, S. 364. incl. Anm. 1. Siehe auch PW XVI, Sp. 1297 (Kern). Die *κάθοδοι* sind nach Nilsson (ebd.) ein Hinweis auf den Tod des Dionysos und seinen Abstieg in die Unterwelt mit dem Zweck, Semele nach oben zu holen. Dasselbe Motiv kehrt wieder in den Mysterien zu Lerna.

⁹⁾ Vgl. Nilsson II, S. 364, Anm. 2.

¹⁰⁾ Plutarch, De Iside et Os, 35 (Hopfner, Bd II, S. 19).

¹¹⁾ Nilsson II, 1. Aufl., S. 348. — Frazer, Der Goldene Zweig, S. 562, ist der Ansicht, daß diese Vorstellung (des sterbenden und auferstehenden Gottes) und ihre Darstellung im Kult nicht aus dem Orient entlehnt zu sein braucht. — Nilsson II, 1. Aufl., S. 348: „Hier

Auf der Insel Samothrake gab es die Mysterien der Kabiren, welche später, in hellenistischer Zeit, mit den Dioskuren und Korybanten gleichgesetzt wurden. Auch sie waren alte Vegetationsgötter¹⁾.

Um den engen Zusammenhang zwischen Naturgeschehen und der Isis-Osiris-Religion anschaulich zu machen, führen wir an, was Merkelbach über die Wiederholung des Mythos²⁾ in den Jahreszeiten schreibt:

„Überschwemmungszeit: Vor Beginn der Nilflut im Juli war das Wasser des Nils (Osiris) fast versiegt, die Dürre (Seth) herrschte im Land. Da kam das befruchtende Wasser (Osiris-Horos), die Dürre (Seth) überwindend, das Land (Isis) befruchtend. Winter: Bei der Aussaat im November wird das Getreide in die Erde gelegt, Osiris begraben. Aber schon bald darauf sprießen die Keime aus der Erde empor, Osiris-Horos ist wiedergeboren. Sommer: Das reife Getreide muß geerntet, gedroschen und gemahlen werden – Osiris wird getötet und zerstückelt. Dann wird daraus Brot gebacken, welches dem Menschen Leben spendet, das Leben (Osiris) hat doch gesiegt³⁾.“

Osiris ist das Wasser des Nils, von dem alle Fruchtbarkeit des Landes ausgeht. Er ist auch das Getreide des vom Nil befruchteten Landes⁴⁾. Er ist der Gott der Fruchtbarkeit und der Korngott. Die absterbende und wiedererwachende Natur, das Stirb-und-werde verkörpert Osiris. Der fruchtbaren Verbindung von Erde und Wasser, deren Ergebnis das Gedeihen des Getreides ist, entspricht im Mythos die Hochzeit zwischen Isis (das fruchtbare Land Ägypten) und Osiris (Nil). Die Frucht dieser Ehe ist der Sohn Horus. Isis war auch Korngöttin⁵⁾. Nach seiner Wiederbelebung trat Osiris seine Herrschaft über die Toten an. Vielleicht deutet auch das auf die Vegetation hin⁶⁾. Jedenfalls sind Isis und Osiris schon in alter Zeit auch Vegetationsgottheiten gewesen⁷⁾.

begegnen sich alter griechischer und kleinasiatischer Glaube an den getöteten oder einschlafenden und wiederbelebten Gott.“ In II, 2. Aufl., S. 365: „Diese Mythen sind so alt, daß man sich nicht um die sterbenden und wiedererstehenden orientalischen Götter zu bemühen braucht.“ – Die Orphik lehrte auch Tod und Auferstehung des Dionysos.

¹⁾ O. Kern, Die griechischen Mysterien der klass. Zeit, Berlin 1927, S. 36, 39. Vgl. Nilsson I, S. 672.

²⁾ Kurz zusammengefaßt von H. Jacobsohn in: RGG³, Bd III, Sp. 906.

³⁾ Merkelbach, Reinhold, Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten. Meisenheim am Glan 1963. (= Beiträge zur klassischen Philologie, hrsg. von R. Merkelbach, Heft 5), S. 12.

⁴⁾ Merkelbach, a. a. O., S. 12.

⁵⁾ Siehe Frazer, Der Goldene Zweig, S. 557f.

⁶⁾ Vgl. Prümm, Rel. d. Hellenismus, S. 206, Anm. 103. – Zum „Zusammenfließen zweier Gottesgestalten“ (Osiris als Vegetationsgott und als „Herrscher und Richter in der Unterwelt“) s. Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 124.

⁷⁾ Osiris als Vegetationsgott s. Frazer, Der Goldene Zweig, S. 528–36. Auch Plutarch weiß um die Bedeutung des Osiris als Vegetationsgott, s. De Iside et Os. 38 (Hopfner, Bd II, S. 21). – Offenbarungen des Osiris in Tiergestalt (Apisstier) sind spät (vgl. Ranke, in RGG², Bd III, Sp. 403). Die Gleichung Serapis = Osiris ist nicht ursprünglich. Die Bedeutung des Osiris als Vegetationsgott belegt Leipoldt, Bilderatlas 9–11, mit Abb. 9, die des Serapis mit Abb. 13 (–15), Kommentar s. S. V. „Das Wesen des Osiris“ wird ausführlich behandelt bei Frazer, Der Goldene Zweig, S. 550ff. (Osiris als Korngott, als Baumgeist, als Gott der Fruchtbarkeit, als Gott der Toten). Auf Osiris wurden mit der

Beim öffentlichen Kult, der mit Isis und Osiris verbunden war, unterscheidet Jacobsohn zwei Arten von Kulthandlungen¹⁾: 1. die jährlichen Festspiele (z. B. in Abydos), in denen es um die Wiederbelebung des Osiris („in Korn und Saat“) ging und 2. die beim Tode eines Pharaos (später eines jeden Ägypters) veranstalteten Riten bei der Bestattung (Einswerdung des Toten mit Osiris). Damit war für die alten Ägypter anscheinend die Vorstellung eines ewigen Lebens verbunden²⁾.

Die Magna Mater wurde – wie Inschriften bezeugen – in Kleinasien, besonders im Innern des Landes³⁾, überall verehrt. Ihre Heimat sind die Berge und Wälder, woher sie auch ihre zahlreichen Beinamen erhalten hat. Sie ist also eine Naturgöttin⁴⁾. Schon früh kam sie nach Griechenland und wurde dort teilweise assimiliert⁵⁾. In hellenistischer Zeit gelangte sie abermals nach Griechenland, wo sie gewisse Charakteristika ihres Kultes beibehielt⁶⁾. 204 v. Chr. erreichte sie schließlich den Westen, konnte sich dort aber anfangs nicht recht durchsetzen⁷⁾. Seine volle Blüte hatte der Kult erst zu Beginn der Kaiserzeit, was in Rom an dem großen Frühlingsfest zum Ausdruck kommt. Der Hintergrund dieses Frühlingsfestes war, wie sein Verlauf zeigt⁸⁾, Tod und 'Auferstehung' der Vegetation.

Im Jahre 54 n. Chr. nahm Claudius⁹⁾ den Magna-Mater-Kult unter die großen römischen Kulte auf. Die ursprünglichen Beschränkungen wurden aufgehoben. Der ekstatische Zug des Kultes konnte sich nunmehr durchsetzen. Mit Recht weist Nilsson besonders darauf hin, daß der Magna-Mater-Kult aus dem 4.–3. Jahrhundert v. Chr. sich von demjenigen aus der späteren Zeit merklich unterschieden haben dürfte (z. B. keine rituelle Entmannung u. a.)¹⁰⁾.

Zeit die Eigenschaften vieler anderer Gottheiten übertragen. Zur Problematik: Osiris als Sonnengott s. Frazer, a. a. O., S. 559 ff. und Brückner, Martin. Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen ... Tübingen 1908 (= Rel.-gesch. Volksbücher, I. Reihe, 16. Heft), S. 29.

¹⁾ H. Jacobsohn in: RGG³, Bd III, Sp. 906–907.

²⁾ „die Garantie eines Lebens, das Tod und Grab überdauert“ – (Brückner, a. a. O., S. 28). Zur Gleichsetzung eines Toten mit Gott Osiris s. Leipoldt, Bilderatlas 9–11, Abb. 1 (Abb. 2 – Totentaufe, Abb. 4 – Auferstehung des Toten) – Frazer, Der Goldene Zweig, bespricht in Kapitel 39 „Das Ritual des Osiris“ (volkstümliche Riten: S. 536 ff.; offizielle Riten: S. 543 ff.) Kritische Behandlung der Osiris-Zeugnisse bei Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 124–145 (bes. über Tod und Auferstehung des Osiris bzw. seine Wiederbelebung. Vergottung des im Nil Ertrunkenen, S. 145. Teilhabe des Menschen am Schicksal des Osiris beim Sed-Fest und überhaupt, S. 130 ff., 273 f.

³⁾ Nilsson II, S. 654.

⁴⁾ Vgl. RAC I, Sp. 890 (Strathmann). „Kybele ist die mythisch geschaute Erde als Mutter-schoß der Natur, aus der Jahr um Jahr alles Leben geheimnisvoll hervorgeht.“ (Sp. 894).

⁵⁾ Nilsson II, S. 640 f. und I, S. 725 ff.

⁶⁾ Einzelheiten bei Nilsson II, S. 640.

⁷⁾ Überführung des heiligen Meteorsteins der Göttin (ursprünglich: Pessinus) nach Rom – Livius XXIX 10, 4 ff. Vgl. Leipoldt, Die Mysterien, S. 27 und Bilderatlas 9–11, Abb. 157. Zur Ausbreitung des Attis-Kultes s. Wagner, Rel.-gesch. Problem, S. 219–224 (Rom: S. 221 ff.).

⁸⁾ Nilsson II, S. 644. Plastische Beschreibung des Frühlingsfestes (in Rom) bei Frazer, Der Goldene Zweig, S. 508 f.

⁹⁾ Vgl. Cumont, Or. Rel., S. 51–52 und Hepding, Attis, S. 145 ff.

¹⁰⁾ Siehe Nilsson II, S. 642 f.

Um die Zeitenwende war der Magna-Mater-Kult untrennbar mit Attis verbunden¹⁾. Kybele ist eine Fruchtbarkeitsgöttin²⁾, aber auch Attis ist ein Vegetationsgott. Er gilt als besonders fruchtbar³⁾, und sein Kult ist ursprünglich ein ausgesprochener Vegetationskult gewesen⁴⁾.

Auch Adonis ist ein Vegetationsgott⁵⁾. Da er gewisse Züge mit anderen Göttern gemeinsam hat, vor allem mit Osiris und Tammuz, teilweise auch mit Attis, ist Nilsson zu der Ansicht gekommen, daß das 'Wiederaufleben des Adonis' nicht ursprünglich, sondern eine Entlehnung aus dem Osiris-Mythos sei⁶⁾, in jedem Falle ist das aber eine für Adonis passende Vorstellung. Im Mittelpunkt seines Kultes stehen Trauer und Klage um den toten Gott. Eine darauffolgende Auferstehungszeremonie ist nur aus Byblos und Alexandrien bekannt⁷⁾. In Griechenland wurde der Adonis-Kult als 'Privatfeier'⁸⁾ begangen. Eine Fruchtbarkeitsgöttin ist auch die Dea Syria (= Atargatis) gewesen, deren Mysterien für die vorchristliche Zeit bezeugt sind⁹⁾.

Fruchtbarkeit und Vegetation haben auch in den Mithras-Mysterien ihren festen Platz. Auskunft darüber geben die mithräischen Kultbilder, Darstellungen des stiertötenden Mithras¹⁰⁾. Als Beispiel wählen wir das Kultbild vom ersten Mithräum zu Heddernheim¹¹⁾.

Rechts und links neben dem stiertötenden Mithras stehen Kautos und Kautopates (beide mit Fackel). Der Schwanz des Tieres endet in Ähren. Auf diese Fruchtbarkeits-Symbolik machte Saxl besonders aufmerksam und wies u. a. darauf hin, daß durch die Tötung des Stieres die Erde fruchtbar wird¹²⁾. Weiter ist zu sehen, wie der Stier von einem Hund an-

1) Über das Verhältnis der Großen Mutter zu Attis gibt Nilsson II, S. 655 f. Auskunft.

2) Einzelheiten s. Frazer, *Der Goldene Zweig*, S. 515.

3) Siehe Frazer, a. a. O., S. 513–515 („Attis als Vegetationsgott“). Frazer spricht vom ursprünglichen Charakter des Attis als Baumgeist (Kiefer) – S. 513.

4) Näheres bei Nilsson II, S. 649. – „Attis ist immer wieder absterbende, doch nie völlig vergehende, immer wiederkehrende Vegetation“, so Strathmann in RAC I, Sp. 894.

5) Adonis ist die vergöttlichte Frühlingsvegetation, die unter der sengenden Gluthitze des Sommers abstirbt (Nötscher in: RAC I, Sp. 95). Über den Ursprung dieses Gottes s. ebd., Sp. 94. Vgl. Wagner, *Rel.-gesch. Problem*, S. 187 ff.

6) Nilsson II, S. 650, Anm. 4. Vgl. Wagner, a. a. O., S. 210 f.

7) Über die kultischen Begehungen informiert Nötscher in: RAC I, Sp. 95–96. Siehe auch RAC I, Sp. 924–25: Frage der Auferstehung des Adonis (mit Belegen) (G. Bertram). Kritische Aufarbeitung des Materials bei Wagner, *Rel.-gesch. Problem*, S. 181–218. Zur Auferstehungsfeier in Byblos u. Alexandrien s. ebd., S. 183 und 208 ff.

8) Nilsson I, S. 727. Über die ersten Nachrichten s. ebenda, S. 727 f. „Adonis kam zu spät nach Griechenland, um in den öffentlichen Kult Aufnahme finden zu können, der sich gegen emotionelle Kultformen entschieden ablehnend verhielt.“ (Nilsson I, S. 728).

9) RAC I, Sp. 858–59 Walton.

10) Über die Entstehung des geläufigen Kultbildes des Mithras s. Leipoldt, *Bilderatlas* 15, S. VI ff.

11) Cumont, *Mithra*, Beigabe 2, Fig. 1 und Leipoldt, *Bilderatlas* 15, Abb. 17–18.

12) Saxl, *Mithras*, S. 57. – Vermaseren, *Mithras*, S. 62: „... Mithras' Aufgabe ist es ebenfalls, durch den Tod des Stieres die Erde mit Früchten zu beschenken.“ Speziell zur Ähren-Symbolik und zum Zusammenhang zwischen „Pflanzenwuchs“ und „Stiertötung“ äußert sich Vermaseren, ebd., S. 54, „... während das Tier im Todeskampf zusammenbricht,

gesprungen wird, während unter dem Stier die Schlange aus einem Mischkrug (Krater) trinkt, dessen Inhalt wohl das Blut des geopfertem Tieres oder dessen Samen enthält¹⁾. Unter dem Bauch des Stieres sitzen Löwe und Skorpion.

Die Relief-Rückseite²⁾ zeigt eine heilige Mahlzeit zwischen Mithras und Sol. Mithras hält ein Trinkhorn in der Hand, Sol eine Gerte. Eine Weintraube wird Mithras von Sol dargeboten. Links und rechts stehen neben dem erlegten Stier Kautes und Kautopates mit Fruchtkörben, ein symbolischer Hinweis auf die Verbindung des Mithras mit der Vegetation.

Saxl, der die Bedeutung der Fruchtbarkeit in den Mithras-Mysterien schon vor Vermaseren besonders herausgestellt hat³⁾, macht in diesem Zusammenhang auch auf das Wiener Relief aufmerksam⁴⁾. Er nennt „das Mithräische . . . eine Fruchtbarkeitsreligion. Der Stier ist der Fruchtträger“⁵⁾, der die Fruchtbarkeit aus dem kosmischen Bereich (von wo er stammt) auf die Erde überträgt. Die Darstellung von Stieropfer, Schlange (= Erde) und Löwe (= Kraft) wird von Prüm als „Heilbringermythos aus bäuerlichem Kulturkreis“ angesehen⁶⁾. Mithras selbst hingegen vermittelt den Menschen die Soteria, indem er den Stier, d. h. den Träger der Fruchtbarkeit überwältigt und tötet. „Er ist ein Schöpfergott“, schreibt Vermaseren, „er erweckt die Natur zu neuem Leben; er ist der Erretter, der eine umwälzende kosmische Tat vollbringt. Damit sichert er den Sterblichen nicht nur ihr materielles Wohl, sondern . . . auch ihr ewiges Leben“⁷⁾.

Die schon von Hegel getroffene Feststellung, daß die Mysterien „Züge alter Naturreligionen in sich gehabt“ haben⁸⁾, finden wir somit vollauf bestätigt. Die Grundlage der Mysterien ist das Naturgeschehen, genauer gesagt: die Vegetation. Das Auf und Ab in der Natur, das Sterben und Wiederaufleben der Vegetation im Rhythmus der Jahreszeiten ist das Primäre. Die den Tod besiegende Naturkraft, die das Wiedererwachen des Lebens im Frühling bewirkt, wurde personifiziert durch die Vegetationsgottheiten (als Mutter – Demeter, Isis, Kybele u. a.), deren Frucht die

sprießen Ähren aus dem strömenden Blut. Auch aus dem Schwanz, dem Sitz magischer Kräfte, geht ein Ährenbündel hervor . . .“ (Siehe auch S. 52–53).

¹⁾ Vgl. Saxl, ebd., S. 61–62. Cumont sieht in dem Krater ein Symbol des Elementes Wasser, Saxl dagegen den „Erlösungstrank“ (S. 62) für die Schlange. Zur Bedeutung der Schlange als „chthonisches Moment“ s. Vermaseren, Mithras, S. 55.

²⁾ Leiboldt, Bilderatlas 15, Abb. 18.

³⁾ Saxl, Mithras, bes. S. 47–50.

⁴⁾ Ebd., Abb. 66.

⁵⁾ Ebd., S. 65.

⁶⁾ Prüm, Rel. d. Hellenismus, S. 216.

⁷⁾ Vermaseren, Mithras, S. 55–56. – Siehe auch besonders S. 54, Abs. 3 (Mithras' Tat ist „Schöpfertat und Heilstat“. Der innerste Kern der Mysterien wird auch hier sichtbar: „Diese kreisen letzten Endes alle um das zentrale Problem des Lebens, des Todes und der Auferstehung, so wie man es Jahr für Jahr im ewig wiederholten Zyklus der Natur vor Augen hat.“) – Zur Frage der Identität von Mithras und Stier s. Vermaseren, ebd., S. 54 und 83. „Ist denn Mithras etwa identisch mit dem Stier und tötet sich selber, um wieder aufzuerstehen?“ (S. 54). Leider ist diese Frage mit dem bisher bekannten Material nicht zu beantworten.

⁸⁾ G. W. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Vollst. neue Ausgabe von G. Lasson. III. Bd, Leipzig (1919), S. 568 = Phil. Bibliothek Bd 171 c.

Vegetation ist (Sohn (in Eleusis: Tochter), Gatte, Liebhaber¹⁾ – Kore, Osiris, Attis u. a.). Von daher sind auch Tod und Auferstehung der Mysterien-Gottheiten zu verstehen²⁾. Durch die Ausrichtung der Mysterien auf die Soteria des Einzelmenschen und die im Laufe der Zeit zunehmende Verinnerlichung³⁾ der Kulte gerät ihr ursprünglicher, auf die Vegetation gerichteter Sinn schließlich fast völlig in Vergessenheit. Aus den Vegetations-Kulten werden Jenseits- und Diesseits-Mysterien.

Über das *Wesen der Mysterien* auf der Höhe ihrer Entwicklung in der Spätantike ist zusammenfassend dies zu sagen: Der Myste erwartete vom Mysterienkult seine Soteria, und zwar nicht nur die Bewahrung vor Not, Krankheit und Gefahr, sondern auch sein jenseitiges und diesseitiges 'Seelenheil'. Nach allem, was wir von den Mysterienkulten erfahren haben, ist es richtig, wenn Bultmann⁴⁾ betont, daß der Wandel im Existenzverständnis in der Hoffnung des sich an das Schicksal und an den Tod ausgeliefert wissenden Menschen auf die Hilfe einer „überweltlichen Gottheit“ zum Ausdruck kommt. Der Mensch sucht und findet sein Heil in den Mysterien durch die Teilhabe am Tode und an der Auferstehung der Gottheit. Durch die kultische Vereinigung mit der Gottheit wird er selbst zum Gott; er erhält eine neue Qualität, er wird verwandelt, wiedergeboren⁵⁾, vergottet, unsterblich.

Diese Vereinigung geschieht in den Weihen auf vielfältige Weise, d. h. durch die unterschiedlichsten Riten, die z. T. sehr alt sind und sich im Laufe der Zeit kaum geändert haben. Geändert hat sich nur die Deutung dieser Riten. Eine solche ganz bestimmte, unverwechselbare Interpretation der Riten ist das Verbindende⁶⁾ der spätantiken Mysterien. Wir sind aller-

¹⁾ Dazu vgl. Prümm in: Religionswissenschaftliches Wörterbuch, hrsg. von Fr. König, Freiburg 1956, Sp. 571–72.

²⁾ Mithras ist zwar kein sterbender und auferstehender Gott, wohl aber der Vermittler von lebensspendender Kraft und somit Initiator der Fruchtbarkeit. G. Bertram (in: RAC I, Sp. 926) nennt Mithras zusammen mit den anderen 'Auferstehungsgöttern'. Auch er habe die bekannte Entwicklung vom Vegetationsgott zum Sonnengott durchgemacht. In den Kämpfen zwischen Gut und Böse, Leben und Tod erweist er sich als Sieger. – Auf Wagners sehr kritische Einstellung gegenüber der Vorstellung einer 'Auferstehung' der Mysteriengottheiten (in: Das rel.-gesch. Problem von Römer 6, 1–11. Zürich Stuttgart 1962) wurde schon hingewiesen. Jedoch kann W. selbst eine konsequente Ablehnung der Auferstehungsvorstellung in den Mysterien nicht durchhalten (vgl. die Rezension von Conzelmann in: Ev. Theol. 1964, S. 171f.), und wir vermochten dieser Konzeption auf Grund unserer eigenen Darstellung der entsprechenden Zeugnisse auch nicht zu folgen.

³⁾ Zur Vergeistigung der Mysterien s. Reitzenstein, HMR, S. 37f.

⁴⁾ Bultmann, Urchristentum, S. 151.

⁵⁾ Was die griechischen Mysterien betrifft, so bemerkt O. Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, Berlin 1927, S. 5: „alle griechischen Mysterien verkünden aber eine Jenseitsreligion, die Lehre von der Wiedergeburt“.

⁶⁾ Bereits Dieterich, Reitzenstein u. a. haben Gemeinsamkeiten der Mysterien oder – wie Nilsson es ausdrückt: eine 'Mysterientheologie' herausgearbeitet. Nilssons Kritik an diesem Unternehmen (Bd. II, S. 700) fehlt jedoch die Überzeugungskraft, und seine

dings der Meinung, daß diese Interpretation den Mysterien nicht willkürlich aufgepfropft wurde, sondern sich aus diesen organisch entwickelt hat. Wenn wir bisher vom Mysterienglauben sprachen, so meinten wir eben diese, die verschiedenen Mysterien in der Spätantike verbindende Heilsvorstellung, die über die Kultmysterien hinaus weit verbreitet war.

'Prüfung der Zeugnisse' (Bd II, S. 693) ist unbefriedigend. Er bietet zu wenig Material, schöpft die Möglichkeiten nicht aus und schließt vorschnell ab. An einer Stelle (Bd II, S. 685) muß allerdings selbst Nilsson einräumen, daß bei den Mysterien, welche „Anhängsel an alte, wohl entwickelte Kulte“ waren, „deren Vorstellungsinhalt sie natürlich mitbrachten“, „allgemein verbreitete Ideen . . . zu einem gewissen Ausgleich“ führten.

KAPITEL II

Corpus Hermeticum XIII und die Gnosis

1. Die Daseinshaltung und Weltanschauung des Menschen im Wiedergeburtstraktat (CH XIII) und in der Gnosis

Die bisherige Analyse von CH XIII im I. Kapitel der vorliegenden Untersuchung erbrachte den Nachweis von Mysterien-Vorstellungen. Das nun folgende II. Kapitel setzt diese Analyse fort und befragt den Wiedergeburtstraktat nach seinem gnostischen Gehalt.

Wenn der XIII. Traktat auch ein 'Lesemysterium' darstellt, wofür – wie wir gesehen haben – sehr viel spricht, und ein in gewisser Hinsicht schulisches Produkt ist, so sind doch andererseits sein bzw. seine Verfasser alles andere als trockene Gelehrte, vielmehr fromme und leidenschaftliche Menschen, denen es um ihre Soteria und um die ihrer Glaubensbrüder geht! Daher ist es nicht verwunderlich, daß sich ihr Lebensgefühl im Wiedergeburtstraktat kräftig niedergeschlagen hat und dem Leser unmittelbar mitteilt. Dieses Lebensgefühl ist sehr aufschlußreich, verrät es uns doch, wie der oder die Verfasser unseres Traktates sich selbst und ihr Dasein in der Welt verstanden haben und verstanden wissen wollen. Sehen wir uns dieses Selbst- und Daseinsverständnis näher an, so fällt schon am Anfang von CH XIII eine ausgesprochen negative und pessimistische Beurteilung der Welt und das heißt hier: des Kosmos – auf.

Tat erinnert Hermes Trismegistos an sein Versprechen, ihm die geheime Lehre von der Wiedergeburt mitzuteilen, sobald er bereit sei, sich der Welt zu entfremden (*ὅταν μέλλης κόσμον ἀπαλλοτριουῶσθαι* – XIII/1)¹). Dieser Zeitpunkt sei nunmehr gekommen, denn er, Tat, habe seinen Sinn der Illusion der Welt entfremdet (*καὶ ἀπηλλοτριώσα τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάτης* – XIII/1)²).

Demnach ist die Welt (der Kosmos) Illusion, Täuschung und Betrug, und sich von ihr loszumachen das erklärte Ziel des Gläubigen. Ein Teil der so verstandenen Welt ist der Körper, das Soma, an das der Mensch

¹) Jonas II, S. 26: „Dem Kosmos fremd werden“ (*ἀπαλλοτριουῶσθαι*) auch: „dem Truge, der Verführung des Kosmos“.

Zur grundlegenden Bedeutung der Begriffe fremd, Fremde, Entfremdung usw. s. Jonas I, S. 96–97. Das 'Fremde' ist „ein unmittelbarer Ausdruck eines elementaren Erlebnisses des Daseins“ („Urerlebnis“) (S. 96). Die 'Fremde' bezeichnet zugleich das jenseitige wie das diesseitige Leben, „Fremdheit als Überlegenheit und als Erleiden, als Vorrang der Entrückung und als Schicksal der Verstrickung“ (S. 97). 'Fremdes Leben' ist „das Urwort der Gnosis“ (S. 97).

²) Zum abweichenden Text nebst Übersetzung bei Nock/Fest. s. S. 37, Anm. 6.

gefesselt ist und dessen Sinne ihn zum Leiden zwingen und verurteilen (XIII/7). Macht er diese Sinne des Körpers aber unwirksam (XIII/7. Vergleiche XIII/10!) und reinigt sich von den 'alogischen' Quälgeistern der Materie (Hyle. XIII/7), dann vermag er aus dem Gefängnis (*δεσμωτήρια τοῦ σώματος* – XIII/7. Vgl. XIII/12 und 15!) auszubrechen und seine Vergottung zu erleben. Denn 'wahr' ist allein das Unkörperliche (*τὸ ἀσώματον* – XIII/6). (Wie die Vergottung resp. Wiedergeburt im einzelnen geschieht, haben wir zu Beginn des I. Kapitels bereits ausgeführt.)

Demnach kann Hermes in CH XIII/3 von sich sagen, daß er aus sich selbst in einen unsterblichen Körper (sic!) ¹⁾ gegangen sei (*ἐμᾶντὸν ἐξελέλυνθα εἰς ἀθάνατον σῶμα*), wodurch er sein neues, d. h. jedoch eigentliches Selbst gefunden hat. An Tat ist dann der Wunsch gerichtet: „Wenn doch auch du, mein Kind, aus dir selbst (schon) herausgekommen wärest . . .“ (*διεξελέλυνθας* – XIII/4) ²⁾. Das geschieht, und so kann Hermes schließlich in der Mehrzahl sprechen, wenn er erklärt, woraus die Hütte (*τὸ σκήνος*) besteht, „aus der wir herausgekommen sind“ (*διεξεληλύθαμεν* – XIII/12).

Fassen wir zusammen, was der XIII. Traktat über die Lage des Menschen in der Welt und sein Selbstverständnis aussagt, so ergibt sich kurz dies: der Mensch empfindet die Welt als eine ihm feindliche Umgebung. Er ist in ihr gefangen und an den Körper gefesselt, durch den er leiden muß und der das Gefängnis des wahren, inneren Menschen ist (vgl. XIII/7), d. h. seines Nus resp. Pneuma. Will er seine Soteria erlangen, dann muß er sich dieser Welt der Finsternis entfremden, muß also die Welt als das erkennen, was sie für ihn tatsächlich ist, nämlich: Fremde. Aus ihr herauszukommen heißt für ihn konkret, aus sich selbst – und das wiederum bedeutet: aus seinem Körper herauszugehen, um dadurch zu sich selbst zu finden.

Das soeben Gehörte ist eine Betrachtung und Beurteilung der Welt und des Menschen, wie sie in den als gnostisch bezeichneten Schriften zu finden ist. Freilich haben nicht nur die 'Gnostiker' solche Gedanken geäußert, und es wäre deshalb sehr voreilig, unseren XIII. Traktat schon jetzt mit dem Etikett 'Gnosis' versehen zu wollen. Immerhin erinnert das alles sehr stark an gnostische Akkorde, weshalb wir von hier aus die Frage nach dem gnostischen Gehalt von CH XIII klären wollen. Ob jener Gleichklang dem 'Zufall' oder einer inneren Verwandtschaft zu verdanken ist, muß die Analyse ergeben.

An dieser Stelle ist noch eine Vorbemerkung einzuschalten. Wenn wir uns in diesem Kapitel mit dem gnostischen Gehalt des XIII. Traktates des Corpus Hermeticum beschäftigen, bleibt es uns nicht erspart, auch nach Ursprung und Wesen der Gnosis zu fragen. Aber „so reich im einzelnen der

¹⁾ Der Ausdruck 'unsterblicher Körper' ist 'a paradoxical metaphor' (Scott II, S. 380). denn der unsterbliche Körper ist natürlich unkörperlich.

²⁾ Das eingefügte 'schon' verdeutlicht den Sinn des Satzes und ist aus dem Kontext gerechtfertigt. Zur Übersetzung s. S. 10, Anm. 6. Jonas II, S. 52 übersetzt die Stelle: „... o daß auch du, mein Kind, aus dir austrittst . . .!“

Ertrag der neueren Arbeiten über den Gnostizismus ist, so ließen doch noch vor kurzem auf diesem Gebiete die religionsgeschichtlichen Forschungen wie auch die das Quellenverhältnis der antihäretischen Schriften behandelnden Untersuchungen das Gefühl aufkommen, als wenn die Hypothesen sich gegenseitig widerlegten und aufhoben, als wenn trotz aller Bemühungen ein sicherer Ertrag der Erkenntnis in den prinzipiellen Fragen überhaupt nicht zu verzeichnen wäre“. Dieses ‘Gefühl’, das Paul Wendland¹⁾ schon vor über 50 Jahren hatte, hat man heute auch noch. Eine kaum zu überblickende Fülle von Einzeluntersuchungen zur gnostischen Religion führte noch immer nicht zu einem klaren und allgemein anerkannten Bild von der Gnosis, wovon ihre divergierenden Darstellungen in Handbüchern und Monographien deutlichen Eindruck vermitteln.

Umstritten ist das Wesen der Gnosis, wie es zu definieren sei und welche Kriterien man dafür sicher verwenden dürfe. Umstritten ist von daher auch ihr Umfang, denn von der Bestimmung, was Gnosis ist, hängt ab, was als gnostische Quelle gelten kann. Umstritten ist schließlich der Ursprung der Gnosis, ihr Verhältnis zum Christentum, Judentum und zur Philosophie, die Entstehungszeit, der Entstehungsort und anderes mehr. Es ist nicht unsere Absicht und Aufgabe, in die Debatte über zahlreiche Einzelprobleme einzugreifen, das ist en passant auch gar nicht möglich. Nötig ist es jedoch, daß wir uns im Interesse des XIII. Traktates und der uns interessierenden Abgrenzung der Gnosis von den Mysterienreligionen einen Pfad durch das Dickicht der Gnosis schlagen und uns da, wo gesicherte Ergebnisse nicht vorliegen, eine eigene Meinung bilden und gegen zahlreiche Hypothesen abgrenzen.

Zunächst möchte man wissen, wie die ‘*Daseinshaltung*’²⁾ *des Menschen in der Gnosis und seine spezifische Anschauung von Welt und Mensch, Diesseits und Jenseits* in concreto aussieht. Darüber sollen die gnostischen Schriften selbst Auskunft geben. Es sei nur ausdrücklich angemerkt, daß es uns dabei nicht um Vollständigkeit von Beispielen zu tun ist – sondern um Illustrationen zum Verständnis des Wiedergeburtstraktates.

Wir beginnen mit einem der schönsten gnostischen Zeugnisse, dem ‘Naassenerpsalm’³⁾, aus dem man über das Schicksal der Seele resp. des Ich das Folgende erfährt:

Urprinzipium aller Dinge, erster Grund des Seins und Lebens
ist der Geist (Nus);

zweites Wesen, ausgegossen von dem ersten Sohn des Geistes,
ist das Chaos;

¹⁾ Handbuch zum NT. Bd 1, T. 2 und 3: Die hellenistisch-römische Kultur. 2. u. 3. Aufl. Tübingen 1912, S. 164.

²⁾ Jonas I, S. 80, spricht von „Daseinshaltung“ der Gnosis und der „von dieser her getragenen ursprünglichen Seinsdeutung.“

³⁾ Hippolyt, Refutatio V, 10, 2 (Wendland 102, 23–103, 16). Übers. nach A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. I, 5. Aufl. 1931, S. 257. ‘Nus’ und ‘Psyche’ habe ich hinzugefügt,

und das Dritte, das (von beiden Sein und Bildung) hat empfangen, ist die Seele (Psyche).

Und sie gleicht dem scheuen Wilde¹⁾,
 das gehetzt wird auf der Erde
 von dem Tod, der seine Kräfte
 unentwegt an ihr erprobet.
 Ist sie heut' im Reich des Lichtes,
 morgen ist sie schon im Elend,
 tief versenkt in Schmerz und Tränen.
 Der Freude folgt die Träne,
 der Träne folgt der Richter,
 dem Richter folgt der Tod.
 Und im Labyrinth irrend,
 sucht vergebens sie den Ausweg.
 Da sprach Jesus: Schau', o Vater,
 auf dies heimgesuchte Wesen,
 wie es fern von deinem Hauche
 kummervoll auf Erden irret,
 will entflieh'n dem bitt'ren Chaos,
 aber weiß nicht, wo der Aufstieg.

...

Sehr aufschlußreiche Partien über die Lage des Menschen in der Welt enthält 'Das Mysterium und das Buch des großen Anōs', das elfte Buch des Rechten Ginza: „Tod ist dort bei euch in jener Welt, in der ihr wohnt . . .“²⁾. „Ferner sprach Mandā dHaijē (= 'Erkenntnis des Lebens'³⁾). Ich belehrte euch über das Leben: Das Leben sandte zu euch Tod und Finsternis, die sitzen und weilen dort bei euch in der Welt; bei euch wohnen sie.“

Mandā dHaijē sprach: „All ihr Seelen, die ihr dort in Finsternis und Tod geworfen seid . . .“⁴⁾. „Man läßt uns nicht hingehen und unseren Kindern sagen: Wir sind in die böse Finsternis geworfen, und unsere Augen schauen nicht das Licht.“

„Du, Mandā dHaijē, erlöse uns aus der Finsternis dieser Welt, in die wir geworfen sind⁵⁾.“

Im Linken Ginza spricht 'die Seele des Lebens': „Wer warf mich in die Tibil? In die Tibil warf wer mich, wer schloß mich in die Mauer ein? Wer warf mich in den Fußblock, der der Weltenfülle gleicht? Wer legte eine Kette um mich, die über die Maßen ist? Wer bekleidete mich mit einem

¹⁾ Jonas I, S. 343 übersetzt nach Konjektur: „Darum umhüllt von geringer Gestalt/Quält sie sich mühevoll in Todes Gewalt.“

²⁾ Lidzbarski, Ginza, 253, 5–6.

³⁾ Ebd., S. 5, Anm. 6.

⁴⁾ Ebd., 253, 13–15. 21.

⁵⁾ Ebd., 254, 6–7. 35–37.

Rock von allen Farben und Arten?“¹⁾ – „Eines von den Kindern der Kuṣṭā (= Wahrheit)²⁾ weint in der Wohnung der Finsternis: . . . wer hat mich in die Wohnung der Finsternis geworfen?“³⁾

Von der 'Geworfenheit' des Menschen redet auch die bekannte Gnosis-Definition der Valentinianer (Clem. Alex., Exc. ex Theod. 78), wonach die Erkenntnis dessen erlöst, „wer wir waren, was wir wurden, wo wir waren, wohinein wir geworfen wurden . . .“

Die Welt ist also eine Welt des Todes und der Finsternis, in der der Mensch – jenseits von Licht und Leben – eingeschlossen und hilflos umhertappt. Die Vorstellung, daß er in die Welt 'geworfen'⁴⁾ wurde, taucht sehr häufig auf und illustriert die ganze Tragik seines Daseins. Wie kommt es aber, daß der Mensch gegen diese seine trostlose Lage nicht aufbegehrt und sich aus ihr freizumachen trachtet? Die Antwort ist bereits gegeben worden: Er weiß davon zunächst noch nichts. Man hat ihn trunken⁵⁾ gemacht mit dem 'Wein der Unwissenheit' (CH VII/1), damit er nicht zum Bewußtsein und zur Erkenntnis seiner selbst, seines Fremdseins in der Welt und seiner himmlischen Heimat und Herkunft kommt. Er befindet sich im Zustand des ständig Schlafenden, den die Dämonen am Erwachen hindern, und auch die Lust des Eros dient dazu, den Menschen zu betäuben und von der Gnosis fernzuhalten. Diese und andere Bilder tauchen in gnostischen Texten immer wieder zur Erklärung der menschlichen Agnosia auf. So lesen wir z. B. im Rechten Ginza „Auf! Wir (d. i. Rūhā⁶⁾ und die Planeten) wollen eine Feier veranstalten, auf, wir wollen ein Trinkgelage veranstalten. Wir wollen Mysterien der Liebe treiben und die ganze Welt verführen . . . Wir wollen das Mysterium der Liebe mit der Myrte begehen und alle Welt einfangen. Wir wollen das Mysterium der Liebe mit Wein begehen und in unserem Rausch die Welt einfangen . . .⁷⁾ Sie brachten das Haupt des Stammes (= Adam⁸⁾) und übten an ihm das Mysterium der Liebe und der Lust, durch das alle Welten (Wesen) in Glut geraten. Sie übten an ihm Verführung, durch die alle Welten betört werden. Sie übten an ihm das Mysterium der Trunkenheit, durch das alle Welten trunken werden. Sie gaben ihnen (d. h. den Menschen bzw. Welten) aus dem Kelch der Trunkenheit zu trinken, damit sie ihr Antlitz nach dem großen Sūf-Meer (= 'das Meer des Endes und des Todes'⁹⁾) richten“¹⁰⁾.

¹⁾ Lidzbarski, Ginza, 570, 13–21.

²⁾ S. ebd., 5–6, Anm. 12.

³⁾ Ebd., 591, 1–2. 6.

⁴⁾ Vgl. dazu Jonas I, S. 106–109 „Das 'Geworfensein'.“ – Hinweise auf die zitierten Stellen ebenda und bei Bultmann, Urchristentum, S. 212, Anm. 62.

⁵⁾ Kroll, Die Lehren, S. 379f. bringt Beispiele für die Verwendung des Bildes von der Trunkenheit bei den Griechen.

⁶⁾ D. i. der widergöttliche Geist dieser Welt. – Die folgenden Klammern im Ginza-Text wurden (außer bei „Wesen“) hinzugefügt (Tr.).

⁷⁾ Lidzb. Ginza, 120, 25–28; 121, 27–30.

⁸⁾ S. ebd., 123, Anm. 4.

⁹⁾ Jonas I, S. 117, Anm. 2.

¹⁰⁾ Lidzb. Ginza, 123, 25–33.

Auch im Poimandres ist von dem durch die Sinnenlust betäubten und in die Welt verstrickten Menschen die Rede:

„Es erkenne sich der mit Nus begabte Mensch selbst als unsterblich wieder und die Liebe als Ursache des Todes . . .“ (CH I/18) „ . . . während derjenige, der den aus erotischer Verirrung¹⁾ entstandenen Körper liebgewonnen hat, irrend in der Finsternis bleibt, die Dinge des Todes in den Sinnen erleidend“ (CH I/19)²⁾.

Das Thomas-Evangelium nennt die Menschen in der Welt nicht nur trunken, sondern auch blind:

„Jesus sprach: Ich stand in der Mitte der Welt (Kosmos) und offenbarte mich ihnen in Fleisch. Ich fand sie alle trunken. Ich fand keinen unter ihnen durstig. Meine Seele (Psyche) empfand Schmerzen über die Menschenkinder; denn sie sind Blinde in ihrem Herzen, und sie erkennen nicht, daß sie leer in die Welt kamen. Sie suchen wiederum, leer aus der Welt zu kommen. Aber jetzt sind sie trunken. Wenn sie ihren Wein³⁾ entfernen, dann werden sie Buße tun“⁴⁾.

In einem Turfan-Fragment (M 7) erscheint das Bild von der Trunkenheit im folgenden Wort an die Seele:

„Schüttele ab die Trunkenheit, in die du entschlummert bist, wache auf und siehe auf mich!“⁵⁾

Hier finden wir gleichzeitig die häufig verwendete Vorstellung des schlafenden Menschen zur Erklärung seiner Agnosia. Beide Bilder stellt auch der Verfasser des Poimandres nebeneinander:

„O, ihr Leute, ihr erdgeborenen Menschen, die ihr euch der Trunkenheit, dem Schlaf und der Unkenntnis (Agnosia) Gottes ausgeliefert habt, . . .“ (CH I/27).

Im 'Seelenhymnus' der Thomas-Akten bzw. dem 'Lied von der Perle' wird von dem in Unkenntnis lebenden Menschen gesagt, daß er die Seele (Perle) und das heißt: sich selbst – vergessen habe:

„Und vergaß die Perle, um derentwillen meine Eltern mich gesandt hatten. Und infolge der Beschwerde durch ihre Speisen sank ich um in festen Schlaf“⁶⁾.

¹⁾ Jonas „trügerischer Lust“ (I, S. 118); Festugière: „issu de l'erreur de l'amour“.

²⁾ Übersetzung der Stelle von Schenke, Der Gott „Mensch“, S. 45: „ . . . derjenige aber, der in irreführender Liebe den Leib liebgewinnt, geht irre und bleibt in der Finsternis und muß das Schicksal des Todes erdulden.“ Vgl. Scotts Übersetzung I, S. 125.

³⁾ Schenke, Die Gnosis, S. 378: „Wenn sie (allerdings) ihren Wein(rausch) abschütteln . . .“

⁴⁾ Das Evangelium nach Thomas (Leipoldt) 29 (28) in: Leipoldt/Schenke, Koptisch-agnostische Schriften . . . S. 15. Die in Klammern von Leipoldt beigefügten griechischen Termini wurden bis auf zwei transkribierte Ausdrücke weggelassen. – Vgl. Jonas I, S. 392.

⁵⁾ Übersetzung von Andreas bei Reitzenstein, HMR, S. 58.

⁶⁾ Übersetzung von Alfred Adam in: Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, Berlin 1959 = ZNW Beiheft 24, S. 51. „Auslegung des Perlenliedes“ ebenda, S. 55 ff. – Zum Verständnis der Stelle s. ferner Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 176 ff. – Übersetzung und Besprechung des Perlenliedes auch bei

Kurz und prägnant heißt es im Evangelium Veritatis:

„So verhielt sich jeder einzelne schlafend in der Zeit, in der er unwissend war“¹⁾.

Dieser Schlaf ist somit ein Todesschlaf, in den der irrende und selbstvergessene Mensch gesunken ist, und sein Körper ist ein Gefäß des Todes und der Sünde, in dem die 'Seele' gefangen und gefesselt liegt. Von diesem Körper als der Gruft der 'Seele' reden die gnostischen Texte in abfälligster Weise – wie z. B. im Rechten Ginza, wo Adam sagt:

„Warum habt ihr mich von meinem Orte weg in die Gefangenschaft gebracht und in den stinkenden Körper geworfen?“²⁾

Der Leib ist Materie – 'Körper der Materie, der Archonten' wird er in der Pistis Sophia genannt³⁾ – und hat seinen Ursprung in der Finsternis (CH I/20). Da alles Materielle böse ist (CH VI/4: „Die Welt ist das Pleroma des Bösen“), ja selbst die Götter, d. h. die Gestirngötter⁴⁾, böse sind, so ist auch der aus Materie bestehende Körper des Menschen, d. h. der leibliche, materielle Mensch – böse (vgl. CH VI/3). Für die negative Beurteilung des Leibes – wie wir sie bereits im XIII. Traktat fanden – gibt es im Corpus Hermeticum viele Belege.

In CH I/22 fordert Poimandres von den Gottesfürchtigen, daß sie die Sinne verabscheuen, bevor sie ihren Körper dem Tode übereignen.

Als Tat im Krater-Traktat den Wunsch äußert (IV/6), auch getauft zu werden, antwortet ihm Hermes: „Wenn du nicht zuerst deinen Körper haßt, mein Kind, kannst du dich selbst nicht lieben.“ Der Körper mit seinen Leidenschaften steht der 'Heiligung' und der Ekstase⁵⁾ im Wege und muß bekämpft werden. Die Forderung des Traktates lautet daher: Abtötung der Leidenschaften und Verachtung des Leibes.

Die gleiche Intention findet sich CH VI/3, wo dargelegt wird, daß das Gute im Menschen nicht gefunden werden kann, weil es sich nicht in einen materiellen Körper begibt⁶⁾, „der von allen Seiten durch das Böse, durch Beschwerden und Leiden, Begierden und Zorn, Betrug und törichte Gedanken erstickt ist.“

Noch deutlicher drückt der VII. Traktat das gnostische Verständnis des Leibes⁷⁾ aus:

Hennecke-Schneemelcher, Bd II, S. 303–305 (Besprechung) und S. 349 ff. (Übersetzung von G. Bornkamm). Vgl. Jonas I, S. 320 ff. Zur Beurteilung des Perlenliedes als „manichäischer Hymnus im Rahmen der auch sonst manichäisch bearbeiteten ursprünglichen allgemein-gnostischen Thomasakten“ s. Schenke, Hauptprobleme S. 121. – Weitere Literatur zu den Thomasakten w. u. S. 103, Anm. 4.

1) CJ 30, 6 ff. Übers. Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, Berlin 1958, S. 45.

2) Lidzb. Ginza, 388, 8–9.

3) Kap. 90 bei Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I, Nachdr. d. 3. Aufl. 1962, S. 131.

4) Nilsson II, S. 592.

5) Vgl. Nilsson II, S. 591.

6) Vgl. CH II/14.

7) A. Wlosok, Laktanz, vergleicht die gnostische Grundkonzeption des Leibes mit dem Leib-Verständnis der Orphik und des Pythagoreismus (S. 117).

„Aber zuerst muß du das Kleid ganz und gar zerreißen, das du trägst¹⁾, das Gewand der Unwissenheit, die Stütze des Übels, das Band des Verderbens, die finstere Umhüllung²⁾, den lebendigen Tod, die bewußte Leiche (Festugièrè: le cadavre sensible), das Grab, das du ständig mit dir herumträgst!“ (VII/2).

In CH XI/21 findet sich die Feststellung, daß jemand, solange er seinen Körper liebt und böse ist, Gutes und Schönes nicht ergreifen kann.

Als ethische Konsequenz ergibt sich aus dieser Beurteilung des Leibes in der Hermetik die Askese³⁾ – nicht der Libertinismus. Wenn nun der Mensch durch seinen Leib sterblich ist (so CH I/15) und seine Sehnsucht und sein Ziel die Unterblichkeit ist (oder wie immer das Telos auch genannt werden mag), dann kann sein ganzes religiöses Tun und Trachten nur sein, von seinem Leib loszukommen. Um dieses Loskommen geht es nicht nur in der hermetischen Gnosis (z. B. I/24: „Zuerst, in der Auflösung des materiellen Körpers . . .“, in IV/6 (siehe oben) und in X/5f.: „ . . . diejenigen, die sich ein wenig mehr tranken können von diesem Anblick, gelangen oft, in Schlaf fallend und sich vom Körper (Soma) lösend, zur schönsten Vision . . .“ (X/5)⁴⁾ und speziell im XIII. Traktat, sondern in der Gnosis allenthalben – aber freilich nicht nur in ihr.

Bevor wir davon mehr hören, ist von einer Eigenart der gnostischen Anthropologie zu reden, auf die man auch bei der Analyse von CH XIII stößt. Wir meinen die für die Gnosis typische *trichotomische Anthropologie*, die Unterscheidung von Leib (Soma) und Seele (Psyche) auf der einen und dem Selbst (Pneuma) auf der anderen Seite⁵⁾. Im Wiedergeburtstraktat wird das Soma häufig erwähnt, wobei die Stellen, die vom ‘unsterblichen Soma’ handeln (z. B. XIII/3), von den anderen natürlich streng geschieden werden müssen (siehe dazu die Ausführungen über den Dualismus in CH XIII).

¹⁾ Zur Herkunft dieser Vorstellung s. Nock/Fest. I, S. 82f., Anm. 9.

²⁾ Im Sinne von Gefängnis, vgl. Nock/Fest. I, S. 83f., Anm. 11.

Ganz ähnliche Formulierungen wie in CH VII tauchen später (zwischen XI. und XIII. Jh. = Kroll, S. 390) in der von Kroll, Die Lehren, S. 390–405 besprochenen arabischen Schrift des Hermes Trismegistos de castigatione animae (ed. Bardenheuer) auf. Siehe ebenda, S. 399. Auch die Vorstellung, daß die Gefangenschaft der Seele in der Welt den Tod und der leibliche Tod ihre Befreiung bedeutet, findet sich dort (S. 399). Den gnostischen Geist dieser Schrift hebt Kroll an mehreren Stellen hervor (besonders S. 401 ff.).

³⁾ Vgl. auch Ascl. 6, 11, 22, 28, 41 u. ö. Zur Askese in der hermetischen Gnosis s. Moorsel, The mysteries, bes. S. 45 ff.

⁴⁾ Satzstellung nach Festugièrè. Möglicherweise ist der Satz auch so zu übersetzen: (Auch) diejenigen, die sich ein wenig mehr von diesem Anblick tranken können, fallen oft (wieder) in Schlaf durch den Körper; aber (wenn sie sich vom Körper gelöst haben) gelangen sie . . . So Scott I, S. 188–91.

⁵⁾ Siehe dazu den Pneuma-Artikel im ThWB, Bd. VI, bes. S. 391–394 (Ed. Schweizer) sowie Jonas I, bes. S. 178 ff. – Einzelheiten zum Problembereich Pneuma–Psyche–Soma s. u. S. 94 f., Anm. 3.

Schwieriger ist es, die Psyche als Teil der kosmischen 'massa perditionis' ¹⁾ im XIII. Traktat nachzuweisen, zumal der Ausdruck *ψυχογόνος* (XIII/12) dafür nicht in Frage kommt ²⁾. Es ergibt sich aber aus der Vorstellung des Traktates vom Abstoßen der psychischen Eigenschaften im 'materiellen Menschen' ³⁾, daß auch hier die Psyche (obwohl terminologisch nicht greifbar) als Teil der widergöttlichen Sphäre, als „Spielplatz der Dämonen“ ⁴⁾ und Quelle des menschlichen Leidens gedacht und vorausgesetzt ist. Das Pneuma im gnostischen Sinne kennt und verwendet der Verfasser des XIII. Traktates an zahlreichen Stellen, ersetzt jedoch den Terminus 'Pneuma' (XIII/12 und 19) meistens durch 'Nus' (z. B. XIII/3, 10, 13 u. ö.).

In dieser Skizze der trichotomischen Anthropologie des Wiedergeburtstraktates hat sich bereits ein Problem angemeldet, das uns durch das ganze II. Kapitel verfolgen wird: der unterschiedliche Gebrauch von Pneuma und Psyche in den gnostischen Texten. Verwirrend ist nicht nur die in den Texten wechselnde Bezeichnung für das Selbst (Pneuma), sondern auch, daß häufig 'Psyche' dasteht, wo eigentlich dem Sinn nach 'Pneuma' gemeint ist, z. B. Hippolyt, Ref. V, 10, 2 (vgl. CH XIII/12). Übersieht man diese Gegebenheit, so führt das zu einem heillosen terminologischen Durcheinander. Es ist deshalb nötig, daß man den unterschiedlichen Gebrauch von 'Psyche' gewissenhaft beachtet und von Fall zu Fall behutsam differenziert.

Aufschlußreich für das Verständnis der Rolle, die die Psyche neben Soma und Pneuma spielt, ist eine Stelle in der Naassener-Predigt:

„Damit der große Mensch von oben ganz bezwungen werde, . . . , wurde ihm auch eine Psyche gegeben, damit das Gebilde des großen und schönen und vollkommenen Menschen, durch die Seele unterjocht, leide und gezüchtigt werde.“ ⁵⁾

Besonders klar beschreibt Irenäus (I, 6, 1) ⁶⁾ die trichotomische Anthropologie der Valentinianer:

„Aus drei Teilen also besteht der Mensch. Das Hylische (Materielle), das sie auch das Linke nennen, geht nach ihrer Meinung zwangsläufig zugrunde, da es keinen Hauch von Unsterblichkeit aufzunehmen vermag; das Psychische, auch als das Rechte bezeichnet, weil es sich zwischen dem Pneumatischen und Hylischen befindet, geht dorthin, wohin es sich neigt; das Pneumatische aber ist ausgesandt, damit es hienieden durch die Verbindung mit dem Psychischen gestaltet, erzogen und aufgerichtet werde. Und das sei, sagen sie, 'das Salz' und 'das Licht der Welt'.“

¹⁾ Jonas I, S. 180.

²⁾ Vgl. S. 101f.

³⁾ Siehe Abschn. 5, wo diese Vorstellung analysiert wird.

⁴⁾ Bultmann, Urchristentum, S. 156.

⁵⁾ Hippolyt, Ref. V, 7, 7 (Wendland 80, 10–14). Zur Auslegung der Stelle vgl. Leisegang, Die Gnosis, S. 118 u. Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 161f. Vgl. auch Reitzenstein, Poimandres, S. 82ff. (Ausführungen zur Naassenerpredigt und Pokorný, Der Eph.-brief u. d. Gnosis, S. 28 Anm. 72 (Zusammenhang mit CH XIII u. a. Traktaten aus dem CH).

⁶⁾ Harvey I, 51, 13–52, 4.

Dieses Dreier-Schema findet sich auch bei Hippolyt, z. B. Refutatio V, 6 und 12 und im Naassener-Psalm (Ref. V, 10, 2) – doch genügen uns diese Beispiele für die trichotomische Anthropologie und gnostische Trichotomie überhaupt. Es ist deutlich geworden, daß die Beschreibung der Lage des Menschen in der Welt, wie sie im XIII. Traktat gegeben wird, mit der von den Gnostikern geschilderten durchaus übereinstimmt. Die Frage ist nun, ob sich diese Übereinstimmung auch bei dem bereits zu Tage getretenen Dualismus feststellen läßt. Untersucht man daraufhin den Wiedergeburtstraktat, so findet man zunächst eine ganze Reihe von Gegensatz-Paaren, deren wichtigste wir im Folgenden zusammenstellen:

- | | |
|---|--|
| 1. γνῶσις θεοῦ | – ἄγνοια |
| 2. γνῶσις χαρᾶς | – λύπη |
| 3. ἐγκράτεια | – ἀκρασία |
| 4. καρτερία | – ἐπιθυμία |
| 5. δικαιοσύνη | – ἀδικία |
| 6. κοινωνία | – πλεονεξία |
| 7. ἀλήθεια | – ἀπάτη, φθόνος |
| 8. ἀλήθεια, ἀγαθόν, ζωὴ καὶ φῶς | – τοῦ σκότους τιμωρία (alle XIII/8–9). |
| 9. τὸ ἀσώματον (XIII/6) | – σωματικός (XIII/10) u. σῶμα |
| 10. ἀθάνατον σῶμα (XIII/3, 14) | – τὸ θνητόν (σῶμα) (XIII/14) |
| τὸ σῶμα τοῦτο τὸ ἐκ δυνάμεων
συνεστός (XIII/14) ¹⁾ | – σῶμα (XIII/7, 13 u. ö.)
sowie: τὸ αἰσθητόν τῆς φύσεως σῶμα
(XIII/14) |
| 11. τὸ . . . ἀδιάλυτον (σῶμα) | – τὸ . . . διαλυτόν (σῶμα) (XIII/14) |
| 12. ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ νοῦ (= Pneuma)
(XIII/14, 17) | – ὀφθαλμοί (σώματος) (XIII/3) |
| 13. ὁ νοητὸς κόσμος (XIII/21) | – ὁ κόσμος (XIII/1, 21) |
| 14. τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα (XIII/1) | – τοῦ κόσμου ἀπάτη (XIII/1) |
| 15. ὁ ἐνδιάθετος ἄνθρωπος
(XIII/7) | – τιμωροί (XIII/7)
τιμωραὶ (XIII/7, 11 u. ö.)
τιμωρία (XIII/7.9)
τὸ δεσμωτήριον τοῦ σώματος (XIII/7),
ἄλογοι τῆς δλης τιμωραὶ (XIII/7) |
| 16. ἡ . . . δεκάς, . . . , ἐστὶ
ψυχογόνος
(ζωὴ δὲ καὶ φῶς-
πνεῦμα) (XIII/12) | – τὸ σκῆνος . . . ἐκ τοῦ
ζωοφόρου κύκλου
συνέστη καὶ τούτου
συνεστῶτος ἐκ (ἀριθμῶν)
δώδεκα ὄντων τὸν
ἀριθμόν, . . . (XIII/12) |
| 17. ζωὴ καὶ φῶς (XIII/9) | – τοῦ σκότους τιμωρία (XIII/9)
τιμωραὶ τοῦ σκότους (XIII/11) |

¹⁾ Zum Ausdruck σῶμα πνευματικόν s. Bousset, Kyrios Christos, S. 197, Anm. 3.

Diese Übersicht zeigt einmal, daß der *Dualismus im XIII. Traktat* nicht als Nebensache, sondern als integrierender Bestandteil dieses Traktates zu betrachten ist und zum anderen, daß die wichtigsten Gegensatzpaare, nämlich: Licht (Leben) – Finsternis; Gnosis – Agnoia; Pneuma – Soma; Dekade (Pneuma) – Dodekade (Psyche – Soma – Hyle) den Dualismen der gnostischen Schriften genau entsprechen. Jedes Gegensatzpaar ist aber letztlich der Ausdruck einer Grundkonzeption, die wir einmal als Zwei-Reiche-Lehre bezeichnen wollen. Auf der einen Seite befindet sich das Reich der Gottheit, des Guten, des Lichtes und des Geistes – auf der anderen das Reich des Bösen, der Finsternis, des Leibes. Nilsson, der den hermetischen Dualismus (wie er sich auch in anderen Traktaten des Corpus Hermeticum findet¹⁾) im Zusammenhang mit der Heimarmene-Lehre behandelt, schreibt dazu: „Der Dualismus der Hermetik ist derjenige zwischen der transzendenten Welt des Guten und der bösartigen Erscheinungswelt“²⁾. Das klingt allerdings platonisch, und Nilsson bringt auch Platon ins Spiel, „der die Welt der Ideen als das Ewige, die Erscheinungswelt als minderwertig hingestellt hat“³⁾. Heißt das nun, daß der Dualismus im Traktat XIII griechischer Provenienz ist und dem griechischen Geist demzufolge viel mehr Beachtung geschenkt werden muß? Hinter dieser Frage verbirgt sich eine Fülle von Problemen, die nicht nur für unseren Wiedergeburtstraktat, sondern für die Gnosis überhaupt bedeutsam sind und deshalb in gebotener Kürze erörtert werden wollen.

Hans Jonas hat mit Nachdruck erklärt, daß „das Griechentum . . . ein grandioser Ausdruck der Weltheimischkeit“ des Menschen⁴⁾ gewesen sei und einen „Optimismus der Weltlichkeit“ entwickelt habe, „der sich durch erfahrene Skepsis in den Dingen des gesellschaftlichen Daseins, der einzigen Sphäre, woher die Erschütterung kommen könnte, im voraus gegen die zerstörende Wirkung von Enttäuschungen gewappnet hat“⁵⁾. Demgegenüber sei für den Gnostizismus eine Haltung typisch, die sich als „ungeheure Daseins-Unsicherheit, Welt-Angst des Menschen, Angst vor der Welt und vor sich selbst“ äußert⁶⁾. Ausdruck der neuen Welterfahrung ist die „Gleichung Welt = Finsternis“⁷⁾, und die Psyche „selber ist Funktion des gehaßten, feindseligen Kosmos“. Seine Dämonen dringen und 'walten', „bis in die letzten Tiefen“, was „jetzt das mythologische Bild für die 'Energien' der Psyche“ wird⁸⁾ – eine Vorstellung, die uns aus dem XIII. Traktat bereits geläufig ist.

Gegen diese Abhebung der Daseinshaltung des 'Gnostizismus' von der des Griechentums durch Jonas sind heftige Einwände erhoben worden. So

¹⁾ Siehe die Quellenscheidung in der Einleitung.

²⁾ Nilsson II, S. 603.

³⁾ Nilsson II, S. 604. Zur Kritik daran s. u. S. 143 f.!

⁴⁾ Jonas I, S. 141.

⁵⁾ Jonas I, S. 143.

⁶⁾ Jonas I, S. 143.

⁷⁾ Jonas I, S. 103, 144 u. ö.

⁸⁾ Alle Zitate Jonas I, S. 145.

kritisiert z. B. Stürmer den durch Jonas und andere Forscher verwendeten „Begriff des Griechentums“, der durchaus nicht akzeptabel sei, wobei er besonders an die Vorstellung von der „Weltheimischkeit“ denkt und sie verwirft. Vom Griechischen und Orientalischen müsse man klare Begriffe erarbeiten – fordert Stürmer und bietet folgende Differenzierung an: „Besteht die typische Eigenart des Griechentums in der sowohl auf Gott, Mensch und Welt bezogenen ontischen Daseinshaltung und Betrachtungsweise, dann ist das eigenartig Orientalische in einer mit dem Judentum verwandten Grundstimmung zu suchen: Götter sind nicht Seinsweisen, sondern Mächte; die Welt ist nicht Geist und Materie, sondern gut und böse; und der Mensch ist nicht ein sterblicher Gott (. . .), sondern ein Geschöpf, das zur Gottheit in einem Abhängigkeitsverhältnis steht¹⁾.“ Dann folgt der nicht zu überhörende und uns zu unserem Ausgangspunkt wieder zurückführende Satz: „Sowohl das Griechentum wie der Orient kennen einen Dualismus²⁾.“ Das hat nun u. W. auch niemand ernsthaft bestritten! Aber Jonas hat mit Recht geltend gemacht, daß der Gegensatz von Licht und Finsternis universaler ist als der von Leib und Seele im Griechentum, der – so Jonas – „zuletzt doch in eine Positivität der Welt einfügbar war“, was durch Platon geschehen ist³⁾. Die Totalität der Finsternis im Kosmos, die auch die Psyche mit umfaßt, ist also etwas anderes als Platons Dualismus. Das bleibt bestehen, auch wenn man einräumt, daß der Ausdruck ‘Weltheimischkeit’ im Hinblick auf ein schon Platon und der Orphik nicht unbekanntes Gefühl der Fremdheit des Menschen in der Welt⁴⁾ für das Griechentum nicht gänzlich zutrifft. Außerdem liegt in der Gnosis ein Kosmos-Verständnis vor, das sich von dem des Griechentums sehr deutlich unterscheidet⁵⁾.

Man muß also den Dualismus Seele – Leib, Geist – Materie (Stürmer: Seiendes – Nichtseiendes) und den Dualismus Licht – Finsternis (Stürmer: Gut – Böse) vor allem hinsichtlich ihrer Herkunft klar auseinanderhalten, denn während der eine ins Griechentum gehört, ist der andere orientalischen, wahrscheinlich iranischen Ursprungs⁶⁾. Beide haben sich in der Gnosis miteinander verbunden, aber so, daß der Dualismus Licht – Finsternis der herrschende Gegensatz ist, dem die Dualismen Seele – Leib und Geist – Materie unterstehen. Das heißt konkret, daß Leib und Materie ins Reich der Finsternis gehören, während der Geist das Lichtreich repräsentiert.

1) Stürmer, Judentum, Griechentum und Gnosis, in: ThLZ, 1948, Spalte 588.

2) Stürmer, ebenda, Spalte 588.

3) Jonas I, S. 144. Näheres dazu ebenda. Dazu s. Kroll, Die Lehren, S. 344 (Plato) und ebenda S. 346–47: der Dualismus bei Philo.

4) Vgl. Prümm in: Lex. f. Theol. u. Kirche, Bd 4, S. 1023.

5) Vgl. dazu Jonas I, S. 140 ff.; Bultmann, Urchristentum, S. 157 f.

6) Schenke, Die Gnosis, S. 381. Vgl. Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 7. – Zum Dualismus „zwischen Geist oder Gott und Materie“ s. Kroll, Die Lehren, S. 121 ff.; zum Dualismus im Corpus Hermeticum allgemein s. W. Kroll in: PW VIII, Sp. 804 ff.

8 Tröger, Mysterienglaube

Immer wieder problematisch ist die *Stellung der Psyche*. Wenn Hans-Martin Schenke in unserem Zusammenhang schreibt, daß „Seele und Geist mit dem Licht identifiziert werden“¹⁾, so trifft das – vom Mythos her gesehen – genau zu, da die zwei Seelenteile von gleicher Substanz und somit identisch sind. Hat man aber die Psyche speziell als Wirkungsort der Dämonen und ‘Fessel’ des Menschen (Irenäus I, 21, 5) vor Augen, dann sieht man in erster Linie ihre Funktion im Bereich der Finsternis. Eine glückliche Lösung für diesen ständig verwirrenden doppelten Gebrauch von ‘Seele’ und ‘Psyche’ hat Hans Jonas gefunden, indem er die Bezeichnungen ‘kosmische Seele’ und ‘überkosmische Seele’ verwendet²⁾. Unter kosmischer Seele versteht er die Psyche „im engeren Sinn“, die „Mitgift der Weltmächte, speziell der Gestirne“, unter überkosmischer Seele dagegen das Pneuma, den „inneren, pneumatischen Menschen“. Die Verbindung beider besteht darin, daß das Pneuma, also die überkosmische Seele, beim Fall die Gestirne passieren mußte und dabei „unter deren Gesetz“ geriet³⁾. Die ‘eigentliche’ Seele ist demnach nicht die Psyche, sondern das Pneuma.

¹⁾ Schenke, Die Gnosis, S. 381.

²⁾ Jonas I, S. 5.

³⁾ Jonas I, S. 5. – Kroll, Die Lehren, S. 215, führt Jamblich, Myst. VIII, 6 an, wonach „der niedere Seelenteil oder, wie er (sc. Jamblich) sagt, die zweite Seele unter der Herrschaft des Fatums“ steht.

Zur Klärung der Begriffe PNEUMA–PSYCHE und ihres Verhältnisses zueinander ist zusammenfassend und ergänzend (vor allem an Literaturhinweisen) zu sagen:

Das Pneuma ist göttlicher Natur und wird in der Gnosis zur Bezeichnung des göttlichen Selbst im Menschen gebraucht. (Siehe Artikel Pneuma im ThWB, Bd. VI, S. 391 (Ed. Schweizer)). – Darüber, wie das Pneuma in den Menschen kommt, gibt der gnostische Mythos Auskunft. Die Bezeichnung für dieses pneumatische Selbst ist in den Quellen nicht einheitlich, was eine Darstellung der gnostischen Vorstellungen in terminologischer Hinsicht erschwert. Besonders irritiert die Verwendung des Begriffes Psyche zur Bezeichnung der ‘pneumatischen Substanz’ (z. B. Hippolyt, Ref. V, 10, 2. Vgl. Pistis Sophia 111 u. 132. – ThWB VI, S. 391, Anm. 361). Ebenda Anm. 362: Bei den Mandäern wird die Rūha das böse Prinzip, „während die ‘Seele’ die Rolle des gnostischen *πνεῦμα* übernimmt“. In CH XIII (und anderen hermetischen Schriften) wird Pneuma meistens mit ‘Nus’ wiedergegeben (XIII/3, 10, 13 u. ö.), im Asclepius mit ‘sensus’. Siehe Bousset, Kyrios Christos, S. 197; Kroll, Die Lehren, S. 10f. Moorsel, The mysteries S. 49f. u. Symbolsprache, S. 130; Wlosok, Laktanz, S. 121; Nilsson II, S. 589, Anm. 1: ‘Nus’ bezeichnet den hermetischen Gott und den göttlichen Teil der Seele. – Zur Bedeutung von Nus in den hermetischen Schriften s. ferner: Kroll, Die Lehren, S. 60 ff., 254 ff.; Nilsson II, S. 590 (Stellen); Bräuninger, Untersuchungen, bes. S. 16; Festugière, Révélation IV, bes. Conclusion S. 258 ff.; Colpe, Rel.-gesch. Schule, S. 12 (gute Zusammenstellung der versch. Bedeutungen von Nus im Corpus Hermeticum). – Speziell zum Nus in CH I: Reitzenstein, Poimandres passim; Haenchen, Poimandres (in: ZThK 1956) S. 149 ff.; Nock/Fest. I, S. 18, Anm. 17. – Speziell zum Demiurgos-Nus s. Scott II, S. 32f.; Reitzenstein, Poimandres, S. 46 ff.; Haenchen, Poimandres. S. 166 ff.

Zur Bedeutung von Nus in der Gnosis siehe Bousset, Kyrios Christos, S. 197. (Der Terminus ‘Nus’ wird nur selten „zur Bezeichnung des höheren Bestandteiles im Wesen des Gläubigen“ verwendet). Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 36 ff.; Haenchen, Poimandres, S. 153. Der Nus ist in der Gnosis im allgemeinen nicht die höchste Gottheit. Vgl. jedoch Iren., Adv. haer. I, 1, 1 (Harvey I, 9, 7–9) [valentinian.] und I, 24, 3 (Harvey I, 199, 1) [basilidian.], wo der Nus als 1. göttliches Wesen aus dem Ugrund kommt. –

Was nun den Streit um die *Herkunftsfrage des gnostischen Dualismus* betrifft, so kann er – wie wir gesehen haben – nicht mit einem Entweder-Oder, sondern nur mit einem Sowohl-Als-auch entschieden werden (freilich bloß im Hinblick auf seine verschiedenen Elemente). Nach Stürmer hat in der Gnosis die Vermischung der Dualismen „Unsichtbar – sichtbar“ und „gut – böse“ zur Identifizierung der Materie mit dem Bösen geführt¹⁾, wobei das „treibende Moment und Prinzip bei dieser Verschmelzung“ nach Schenke „die neue gnostische Daseinshaltung und Weltanschauung“ gewesen ist²⁾. Demnach ist der Dualismus von der gnostischen Weltanschauung als Bauelement verwendet und ihrer Grundkonzeption angepaßt worden. Geht man bei der Dualismus-Frage von dieser Position, d. h. von der gnostischen Daseinshaltung und Weltanschauung als dem Primären aus, dann muß man sagen, daß der radikale, vom außerweltlichen³⁾ Ursprung des Selbst her bestimmte, also nicht bloß wie im Griechentum – „innerweltliche“⁴⁾ gnostische Pessimismus und Fatalismus bei der 'Verschmelzung' der verschiedenen Dualismen als besondere Ingredienz von der Gnosis erst hinzugefügt wurde und deshalb schlechterdings auch nicht abzuleiten ist. Denn der Gegensatz Licht – Finsternis ist an sich nicht pessimistisch, er ist in Persien Ausdruck eines Kampfes zwischen Gut und Böse (zwischen dem guten und bösen Gott) innerhalb (!) der sichtbaren Welt. Der Gegensatz „zwischen der guten geistigen und der bösen körperlichen Welt“⁵⁾ fehlt aber hier – und das veranlaßt Bousset zu der These: „An

Über das Verhältnis Nus-Pneuma vgl. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944, S. 410, Anm. 1 (mit Literaturangaben).

Weitere Literatur zum Begriff Pneuma: Kroll, *Die Lehren*, S. 71 ff. (Vgl. S. 266: Die Wesensgleichheit von Pneuma u. Seele (als Emanation des ersten) führt Kroll auf die Stoa zurück. Stellen, ebenda, Anm. 2); Reitzenstein, *HMR*, S. 284 ff. (Beigabe XV: „Die Begriffe Gnosis und Pneuma“, s. ebenda auch Beigabe XIX „Die Bedeutung des Selbst“, S. 403 ff. (desgl. S. 179–80: manichäische Hymnen – Selbst, Lichtselbst; S. 279–81: Lichtselbst).

Die Behandlung des mit der Herkunft der Vorstellung von einer göttlichen 'Seele' verbundenen Fragenkomplexes ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Es darf hierzu auf Rohde, *Psyche I/II* und Nilsson I verwiesen werden. – Zusammenstellung der „Synonyme für 'Pneuma'“ bei Jonas I, S. 210–12. „Das Pneuma ist also“, so Jonas I, S. 180 (vgl. ebenda, S. 238 ff.) „im Gegensatz zur Psyche der qualitätsfreie Grund der Weltlosigkeit im Menschen und dynamisch das Prinzip seiner vorzunehmenden Entweltlichung“. Die Seele: Jonas I, S. 145: „Die Seele selber ist Funktion des gehaßten, feindseligen Kosmos: Im Gnostizismus wird 'Psyche' zum Terminus für das natürliche, weltverstrickte Dasein...“ – Siehe den Abschnitt 4 „Heimarmene und Psyche“ bei Jonas I, S. 178 ff.; Festugière, *Révélation III, Les Doctrines de l'Ame* (1953). –

Stellenangaben zur Trennung der 'irdischen Psyche' vom göttlichen Pneuma (Selbst) s. *ThWB*, Bd. VI, S. 391, Anm. 363 (ebenda, S. 392 f. Ausführungen zur Bedeutung von Psyche und Pneuma in der gnostischen Mythologie und Erlösungslehre (Ed. Schweizer); Über die trichotomische Anthropologie der Gnosis und ihre Abgrenzung gegen die griech. Trias Nus-Psyche-Soma: S. 393 f. – Die hier geäußerte These, daß im *Corpus Hermeticum* das Pneuma der Psyche „untergeordnet erscheint“ (S. 393), ist – so allgemein formuliert – nicht richtig. Sie stimmt nur für einige Stellen, wie z. B. für die von Schweizer angeführte Stelle *CH X/13*. 16 f. (Gnostische Parallelen = S. 393, Anm. 393). –

¹⁾ Stürmer, *Judentum, Griechentum und Gnosis* – in: *ThLZ*, 1948, Sp. 589.

²⁾ Schenke, *Die Gnosis*, S. 381.

³⁾ Resp. 'außer-kosmisch'. Kosmos meint hier nicht die *eine* Welt, und ist in der Gnosis nicht das ALL, sondern nur ein Teil des Ganzen, und zwar Bereich der Finsternis.

⁴⁾ Das hat Jonas übrigens deutlich gesagt, daß das Griechentum einen „innerweltlichen Pessimismus“ kannte, der „im Grunde das ganze so diesseitige Griechentum tief durchzittert“ (I, S. 165) und eindeutig erklärt: „Es ist also ebenso falsch, nur vom griechischen Optimismus wie vom gnostischen Pessimismus zu reden“ (ebenda, Anm. 1).

⁵⁾ Bousset, *Hauptprobleme*, S. 118.

diesem Punkt hat sich eben der Geist der spätgriechischen Antike mit dem persischen Dualismus verbunden und in Gemeinschaft mit ihm eine außerordentlich starke und geschlossene pessimistische Grundhaltung erzeugt¹⁾."

Für uns ist vor allem die Tatsache wichtig, daß das Gegensatzpaar Licht – Finsternis als Ausdrucksform der pessimistischen und fatalistischen gnostischen Weltanschauung verwendet wurde und über die anderen Dualismen der Gnosis dominiert.

Diese Erwägungen bringen uns dem Verständnis des hermetischen Dualismus, vor allem im Traktat XIII, ein gutes Stück näher. In CH XIII geht es eben nicht nur um den Gegensatz zwischen Geist und Materie, Seele und Leib, Ewigem und Vergänglichem – und auch nicht nur um den Kampf zwischen Gut und Böse in der Immanenz (weshalb der Dualismus im Wiedergeburtstraktat weder direkt aus dem Griechentum, noch unmittelbar aus dem Iran abgeleitet werden kann), sondern es geht hier um den von einer pessimistischen Daseinshaltung und Weltanschauung getragenen Dualismus zwischen diesem Reich der Finsternis, der Gefangenschaft der 'überkosmischen' Seele, der Schmerzen und des Todes und jenem Reich des Lichtes

¹⁾ Bousset, Hauptprobleme, S. 118, Dem „Dualismus in der Gnosis“ hat Bousset ebenda das ganze III. Kapitel, S. 91–159, gewidmet. – Zum platonischen Dualismus Geist – Materie und dem absoluten „orientalischen“ Gegensatz von Licht und Finsternis und dem Verhältnis beider in der Gnosis s. auch Bousset, Kyrios Christos, S. 183–84: „Andererseits fehlt dem orientalischen von der persischen Religion her bestimmten Dualismus der tiefere Gegensatz zwischen der Welt des Geistes und der Welt der Materie, zwischen dem was sichtbar und dem was unsichtbar ist. Innerhalb dieser sichtbaren Welt vollzieht sich der Kampf des guten Gottes (Ahura-Mazda) und des bösen Gottes (Angra-Mainyu)“. Das Licht steht auf der Seite des guten Gottes, die Finsternis auf der des bösen Gottes. In diese Gegensätze „wird nun der große griechische Grundgedanke des Widerspruchs von Geist und Materie, Sichtbarem und Unsichtbarem hineingeworfen. Und so erst kommt der schroffe Dualismus und der radikale Pessimismus der gnostischen Weltanschauung zustande: Geist und Materie, unsichtbare und sichtbare Welt sind zwei feindliche Mächte, die sich in fast völliger Abgeschlossenheit gegenüberstehen“ (S. 184). – Zum Gegensatz von platonischem und gnostischem Dualismus s. auch Jonas I, S. 44 ff.

Den unterschiedlichen Dualismus in der Gnosis und im Mazdaismus untersucht U. Bianchi in: *Dualismo mazdaico e 'zuranismo'*, Studi e materiali di storia delle religioni XXVII, 1956. Ders.: *Il Dualismo religioso*, Roma 1958. – Übrigens hatte schon Nilsson betont, daß der zoroastrische Dualismus weltzugewandt ist und den Gläubigen verpflichtet, gegen das Böse in der Welt zu kämpfen (Nilsson II, 1. Aufl. 1950, S. 577). – Arai spricht von einem „strengen Dualismus mit substanziellem Gepräge“ in der Gnosis, Dieser „strenge Dualismus als solcher stammt aus der iranischen bzw. zoroastrischen Religion“. Dies könnten auch die Schriften aus Nag-Hammadi bestätigen, in denen sich 'Zoroaster' „großer Beliebtheit erfreut“. Vom iranischen Denken beeinflusst sei u. a. auch Qumran, doch kennt es nicht den 'substanziell-materiellen' Dualismus der Gnosis, sondern einen 'ethischen' Dualismus. (= Zur Definition der Gnosis in: *Le origini dello gnosticismo* S. 181 f.) Vgl. zum qumranischen Dualismus: K. G. Kuhn, Die Sekten-schrift und die iranische Religion, in: ZThK 49, 1952, S. 296 ff. – Zu den verschiedenen Dualismen vgl. auch *Le origini dello gnosticismo*, S. XXXII (Punkt V des 'Vorschlages': Differenzierung in „antikosmischen Dualismus des Gnostizismus“, „zarathustrischen D.“ und „metaphysischen D.“ Platos und des Platonismus).

und des Lebens. Gerade dies ist aber der Dualismus, wie man ihn in der Gnosis auch findet, und so dürfte es gerechtfertigt sein, den Dualismus im Traktat XIII als gnostisch zu bezeichnen.

Allerdings ist einem möglichen Mißverständnis zuvorzukommen: Es ist nicht unsere Absicht, den XIII. Traktat nur auf Grund seines gnostischen Dualismus in die gnostischen Schriften einzureihen, denn es erscheint uns die Praxis bedenklich, den Dualismus als ausschließliches Wesensmerkmal bei der Identifizierung von gnostischen Quellen heranzuziehen. Quispel (und andere Forscher) sprechen zwar von einem „grundsätzlichen Dualismus“ in der Gnosis¹⁾, und darin möchte man ihm auch recht geben, denn man kann es sich zwar vorstellen, daß manche Bausteine im gnostischen Mosaik fehlen könnten, ohne das Bild wesentlich zu verändern, nicht jedoch der Dualismus²⁾. Dennoch darf man nicht vergessen, daß er nur ein Bauelement ist, zwar ein sehr wesentliches, aber eben nur dies und nicht mehr. Um es in einem Vergleich auszudrücken: Allein durch Stahl, dem tragenden Element heutiger Großbauten, läßt sich ein Bauwerk noch nicht bestimmen. Es kann Brücke oder Turm sein.

Deshalb kann der Ausgangspunkt für eine Wesensbestimmung der Gnosis auch nicht der Dualismus sein, sondern nur ihre spezifische Daseinshaltung und Weltanschauung mit deren charakteristischen Ausdrucksformen.

2. Die himmlische Heimat und der göttliche Ursprung des Menschen in der Gnosis und im Wiedergeburtstraktat

Anknüpfend an die Ausführungen zur trichotomischen Anthropologie in CH XIII wenden wir uns nunmehr einer Vorstellung zu, die bisher noch zu wenig beachtet worden ist. Am Anfang des XIII. Traktates findet man folgende zwei Wendungen: *κόσμον ἀπαλλοτριωσθαι* (XIII/1) und *ἐαυτὸν διεξέρχεσθαι* (XIII/3 und XIII/4). Beide drücken aus, daß der Mensch in der Welt und im Gehäuse seines Körpers nicht zu Hause ist, sondern sich als Gefangener in der Fremde³⁾ und in der Finsternis befindet. Demnach

¹⁾ Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 20. Vgl. ebd., S. 39.

Auf die zentrale Bedeutung des Dualismus in der Gnosis und das Verhältnis der Dualismen Mensch – Welt, Welt – Gott verwies Jonas in seinem Vortrag (Delimitation of the gnostic phenomenon . . .) auf dem Gnosis-Kolloquium 1966 in Messina (= Le orig. d. gnost. S. 94) „ . . . dualism . . . is omnipresent in all Gnosticism as, first and foremost, a radical mood that dominates the gnostic attitude and unites its widely diversified expressions . . . The interpreter may hold conversely that the transcendent doctrine of a world-God opposition sprang from the immanent experience of a disunion of man and world, i. e., that it reflects a human condition of alienation. In this sense, one may regard dualism as an invariant, *existential* ‘first principle’ of Gnosticism, as distinct from a variable, *speculative* first principle employed in its representation“.

²⁾ Zur Gnosis ohne Dualismus s. Moorsel, The mysteries, S. 21.

³⁾ „Und von daher hat Basileides die Ansicht vertreten, daß die Auserwählten etwas Fremdes gegenüber der Welt seien, weil sie ihrem Wesen (*φύσει*) nach ‘hyperkosmisch’ seien“: Clem. Alex., Strom. IV, 165, 3 (Stählin II, 321, 28–30).

muß seine Heimat, wenn er überhaupt eine hat, woanders sein – und nach ihr gilt es jetzt zu fragen. Die Gnostiker bringen diese logische Konsequenz und bedeutsame Feststellung auf verschiedene Weise zum Ausdruck. Im R. Ginza klingt das beispielsweise so:

„Dir sage ich und erkläre ich, einem jeden, der in seinem Innern wahrhaft und gläubig ist: Du warst nicht von hier, und deine Wurzel war nicht von der Welt. Das Haus, in dem du wohntest, dieses Haus hat nicht das Leben gebauet. Die Sieben, die darin wohnen, steigen nicht zur Erde des Lichtes empor. Du, verehere und preise den Ort, aus dem du gekommen bist ¹⁾.“

Das weiß der im Dunkeln tappende, gefangene Mensch natürlich nicht von allein, es muß ihm gesagt und er muß zuvor über seinen Ursprung aufgeklärt werden ²⁾. Dann erst kann der Sehend-Gewordene ausrufen:

„Aus dem Lichtort bin ich hervorgegangen, aus dir, lichter Wohnsitz. . . Ich bat ihn (den Vater – Tr.) um ebne Wege, um emporzusteigen und den Lichtort zu schauen ³⁾.“

Im Turfan – Fragment M 7 wird der 'Seele' vom Erlöser zugerufen:

„. . . Der Lebendigen Kraft und (der größten Welt) Heil (komme) über dich aus deiner Heimat!“ ⁴⁾

Und in der 'Hymne auf die lebendige Seele' (im Fragment M 7) heißt es:

„Aus dem Licht und von den Göttern bin ich, und ein Fremdling bin ich ihnen geworden, über mich hergefallen (?) sind die Feinde; von ihnen zu den Toten bin ich hinabgeführt ⁵⁾.“

Noch eine weitere Stelle mag die gnostische Vorstellung von der Heimat und dem Ursprung des Menschen in der jenseitigen Welt, der Welt des Lichtes und des Lebens, illustrieren:

„Licht und Leben sind der Gott und Vater, aus dem der Mensch ⁶⁾ geboren ist. Wenn du lernst (oder: erkennst), daß du ⁷⁾ aus Leben und Licht gemacht bist und dies die Elemente sind, die dich konstituieren ⁸⁾, wirst du ins Leben zurückkehren“ (CH I/21).

Die Vorstellung, daß der Mensch aus der Welt des Lichtes und des Lebens stammt, Licht und Leben sogar auch hienieden in sich hat – wenngleich eingeschlossen in seinem materiellen Leib und zunächst verborgen –, diese Vorstellung enthält der Wiedergeburtstraktat auch, freilich in der sich aus der Verknüpfung mit Mysterienvorstellungen ergebenden Form einer Ersetzung der psychischen, dämonischen Eigenschaften im Menschen durch

¹⁾ Lidzb. Ginza, 379, 22–31.

²⁾ Jonas I, S. 132 nennt die zitierte Stelle sehr treffend „Ursprungsaufklärung“.

³⁾ Lidzb. Ginza, 377, 31–32; 378, 19–20.

⁴⁾ Übersetzung nach Andreas in: Reitzenstein, HMR, S. 58 und Reitzenstein, IEM, S. 3.

⁵⁾ Übersetzung von F. W. K. Müller bei Reitzenstein, IEM, S. 8.

⁶⁾ Festugière: l'Homme. Doch an dieser Stelle dürfte nicht der Anthropos, sondern der Mensch (*ὁ ἄνθρωπος*) gemeint sein.

⁷⁾ Mit Scott: „ἐαυτὸν“. Bei Nock/Fest. „αὐτὸν“ – daß er (= der Mensch) aus Leben und Licht gemacht ist.

⁸⁾ Festugière: „et que ce sont là les éléments qui te constituent.“

die göttlichen Kräfte. Damit haben Leben und Licht von ihm Besitz ergriffen (XIII/9). Eine Anzahl weiterer Stellen im XIII. Traktat (z. B. XIII/12, 18, 19) bezeugen, daß auch hier 'Leben und Licht' die göttliche Welt repräsentieren und den wiedergeborenen Menschen als einen Teil jener Welt ausweisen.

3. Die göttliche Natur des Menschen in der Gnosis und im Wiedergeburtstraktat

Aus der Vorstellung einer himmlischen Heimat des Menschen und seines Ursprungs im Lichte ergibt sich nun eine Konsequenz von größter Bedeutung. Wenn der Mensch oder ein Teil des Menschen nicht von dieser Welt ist, sondern aus der Lichtwelt und das heißt von Gott stammt, dann ist doch dieser Mensch von Natur aus bereits göttlich und hat somit seine Soteria – jedenfalls als potentielle Möglichkeit – schon 'in sich'. Das ist nicht nur eine Schlußfolgerung, die der Leser gnostischer Quellen heutzutage zieht, sondern sie wird von den Gnostikern selbst expressis verbis ausgesprochen. So heißt es z. B. bei Clemens Alexandrinus:

„Valentinus aber schreibt in einer Predigt wörtlich: 'Von Anfang an seid ihr unsterblich und seid Kinder eines ewigen Lebens, und ihr wolltet den Tod unter euch aufteilen, damit ihr ihn aufbrauchtet und zerstörtet und damit der Tod unter euch und durch euch sterbe (V. 2). Denn wenn ihr die Welt auflöst, ihr selbst aber nicht aufgelöst werdet, dann herrscht ihr über die Schöpfung und über alles Vergängliche.' (3) Denn auch er nimmt – ähnlich wie Basileides – ein von Natur aus gerettetes (*φύσει σωζόμενον*) Geschlecht an und meint, daß dieses auserwählte Geschlecht von oben her zu uns gekommen sei – zur Vernichtung des Todes . . .“ (4)¹⁾.

Irenäus berichtet, daß nach Ansicht der Valentinianer die seelischen (psychischen) Menschen nicht die vollkommene Erkenntnis (Gnosis) haben und meint damit die 'Kirchlichen'. Die Gnostiker dagegen erlangten ihre Soteria nicht durch Werke wie die 'Kirchlichen', sondern würden auf jeden Fall erlöst werden, da sie von Natur aus pneumatisch seien (*φύσει πνευματικός*). Was auch immer sie für Handlungen begingen, wäre darauf ohne Einfluß, denn das Pneumatische könne nicht zugrunde gehen, da ihr pneumatisches Wesen, ihre pneumatische Hypostasis, unverlierbar sei²⁾.

Dasselbe weiß Clemens Alexandrinus von den Valentinianern auch zu berichten und schreibt:

„Die Anhänger des Valentinus aber teilen uns als den Einfältigen die Pistis zu; sie jedoch – als die von Natur aus Geretteten – nehmen für sich gemäß der Überlegenheit des auserwählten Samens die Gnosis in Anspruch,

¹⁾ Clem. Alex., Strom. IV, 89, 2–4 (Stählin II, 287, 10–18).

²⁾ Iren., Adv. haer. I, 6, 2 (Harvey I, 54–55).

welche, wie sie sagen, von der Pistis weit geschieden sei – so, wie das Pneumatische vom Psychischen ¹⁾.“

Die nachdrückliche Absetzung der Psyche vom Pneuma, die schon bei Irenäus (6, 2) auffiel, ist nebenher als wichtiger Beleg für das gnostische Psyche-Pneuma-Verständnis festzuhalten. Die Psyche wird von Pneuma distanziert und auf Grund ihrer kosmischen Belastung abgewertet – und dementsprechend stehen die Psychiker weit unter den Pneumatikern.

Hier hören wir zum ersten Male etwas davon, daß der *Gnostiker die Menschen klassifiziert*. Von den Pneumatikern wissen wir inzwischen, daß sie von Natur aus erlöst sind, denn sie besitzen eine unverlierbare pneumatische Hypostasis (Iren. I, 6, 2). Sehr plastisch ist das von Irenäus (ebenda) mitgeteilte Bild von dem im Kot versenkten Gold, das ebenso wie die pneumatische Hypostasis im materiellen Menschen weder an Schönheit verliert – noch seine Natur einbüßt ²⁾. Da Hypostasis auch 'Substanz' bedeutet, kann auch mit 'pneumatische Substanz' übersetzt werden. Die Pneumatiker bestehen demnach aus Soma, Psyche und Pneuma im Gegensatz zu den Psychikern, denen das Pneuma fehlt. Das gibt freilich Anlaß zu der Frage, ob denn nicht jeder Mensch zum Gnostiker – also auch zum Pneumatiker – wird, wenn er nur durch die Erkenntnis seines Selbst seinen göttlichen Ursprung erkennt. Denn man möchte doch annehmen, daß das Ziel der gnostischen Missions-Predigt darin besteht, den trunkenen und schlafenden Menschen zu erwecken, damit er sich seines göttlichen Wesens bewußt wird und zum Leben und Licht zurückfindet. Aber offensichtlich haben die Gnostiker, von der Erfahrung ausgehend, daß die einen Menschen zur Gnosis kommen und die anderen nicht, eine Art von doppelter Prädestinationslehre entwickelt ³⁾, wonach etliche zur Erlösung bestimmt und die anderen zur Finsternis verdammt sind. Pneumatiker kann man nur sein – aber nicht werden! Genau genommen sind allerdings nur die Hyliker zum Bleiben in der Finsternis verurteilt, da sie lediglich Materie

¹⁾ Clem. Alex., Strom. II, 10, 2 (Stählin II, 118, 13–17). Weitere Belege bei Bousset, *Kyrios Christos*, S. 196, Anm. 3.

²⁾ Ähnlich das Bild von der Perle im Philippus-Evangelium, die, in den Schmutz geworfen, an Wert nicht verlieren, und, mit Balsamöl gesalbt, nicht an Wert gewinnen kann. So verhält es sich auch mit den Kindern Gottes, die bei ihrem Vater stets den gleichen Wert behalten (= Spr. 48), bei Leipoldt-Schenke, *Kopt.-gnost. Schriften* = S. 46.

³⁾ Nachträglich findet Verf. diesen Gedanken einer „doppelten Prädestination“ auch bei Haenchen, *Poimandres*, S. 178–179 ausgesprochen. In CH I wird sie aber durch die „Lehre von der Entscheidung außer Kraft gesetzt“ (S. 179), d. h. der Fromme hat das Heil durch sein positives oder negatives sittliches Verhalten selbst in der Hand. – Haenchen verweist in diesem Zusammenhang auf Ascl. 7, wo Hermes feststellt, daß nicht alle Menschen die wahre *intellegentia* (= Gnosis) erlangt haben (S. 178, Anm. 3). – Auch C. Schmidt verwendet den Begriff „Prädestination“ für die Gnosis (RGG², Bd II, Abschnitt über den christlichen Gnostizismus, Sp. 1278) und führt aus, daß der Erwerb des Pneuma (besser doch: Besitz) auf Prädestination beruhe, jedoch nicht von göttlicher Gnade abhängt, sondern von der „physischen Ausstattung“ des betreffenden Menschen (himmlischer Lichtfunken).

besitzen und deshalb nicht erlöst werden ¹⁾, während den Psychikern immerhin zugestanden wird, daß sie ihre Soteria durch Werke erlangen können (vgl. Iren. I, 6, 2). Wir dürfen aber auch weiterhin einfach vom Menschen reden und auf ihn die gnostische Heilslehre beziehen, denn auch der Gnostiker mußte ja zunächst in jedem Menschen, dem er das Heil verkündigte, einen potentiellen Pneumatiker sehen, und erst an der Entscheidung für oder gegen die gnostische Lehre erkannte er den Betreffenden als Pneumatiker oder Hyliker (vgl. CH I/28–29; IV/4). – „Es gibt also drei Klassen von Menschen: pneumatische, materielle und psychische“ – berichtet Irenäus von den Valentinianern ²⁾. Freilich ist zu bedenken, daß diese Einteilung der Menschen in drei Klassen eine spätere Erweiterung der ursprünglichen Zweiklassigkeit in der Gnosis ist, um die 'Kirchlichen' von der ungläubigen Masse abzuheben ³⁾. Grundsätzlich bleibt es bei den „zwei wesentlich verschiedenen Klassen von Menschen“ (Reitzenstein) ⁴⁾ in der Gnosis, entsprechend der „Scheidung des gottgegebenen und des menschlichen Seelenteils“ ⁵⁾ – also: der 'überkosmischen' und 'kosmischen' Psyche.

Im XIII. Traktat begegnet uns der Myste zunächst als Psychiker, allerdings nicht in dem Sinne wie bei den Valentinianern, daß er durch Glauben und Werke die Soteria erlangen könnte. Er besitzt jedoch außer dem Soma die 'kosmische' Psyche, was aus der Aufzählung der zwölf Quälgeister, d. h. der psychischen Eigenschaften, zu ersehen ist. Durch deren Abbau und den Aufbau der göttlichen Kräfte wird er als Pneumatiker in der Ekstase geboren (!). Wenn es in CH XIII/12 heißt, daß die Dekade (= die zehn gött-

¹⁾ Vgl. Iren. I, 6, 1 (Harvey I, 53, 1), wonach die Hyle für die Soteria nicht aufnahmefähig ist.

²⁾ Iren. I, 7, 5 (Harvey I, 64, 13f.). Vgl. Exc. ex Theod. (Stählin III, 124, 28–125, 1). Zu den drei Klassen in der valentinianischen Gnosis s. W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon, ZNW, Beih. 7, 1928. – Ausführlich bei Liechtenhan „Die Menschenklassen“ in der Gnosis mit vielen ausführlichen Belegen – in: Die Offenbarung im Gnosticismus, Göttingen 1901, S. 84ff.

³⁾ Siehe dazu Jonas I, S. 213 und Jonas II, S. 29–31. – Vgl. Köhler, Die Gnosis, S. 30–31. – Bousset nennt die Dreiteilung der Menschen bei den Valentinianern „Vermittelungstheologie, mit der diese gnostischen Schulen der Großkirche, um den Bruch mit ihr zu vermeiden, entgegen kamen“. (Kyrios Christos, S. 198). Den ursprünglichen Dualismus von Pneuma und Psyche auch bei den Valentinianern erkennt man noch aus Iren., Adv. haer. I, 7, 1. Einen schroffen Gegensatz zwischen Pneuma und Psyche gibt es in der Baruchgnosis des Justin (Hippolyt V, 26). Nur zwei Menschenklassen kennt Saturnil (Epiph., Pan. 23, 2 vgl. Iren. I, 24, 2). Hinweise bei Bousset, Kyrios Christos, S. 198–200. – Im basilidianischen System wird ein Vermittlungs-Standpunkt eingenommen (Hippolyt, Ref. VII, 25, vgl. V, 8). Hier kommen die pneumatischen Elemente in die untere Welt, „um die psychischen Elemente zu bessern und zu vollenden“ (Bousset, Kyrios Christos, S. 199). – Zum Verhältnis von Glauben und Gnosis s. den Gnosis-Artikel von Bultmann im ThWB: Bd I, S. 714f. (Abgrenzung erst bei den christlichen Gnostikern. Hinweis auf Clem. Alex., Strom. II, 10, 2 (Valentin)).

⁴⁾ Reitzenstein, HMR, S. 256.

⁵⁾ Reitzenstein, HMR, S. 300, Anm. 1. – Vgl. CH XII, 9 ('Psyche Gottes' und 'menschliche Psyche').

lichen Kräfte) die Erzeugerin der Psyche ist, so ist daraus nicht zu folgern, daß der Myste im Wiedergeburtssprozeß zum Psychiker wird, denn es kann hier nicht die 'kosmische', sondern nur die 'überkosmische' Seele gemeint sein, wofür der folgende Satz der Beleg ist. In ihm wird nämlich festgestellt, daß Leben und Licht vereint sind und damit die Zahl der Einheit des Pneuma (so wörtlich) geboren ist. Psyche und Pneuma drücken demnach hier ein und dasselbe aus.

Ein weiteres Zeugnis für die trichotomische Anthropologie und die Klassifizierung der Menschen, das uns gleichzeitig zur Vorstellung der 'vorgegebenen' Erlösung des Pneumatikers zurückführt, ist jene Stelle in den *Excerpta ex Theodoto* (56, 3 – vgl. *Iren. I, 6, 1*), wonach das Pneumatische von Natur aus gerettet ist (*φύσει σωζόμενον*), während das Materielle (Hyllische) von Natur aus zu Grunde geht. Das Psychische steht wieder in der Mitte und ist sowohl zur Unsterblichkeit als auch zur Vergänglichkeit geeignet, je nachdem, ob Glaube oder Unglaube es bestimmen¹⁾.

Da das Pneuma zum Lichtreich gehört und von Gott stammt, kann man die Gleichung aufstellen: das Pneumatische = das Göttliche. Mithin ist der Pneumatiker, der durch seine pneumatische Natur schon erlöst ist, göttlicher Natur, ja man kann sagen: der Pneumatiker ist ein Gott resp. Gottwesen. Bei Clemens Alexandrinus steht der Satz: „Auf diese Weise ist es möglich, daß der Gnostiker bereits zu Gott wird. 'Ich sagte: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten.'“ (*Ps. 81, 6*)²⁾. Von unserer Kenntnis der Gnosis her müßten wir allerdings das Wörtchen 'wieder' einfügen und sagen: „... daß der Gnostiker bereits wieder zu Gott wird“.

In den gnostischen Schriften – abgesehen von den schon zitierten Berichten über die Valentinianer – findet der Gedanke, daß der Mensch oder ein Teil des Menschen göttlich ist, vielfältigen Ausdruck. So wird z. B. im Turfan-Fragment M 7 mit den Worten: „Aus dem Licht und von den Göttern bin ich ...“³⁾ ein deutlicher Hinweis auf die göttliche Abstammung und Wesenheit des Menschen gegeben. Das gilt ebenso für CH I/21, wo es heißt, daß der Mensch aus denselben Elementen besteht wie Gott, nämlich aus 'Leben und Licht'. Origenes überliefert uns von Celsus eine Beschreibung von Leuten, die sich als 'gotterleuchtete Männer' betrachteten. Diese sagten von sich selbst 'Ich bin Gott' oder 'Ich bin der Sohn Gottes' oder 'Ich bin das göttliche Pneuma'⁴⁾. Wir wissen aus verschiedenen Quellen, daß solche und ähnliche Selbstbezeichnungen von den Gnostikern gebraucht wurden. Bei Epiphanius findet man die Selbstbezeichnung 'Ich bin der Christus'⁵⁾, und Simon wurde „die Kraft Gottes, welche die Große heißt“, genannt und sagte von sich selbst, „er sei die höchste Kraft, d. h. der über alles erhabene

¹⁾ Stählin III, 125, 18–21. Vgl. dazu Colpe, *Die rel.-gesch. Schule*, S. 188, Anm. 2.

²⁾ Strom., IV, 149, 8 (Stählin II, 314, 23f.).

³⁾ S. o. S. 98, Anm. 5.

⁴⁾ Origenes, *Contra Celsum* VII, 9 (Koetschau II, 161, 6–7).

⁵⁾ Epiph., *Pan.* 26, 9 (Holl I, 286, 22).

Vater . . .“¹⁾. Hierzu ließen sich noch zahlreiche Belege beibringen, vor allem auch jene für die Göttlichkeit der (überkosmischen) Psyche (z. B. R. Ginza: „Es wird weit werden den Beengten, denen enge ist, denn die Welt hat sie (d. i. die Seele – Tr.) überlistet, überlistet die Gottheit in ihr²⁾.“), doch wenden wir uns zunächst wieder dem Grundschema der Gnosis zu, das uns bei der Freilegung gnostischer Vorstellungen im Wiedergeburtstraktat weiter voranhelfen soll.

4. Die Möglichkeit einer Rückkehr des Menschen in seine Heimat – in der Gnosis und im Wiedergeburtstraktat

Wenn der Mensch (als Pneumatiker) von Natur aus schon gerettet ist und sich seine Heimat dort befindet, wo er seinen Ursprung hat, dann liegt nichts näher, als daß er aus dem Gefängnis seines irdischen Daseins ausbricht und in die Lichtwelt zurückkehrt.

„Es ist nötig“, heißt es in der Titellosen Schrift „daß jeder zu dem Ort geht, aus dem er gekommen ist. Denn jeder einzelne wird durch seine Handlung und seine Erkenntnis seine Natur offenbaren³⁾.“

Das heißt: Der Pneumatiker soll wieder zu dem werden, der er ursprünglich war und wesenhaft auch immer geblieben ist – ohne es noch zu wissen, nämlich: Gott. Hat er diesen Zustand wieder erreicht, dann darf er sprechen wie jener Erlöste in den Thomasakten (15):

„Ich danke dir, Herr, der du durch den (. . .) fremden Mann verkündigt und in uns gefunden wurdest; der du mich vom Verderben entfernt und in mir das Leben gesät hast; der du mich von dieser schwer heilbaren, schwer zu behandelnden und in Ewigkeit bleibenden Krankheit befreit und vernünftige Gesundheit in mich gelegt hast; der du dich mir gezeigt und meinen ganzen Zustand, in dem ich mich befinde, mir geoffenbart hast; der du mich vom Fall erlöst, zum Bessern hingeleitet und vom Zeitlichen befreit, aber des Unsterblichen und Immerwährenden gewürdigt hast; der du dich bis zu mir und meiner Armseligkeit erniedrigt hast, um mich neben deine Größe zu stellen und mit dir zu vereinigen; der du dein Erbarmen nicht von mir Verlorenem zurückgehalten, *sondern mir gezeigt hast, mich selbst zu suchen und zu erkennen, wer ich war und wer und wie ich jetzt bin, damit ich wieder würde, was ich war*⁴⁾.“

¹⁾ Iren., Adv. haer. I, 23, 1 (Harvey I, 190, 5f.; 191, 7f.).

²⁾ Lidzb. Ginza, 393, 22–24.

³⁾ C II, 175, 14–17 (Böhlig/Labib 108, 7–10). Übers. Schenke, Die Gnosis, S. 379.

⁴⁾ Übers. von G. Bornkamm bei Hennecke-Schneemelcher Bd II, S. 314–315. Literatur zu den Thomasakten s. ebd., S. 297–98 und Schenke, Hauptprobleme, S. 121, Anm. 24. Neuester Kommentar von A. F. J. Klijn, The Acts of Thomas. Introduction – Text – Commentary = Novum Testamentum, Suppl. 4. Leiden 1962 (siehe dazu den „Korrekturnachtrag“ von D. Georgi in: Hennecke-Schneemelcher Bd II, S. 308). Rezension zu Klijn von Bent Noack (Kopenhagen) in Theol. Zeitschrift (Basel) 1963, S. 449–451. – Kurze Einführung in die Thomasakten durch G. Bornkamm in: Hennecke-Schneemelcher Bd II, S. 298–308. – Die Ansicht von Adam, daß die Thomaspsalmen „Zeugnisse vorchristlicher Gnosis“ sind (s. o. S. 87, Anm. 6), wurde durch Klijn (s. o.) und P. Weigandt (Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts. Diss. Heidelberg 1961) zurückgewiesen.

Ähnlich klingt ein Wort des Hermes Trismegistos an Tat in CH XIII/10: „Wer durch Gottes Barmherzigkeit (*ἐλεος*) zur göttlichen Geburt gelangt ist, – die körperliche Empfindung verlassen habend – der erkennt sich selbst als konstituiert aus diesen (göttlichen Kräften), und er ist (darüber) froh in seinem Herzen.“

Dazu hören wir noch eine Stelle aus CH XIII/3, wo Hermes bei der Beschreibung seiner Wiedergeburt u. a. erklärt:

„Und ich bin jetzt nicht mehr (derselbe), der ich vorher war, sondern bin geboren (erzeugt) im Nus“ (Scott: ‘in Mind’; Festugière: dans l’Intellect¹⁾; Jonas: ‘ἐν πνεύματι’²⁾). Die letzte Deutung ist die dem Text angemessene.)

‘Vorher’ bedeutet: vor der Wiedergeburt. Der Wiedergeborene ist demnach ein anderer geworden, als er vorher war. Durch die Gnosis hat er die Agnosia überwunden und erkannt, daß er aus den göttlichen Kräften besteht, die von ihm Besitz ergriffen haben. Gottes³⁾ Barmherzigkeit ließ ihn die göttliche Geburt erleben. Durch die Erkenntnis seiner selbst vermag er nun sein altes Wesen von seinem neuen deutlich zu unterscheiden. Er ist jetzt Gott, so wie Hermes es vom Wiedergeborenen vorausgesagt hat: „Der Gezeugte wird ein anderer sein: Gott, Sohn Gottes“ (XIII/2). Die zitierten Stellen aus CH XIII/3 und 10 sind zwar Aussagen des Mystagogen Hermes Trismegistos und nicht des Mysten Tat, gleichwohl dürfen sie als Äußerungen des Wiedergeborenen verwendet werden, da sie den Zustand desselben beschreiben.

Mit den Gebetsworten des Erlösten aus den Thomasakten haben somit die Worte des Wiedergeborenen von CH XIII vieles gemeinsam: In beiden Fällen hat derjenige, der die Gnosis erhielt, sich selbst erkannt und sein neues, göttliches Sein besonders hervorgehoben, in beiden Fällen wird das göttliche Erbarmen betont. Was der Erlöste in den Thomasakten betet, könnte der Erlöste vom Wiedergeburtstraktat genau so beten. Und doch besteht ein nicht zu übersehender, grundsätzlicher Unterschied zwischen den beiden Texten. Der Satz ‘damit ich wieder würde, was ich war’ erhält nur dann seinen rechten Sinn, wenn man ihn als Umschreibung der Wieder-Gott-Werdung des Menschen versteht: Durch die Gnosis wird der Mensch wieder zu dem, was er einmal ursprünglich war und unbewußt immer geblieben ist – zu Gott. Demgegenüber bedeutet das Wort ‘Ich bin jetzt nicht mehr (derselbe), der ich vorher war, sondern bin geboren (erzeugt) im Pneuma’ nur die Geburt des neuen Menschen als Gottwesen, nicht aber die Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes. Die Unterschiede sind

¹⁾ Vgl. S. 10, Anm. 3.

²⁾ Jonas I, S. 201.

³⁾ Vgl. XIII/3: „Ich sehe in mir selbst eine ‘immaterielle Vision’, entstanden durch Gottes Barmherzigkeit.“ Dazu vgl. auch CH IV/5, X/9 (Gabe Gottes) und Ascl. 18 (sensus = donum caeleste). – Zur Gnosis als Charisma, als Geschenk Gottes, s. Bultmann in: ThWB, Bd I, S. 693 (ebenda, Anm. 18: Literatur-Hinweise); und Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 578 (zu CH XIII).

sehr fein. Sie liegen in den Formulierungen 'wieder' und 'nicht mehr'. Um es noch einmal zusammenzufassen:

Nach den Thomasakten wird der Mensch durch die Gnosis 'wieder' zu Gott, der er schon war — im Wiedergeburtstraktat wird der Mensch durch die Gnosis zu Gott und ist darnach 'nicht mehr' derselbe wie zuvor.

Wenn man leichte Zweifel hegen möchte, ob der XIII. Traktat nicht doch etwas anderes meint als die Vergottung des Menschen, dann meldet sich Hermes selbst zu Worte und sagt uns unmißverständlich: „durch die (Wieder-) Geburt sind wir vergottet worden“ (XIII/10). Wer den Text aber genauer betrachtet, behält seine Zweifel trotzdem, denn beide Texte, sowohl Corpus Hermeticum XIII als auch die Thomasakten, geben – und darauf ist nunmehr besonders zu achten – auf die Frage, wie denn der Mensch aus dem irdischen Gefängnis ausbrechen und seine Soteria finden kann, die gleiche Antwort: durch Gnosis. Es ist an der Zeit, daß wir uns mit diesem Begriff und mit dem, was ihn füllt, näher befassen.

5. Erlösung durch Gnosis

a) Die Erlösung in der 'reinen' Gnosis und im Wiedergeburtstraktat

Mit der Devise 'Ohne Gnosis kein Heil' erreichen wir nunmehr das Zentrum der gnostischen Religion, und alle Fragen, die wir bisher im Namen der Gnostiker aufgeworfen haben, wie z. B. die nach der Lage des Menschen in der Welt, nach seinen Bestandteilen und nach seiner Heimat waren genau genommen verfrüht, denn der Gnostiker kann erst fragen, wenn er zur Gnosis gelangt ist. Diese Formulierung 'Zur-Gnosis-gelangen', wie sie Epiphanius, Pan. 26, 10 verwendet ¹⁾, ist zur Umschreibung der gnostischen Erlösung besonders gut geeignet, weshalb sie im folgenden bevorzugt verwendet werden soll. Vordem lebt ja der Gnostiker im Zustand der Agnosia, der Trunkenheit und des Schlafes; und erst jetzt, da er zur Gnosis gekommen ist, wird er sich bewußt, wo er ist und wer er ist und in welchem Dilemma er sich befindet. Wie sollte er aber zur Gnosis gelangen, wenn nicht durch einen Anstoß von außen, und das heißt: durch seine Erweckung ²⁾.

Im Naassenerpsalm ist es der gnostische Erlöser, im Poimandres (CH I) der zum gnostischen Missionar gewordene Erlöste und im Wiedergeburtstraktat der Mystagoge Hermes Trismegistos, der dem Menschen zur Gnosis

¹⁾ Holl I, 288, 12.

²⁾ Vgl. Jonas I, S. 120 ff.: „Der Ruf von außerhalb“. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus, nennt es „eine Grundlehre der Gnosis, daß der Mensch von sich aus die erlösende Erkenntnis nicht finden kann, daß er einer Hilfe von oben, einer Offenbarung bedarf“ (S. 84), die freilich nur dem Pneumatiker widerfährt. — Bousset, Kyrios Christos, S. 202: „Es ist nicht die Meinung der Gnostiker, daß der halb erloschene Funke aus eigener Natur und Kraft heraus sich wieder anfachen und aufflammen könnte . . . Es bedarf einer Erlösung von oben herunter und von außen herein.“ Vgl. dazu die folgende Anm.

verhilft. Genau genommen ist es bei CH XIII natürlich der Traktat selbst, der den noch unwissenden Leser zur Gnosis bringen will.

Die Form, in der man den Menschen zur Gnosis gelangen läßt¹⁾, ist ebenso verschieden wie die Person des Verkündigers. In CH IV bringt ein Herold die frohe Botschaft, und diejenigen, die sie annehmen, in den Krater eintauchen und Gnosis erhalten, sollen 'vollendete Menschen' werden (IV/4). Der VII. Traktat ist eine gnostische Erweckungsrede, die den Zuhörern bzw. Lesern u. a. zuruft:

„Laßt euch nicht hinreißen durch die Heftigkeit des Strudels, sondern benutzt den Gegenstrom, ihr, die ihr anlegen könnt im Hafen des Heils; ankert dort und sucht euch einen Führer, der euch zu den Türen der Gnosis führt.“ (VII/2).

Obwohl hier der Traktat schon den Trunkenen ernüchtern will und auch konkrete Anweisungen zum Erreichen des Telos gibt, empfiehlt er noch einen 'Führer zur Gnosis', was verständlich wird, wenn man bedenkt, daß der Traktat zunächst nur die Unkenntnis des Menschen über sich selbst und seine Lage aufdecken will, während die Beseitigung der Agnosia Gottes, die in der Überschrift als das größte Übel unter den Menschen bezeichnet wird, anscheinend dem Führer vorbehalten sein soll. Daß dabei an die Vermittlung gewisser Spezialmittel für den Aufstieg gedacht ist, ist möglich, gesagt wird es jedoch nicht.

Des öfteren wird der Erweckende 'der fremde Mann'²⁾ genannt, so z. B. in den Thomasakten, Kapitel 15:

„Ich danke dir, Herr, der du durch den (. . .) fremden Mann verkündigt und in uns gefunden wurdest³⁾.“

Auch im R. Ginza wird 'der fremde Mann' und der 'Fremde' häufig erwähnt:

„Er (das ist 'Adam'—Tr.) faßte Liebe zum fremden Manne, dessen Rede fremd, der Welt entfremdet ist.“

Die sieben Planeten fürchten jedoch seine Botschaft und lassen nichts unversucht, die Menschen davon abzuhalten.

¹⁾ Man kann nicht etwa formulieren „in der die Gnosis an den Menschen herangetragen wird“; denn da, wo es sich um wirkliche, wesenhafte Gnosis handelt, erhält der Gläubige ja nichts von außen, was „ergriffen“ werden müßte! Worum es hier geht, hat Schmitthals, Die Gnosis in Korinth, S. 173, sehr fein wie folgt zusammengefaßt: „Der Gnostiker lebt, weil er ist. Er hat das wahre Leben nicht geschenkt bekommen. Es ist vielmehr mit seinem eigentlichen Sein gegeben. Er wird durch seine pneumatische Natur in jedem Fall selig (Iren. I, 6, 2). Er kann als Apostel dies Leben deshalb auch nicht weitergeben. Er kann es den Hörern nicht verkündigen als etwas, das von außen auf sie zukommt und zu ergreifen ist. Die apostolische Botschaft ist für ihn Kunde vom Menschen selbst, und zwar von dem, was der Mensch stets schon ist. Sich selbst zu predigen bzw. in der Ekstase zu produzieren und damit auch den anderen zur Erkenntnis seines Selbst zu verhelfen, ist die Aufgabe des gnostischen Apostels. Das Wissen um sich selbst ist die Erlösung. Gnosis verkündigt deshalb der Gnostiker, aber er selbst ist deren Inhalt.“

²⁾ Ausführlich behandelt bei Jonas I. S. 122—126.

³⁾ Übers. nach G. Bornkamm bei: Hennecke-Schneemelcher Bd II, S. 314.

„Sie sprachen: 'Sie sollen nicht die Rede des fremden Mannes hören, der hierher gegangen ist, und sie sollen seine Lehre nicht annehmen!'.“

Der 'Fremde' ist in diese Welt gekommen, um diejenigen, die hienieden fremd sind, mit dem Weg aus der Fremde in die Heimat vertraut zu machen:

„Ihm zum Heile sende, Vater,
mich, daß ich herniedersteige
mit den Siegeln in den Händen,
die Äonen all durchschreite,
die Mysterien alle öffne,
Götterwesen ihm entschlei're
und des heil'gen Wegs Geheimnis
– Gnosis nenn' ich's – ihm verkünde.“
(Naassenerpsalm)²⁾

Hans Jonas hat die Bedeutung der Wegbereitung des von außen Kommenden für den aus der Welt zu befreienden Menschen besonders unterstrichen: „Die Menschen müssen nicht nur geweckt und zur Heimkehr aufgerufen werden, sondern es muß ihnen, damit ihre Seelen tatsächlich der Welt entfliehen können, eine reale Bresche in die Umzirkung des sonst unentrinnbaren Kosmos geschlagen werden – in jene 'Eisenmauer' des Firmamentes, die ihn sowohl gegen innen wie gegen außen abschließt und das Verbleiben der in ihm eingeschlossenen Lichtteile, an dem sein eigener Bestand hängt, gegen all ihr Hinausstreben sichert. . . .“³⁾ In den stärker spiritualisierten und (so Jonas!) 'entmythisierten' Schriften kommt es allerdings mehr auf den Erweckungsruf als auf die Wegbereitung an und, was die Menschen betrifft, darauf, daß sie zur Gnosis kommen, ihr Dasein begreifen und so von der Welt loskommen⁴⁾.

Interessant ist, daß sowohl der in die Welt von außen eintretende Erlöser, als auch der in der Welt befindliche Mensch⁵⁾ Fremde sind und genannt

¹⁾ Lidzb. Ginza, 244, 36–37, 32–34.

²⁾ Naassenerpsalm (Hippolyt, Ref. V, 10, 2 (Wendland 103, 17–104, 3). Übers. nach A. von Harnack (s. o. S. 84, Anm. 3).

³⁾ Jonas I, S. 124. Vgl. ebenda S. 197.

⁴⁾ Vgl. Jonas I, S. 124f. – Interessant ist, wie Liechtenhan beide Aspekte – das „Wissen“ und „die Erlösungstat des Soter“ – zusammenbringt. „Der Wissende ist erlöst. Schon das Wissen über Gott, Welt und Menschen erhebt aus dem unerlösten Zustand, ist eine Ausstoßung des Widergöttlichen, eine Befreiung von der Herrschaft der Demiurgen, ein sich zu eigen Geben dem höchsten Vater; Jesus als der Offenbarer ist zugleich der Erlöser. – Aber diese Offenbarung zeigt bei Vielen einstweilen mehr nur das Ziel der Erlösung, als daß sie Gewähr für Erreichung dieses Zieles böte. Die demiurgischen und dämonischen Wesen müssen nicht nur gekannt, sondern auch besiegt sein; sie müssen die Macht verlieren, die pneumatischen Seelen festzuhalten. Das ist die Erlösungstat des Soter; das Wissen von ihrem Vollzug ist die Aneignung der Erlösung.“ (Die Offenbarung im Gnosticismus, S. 124.) – Zum 'Erlöser' in der Gnosis s. u. S. 148 f.

⁵⁾ Siehe Jonas I, S. 125, Anm. 1. Ferner: „Ich bin der erste Fremdling (der erste, der in die Fremde gekommen ist), der Sohn des Gottes Zarvan, 'das Herrscherkind'; „Ich bin ein Herrschersohn . . . und bin ein Fremdling geworden aus der Großherrlichkeit“. (Reitzen-

werden, – ein erster Hinweis auf die aus der gnostischen Vorstellung der göttlichen Wesenheit des Menschen zu verstehende Identität des Erlösers mit dem zu Erlösenden.

So vielgestaltig die Gnosis-‘Bringer’ auftreten und so vielfältig die Formen sein mögen, in der sie die Menschen zur Gnosis gelangen lassen, der Inhalt ihrer Botschaft ist im Grunde immer derselbe: Wir können nur dann erlöst werden und das Heil finden, wenn wir erkennen, „wer wir waren, was wir wurden; wo wir waren, wohinein wir geworfen wurden; wohin wir eilen, woraus wir erlöst werden; was Geburt ist, was Wiedergeburt.“ Das ist die bekannte Formel aus den *Excerpta ex Theodoto* 78, 2 (valentinianische Gnosis)¹⁾. Um aber überhaupt erst einmal zur Gnosis gelangen zu können, muß der Mensch zuvor aus seiner Trunkenheit herausgerissen und aus seinem Todesschlaf geweckt werden. Daher setzt die Verkündigung mit der Aufforderung ein, aufzuwachen und nüchtern zu werden:

„O ihr Menschen, erdgeborene Männer, die ihr euch der Trunkenheit, dem Schlaf und der Agnosia Gottes hingegeben habt, werdet nüchtern, hört auf, trunken und vom unvernünftigen (alogischen) Schlaf betört zu sein! . . . Warum, ihr erdgeborenen Männer, habt ihr euch dem Tode ausgeliefert, die ihr die Macht habt, an der Unsterblichkeit teilzuhaben? Kehrt um, die ihr gemeinsam im Irrtum wandelt und an der Unwissenheit Anteil habt. Wendet euch ab vom finstern Licht²⁾, nehmt teil an der Unsterblichkeit, nachdem ihr das Verderben verlassen habt!“ (*Poimandres* (I) 27–28).

Mit der Aufforderung, nüchtern zu werden, beginnt auch der VII. Traktat:

stein, IEM, S. 10. Es handelt sich, (schreibt Reitzenstein ebenda,) „zunächst offenbar um den in die Materie versenkten Gott Ormuzd . . .“; Turfan-Fragment M 7: „Aus dem Licht und von den Göttern bin ich, und ein Fremdling bin ich ihnen geworden . . .“ (Reitzenstein, IEM, S. 8). Vgl. Clem. Alex., Strom. IV, 165, 3 (Stählin II, 321, 28f.).

¹⁾ = Stählin III, 131, 17–19. – Zur Übersetzung vgl. Jonas I, S. 261, Anm. 1. – Zur Formel s. Norden, *Agnostos Theos*, S. 102 ff. und Kroll, *Die Lehren*, S. 375. Norden nennt die Formel eine „in den Kreisen der hermetischen und christlichen Gnostiker des zweiten und dritten Jahrhunderts offenbar typische und verbreitete Weltanschauungsformel“ (S. 103) und untersucht ihren Einfluß und ihre Herkunft (Hinweis auf Pindar und die orphischen Mysterien (S. 108), Poseidonios (109). J. Kroll schließt sich Norden an. Nock (in: *Gnomon*, 1936, S. 609) vergleicht Exc. ex Theod. 78 mit Porphy., *De Abst.* 1, 27. – An die Formel, die an sich nicht gnostisch sein muß, erinnert u. a. auch CH XI, 21: „Ich verstehe nichts, ich vermag nichts, ich fürchte das Meer (Nock/Fest. I, S. 165, Anm. 61: den Himmelseozan); ich kann nicht in den Himmel hinaufsteigen. Ich weiß nicht, wer ich war, ich weiß nicht, wer ich sein werde.“ – Nach Arai (zur Definition der Gnosis in: *Le origini dello gnosticismo* S. 181) ist Exc. ex Theod. 78 „die Selbsterkenntnis der Konsubstantialität zugrunde zulegen, da die Formel als solche auch ohne diese Selbsterkenntnis vorhanden sein kann“, z. B. in den Qumran-Schriften (s. ebenda, Anm. 1). Das Motiv der substantiellen Selbsterkenntnis hat außer in der besagten Formel auch in anderen Wendungen Ausdruck gefunden („Sammlung der Seele“ oder des „eigentlichen Selbst“) und war schon „in vorchristlicher Zeit weit verbreitet“ (Arai, ebenda, S. 181).

²⁾ Gemeint ist das „finstere Licht“ des Kosmos. Siehe Jonas I, S. 133 und besonders S. 149.

„Wohin lauft ihr, o Menschen, trunken, die ihr den unvermischten ‘Wein’ (des ‘Logos’¹⁾) der Unwissenheit (Agnosia) ausgetrunken habt . . . haltet ein, werdet nüchtern! . . .“

Im Turfan-Fragment M 7 spricht der Erlöser:

„Schüttle ab (wörtlich: wecke auf. – Reitzenstein) die Trunkenheit, in die du entschlummert bist, wache auf und siehe auf mich²⁾.“

Im R. Ginza ermahnt ein Uthra den Adam mit folgenden Worten:

„Schlummere nicht und schlafe nicht und vergiß nicht, was dein Herr dir aufgetragen. Sei nicht ein Sohn des (irdischen) Hauses und werde nicht ein Frevler in der Tibil genannt . . . Adam, siehe die Welt an, die ganz ein Ding ohne Wesen ist. Ein Ding ohne Wesen ist sie, auf die du kein Vertrauen haben darfst³⁾.“

Der nächste Schritt ist nun, daß der Erweckte, der mit einem Male inne wird, wo und wie er sich befindet, die Erlösungsbotschaft aufnimmt und so dem Heil entgegenggeht. Besonders anschaulich ist dies im ‘Evangelium der Wahrheit’ geschildert:

„Das Evangelium der Wahrheit ist Freude für die, die die Gnade empfangen haben vom Vater der Wahrheit, um ihn (den Vater) zu erkennen durch die Kraft des Wortes, das gekommen ist aus dem Pleroma, das in dem Gedanken und in dem Verstande des Vaters ist, das der ist, den man nennt: Soter. Es ist der Name für das Werk, das er ausführen soll zur Rettung derer, die unwissend über den Vater waren . . . (Übers. S. 33). Die Vergessenheit ist nicht bei dem Vater entstanden, wenn sie (auch) seinetwegen entstanden ist. Sondern was in ihm entstand, war die Erkenntnis, die sich offenbarte, damit die Vergessenheit aufgelöst werde und man den Vater erkenne (S. 34). . . . Er aber (sc. der Vater) hatte sie in sich gefunden, und sie fanden ihn (nun) in sich, den undenkbaren Unbegreiflichen, den Vater, der vollkommen ist . . . (S. 35).

Diejenigen aber, die die Lehre empfangen sollen, (d. h.) die Lebendigen, . . . , sie nehmen die Lehre an, sie allein. Sie empfangen sich selbst aus der Hand des Vaters. Sie wenden sich wieder zu ihm zurück. . . . (S. 37). Folglich ist einer, wenn er erkennt, ein Wesen von oben. Wenn man ihn ruft, hört er. Er antwortet. Er wendet sich zu dem, der ihn ruft, und er geht hinauf zu ihm . . . Wer auf diese Weise erkennen wird, weiß, woher er gekommen ist und wohin er geht. Er weiß wie einer, der betrunken war und sich von seiner Trunkenheit abwandte, der sich sich selbst zuwandte und sein Eigentum in Ordnung brachte. . . . (S. 38). Und selig ist der, der die Augen der Blinden geöffnet hat (Jesus). Und es folgte ihm der Geist, welcher antreibt, als er ihn (sc. den Menschen) aufweckte. . . . Was die Erkenntnis des Vaters und die

¹⁾ Zur Übersetzung s. Nock/Fest. II, S. 81 und S. 82, Anm. 3. Scott klammert ‘Logos’ aus und läßt es unübersetzt.

²⁾ Übersetzung von Andreas bei Reitzenstein, HMR, S. 58 (incl. Anm. 1).

³⁾ Lidzb. Ginza, 387, 4–7, 28–31. Hinweise auf weitere Ginzastellen zum Erwachen und Nüchtern-werden bei Jonas I, S. 126 f.; S. 131 f.

⁹ Tröger, Mysterienglaube

Offenbarung seines Sohnes betrifft, so gab er (der Geist) ihnen (den Gnostikern) die Fähigkeit, sie zu erfahren. . . . (S. 45–46). Redet aber aus dem Herzen heraus, denn ihr seid der Tag, der vollkommen ist, und es wohnt in euch das Licht, das nicht untergeht! . . . Ihr seid die Kinder des Wissens! . . . (S. 48) . . . “¹⁾

Die Reaktion des durch den ‘Ruf von außen’ erwachenden und nüchtern werdenden Menschen kann man auch an der manichäischen Kosmogonie sehr gut beobachten, wo es u. a. heißt:

„Da (d. h. nach seiner Erweckung durch den ‘lichten Jesus’ – Tr.) erforschte Adam sich selber und erkannte, wer er sei. Er (Jesus) zeigt ihm die Väter in der Höhe und sein eigenes Selbst, hineingeworfen in alles, . . ., vermischt und gefesselt in allem, was ist, gefangen in dem Gestank der Finsternis. . . . Er richtete ihn auf und ließ ihn vom Baume des Lebens essen. Da schrie und weinte Adam; . . . “²⁾

Fragt man abschließend, was der Mensch durch die Erweckung gewonnen hat, so muß man vor allem zwei Dinge nennen, und zwar:

1. Die Selbsterkenntnis.

Dazu gehört die Erkenntnis des Menschen, wo er sich befindet, woher er gekommen ist und wohin er gelangen wird, wer er ist, wer er war und wer er wieder sein wird.

2. Die Gotteserkenntnis.

Gewiß schließt die Gnosis noch mehr ein, und davon werden wir auch später hören, aber zuerst und vor allem muß die Selbst- und Gotteserkenntnis genannt werden. Sieht man sich in der gnostischen Literatur danach um, so findet man diese Ansicht bestätigt. Doch sollte man zuvor noch besonders betonen, daß die Erweckungsrede (und deshalb verwenden wir diesen Terminus) dem Menschen eigentlich nur das sagt, was sein Selbst immer schon weiß, – also nur das wieder in Erinnerung bringt, was durch Schlaf und Trunkenheit gänzlich in Vergessenheit geriet. Denn es heißt ja im R. Ginza: „. . . die Welt hat sie (sc. die Seele resp. das Pneuma – Tr.) überlistet, überlistet die Gottheit in ihr“³⁾ und (im Seelenhymnus der Thomas-

¹⁾ Aus CJ 16–32 (s. Reg.). Evangelium Veritatis. Ed. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel. Zürich 1956 (Suppl. Zürich 1961). Übers. von H.-M. Schenke in: Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis (Anhang II, S. 33ff. = Übersetzung der zweiten Schrift aus dem Codex Jung). Die Kapitel- und Verseinteilung wurde der besseren Lesbarkeit wegen weggelassen.

Nach Schenke ist das sogenannte Evangelium Veritatis nicht identisch mit dem von Iren., Adv. haer. III, 11, 9 erwähnten Evangelium der Wahrheit der Valentinianer (ebenda S. 14) und ist auch „nicht valentinianischen Ursprungs“ (S. 24), sondern stammt aus „einem gnostischen Kreise, dem auch der Verfasser der Od. Sal. angehört“ (S. 29). Die Herausgeber Puech und Quispel halten es dagegen für das erwähnte Evangelium der Wahrheit der Valentinianer (ebenda S. 13, Anm. 2, vgl. S. 29, Anm. 31. Bibliographie zum Codex Jung S. 31–32), ebenso Jonas (I, S. 408, der die Schrift auf S. 408 bis 418 als Zeugnis der valentinianischen Lehre behandelt).

²⁾ Reitzenstein/Schaefer, Studien, S. 347. Weitere Beispiele bei Jonas I, S. 134–139.

³⁾ Lidzb. Ginza, 393, 23–24.

akten): „Ich vergaß, daß ich königlichen Geschlechtes sei, . . . Und vergaß die Perle, . . . (und so) sank ich um in festen Schlaf¹⁾.“ Das ist der „Vergessenheitsschlaf“, der in der ‘Titellosen Schrift’ „Vom Ursprung der Welt“ von den ‘Mächten’ über Adam verhängt wird²⁾, und den die Archonten (in der Schrift: „Das Wesen der Archonten“ aus Nag Hammadi) gegen Adam bringen. „Und er schlief ein. Die Vergessenheit ist aber die Unwissenheit, die sie über ihn gebracht haben, so daß er einschlief.“ (137)³⁾ Aus ihr erwacht aber der Mensch, sofern er erweckt wird, und er erinnert sich . . . Im Hinblick auf den gnostischen Mythos, an den man ja immer mit zu denken hat, wenn es um die Erlösung in der Gnosis geht⁴⁾, drückt das Jonas so aus: „. . . im Mythos als geschehender Erkenntnis erinnert sich das Ursein, dessen Selbstvergessen in ihm geschildert – und dadurch aufgehoben wird⁵⁾. . .“ Von solcher *Rückerinnerung* liest man in dem soeben erwähnten Seelenhymnus:

„Von deinem Vater, dem König der Könige,
und deiner Mutter, der Beherrscherin des Ostens,
Und von deinem Bruder, unserem Zweiten,
dir, unserem Sohn in Ägypten, Gruß!“

Der Sinn dieser Stelle wird klar, wenn man für ‘Osten’ „Lichtreich“ und für ‘Ägypten’ „Welt“ einsetzt⁶⁾. Weiter heißt es in dem ‘Brief’:

„Erhebe dich und steh auf von deinem Schlafe
und vernimm die Worte unseres Briefes: (der Brief
beginnt aber schon mit den oben zitierten Zeilen – Tr.)
Erinnere dich, daß du von königlichem Geschlechte bist!
Betrachte die Knechtschaft: wem du dienst!
Erinnere dich der Perle,
um derentwillen du nach Ägypten fortgegangen bist!
Gedenke deines prächtigen Kleides (= das himmlische Kleid –
Jonas)⁷⁾
und erinnere dich deiner stolzen Toga,

¹⁾ Adam, a. a. O., S. 51.

²⁾ Vgl. Jonas I, S. 403.

³⁾ Übers. von Schenke, Das Wesen der Archonten (in: Leipoldt/Schenke, Kopt.-gnost. Schriften, S. 67ff.). Zitat S. 73.

⁴⁾ Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 192: Die Erlösung in der Gnosis ist nicht einfach Erweckung, Erleuchtung usw., sondern geschieht, „indem die erlösende Offenbarung bzw. Spekulation das mythische Gesamtgeschehen, in das sich der Mensch gestellt weiß, für eben diesen Menschen noch einmal ideell wiederholt, bzw. indem sich dies Geschehen in Offenbarung und Spekulation selbst wiederholt.“

⁵⁾ Jonas I, S. 259. Vgl. Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 18. – Das ist etwas anderes als „wiedererinnernde Betrachtung“ (vgl. Bultmann in: ThWB Bd I, S. 693, der die „Wiedererinnerung“ für die Gnosis nicht gelten läßt), sondern eine *von außen bewirkte* Ursprungs-Erinnerung! Vgl. Bousset, Kyrios Christos, S. 201 (nebst Anm. 1).

⁶⁾ So Jonas I, S. 133, Anm. 1.

⁷⁾ Jonas I, S. 133.

Womit du dich kleiden und schmücken sollst,
auf daß im Buche der Helden dein Name verlesen werde
Und du mit deinem Bruder, unserem (Prinzen),
zusammen in unserem Königreiche seiest!“¹⁾

Der erweiterte Text des ‘Apokryphon Johannis’ von Nag Hammadi enthält im „Selbstbericht einer erlösenden Gottheit“²⁾, die, um Adam zu erwecken, in die Finsternis hinabstieg, die Worte:

„Steh auf und erinnere dich, daß du selbst es bist, den du hörtest, und kehre zurück zu deiner Wurzel . . .“³⁾

In diesem Zusammenhang verdient auch die Anamnesis-Stelle von CH XIII/2 kurze Erwähnung, wo es heißt:

„Diese Geburt (Festugière in *Révélation IV*, S. 201: „cette divine descendance“⁴⁾ wird nicht gelehrt⁵⁾ (d. h. ist keine Angelegenheit des Unterreiches), sondern wird (uns) von Gott, wenn er will, wieder in Erinnerung gebracht⁶⁾.“ Reitzenstein deutet diese Stelle so: „ . . . wenn Gott will, wird die Erinnerung im Herzen wach (die göttliche Seele im Menschen erwacht)“⁷⁾.“

Die Rückerinnerung ermöglicht erst die radikale Selbsterkenntnis, die mehr ist als ein Erfassen der Lage des Menschen in der Welt. Radikale Selbsterkenntnis ist das Bewußtsein des göttlichen Ursprungs. „Und ihr werdet Götter werden“, spricht ‘der Herr des Alls’ zu den Gnostikern im ‘Unbekannten altgnostischen Werk’, „und werdet wissen (Quispel: wenn ihr euch bewußt werdet⁸⁾), daß ihr von Gott stammt, und werdet ihn sehen, daß er Gott in euch ist . . .“⁹⁾ Genau genommen dürfte dieser Vorgang nicht einfach als Erkenntnis, sondern müßte präziser als *Wiedererkennen* des göttlichen Ursprungs bezeichnet werden, was auch in manchen Texten geschieht. Sehr klar beschreibt der Manichäer Fortunatus, was gnostische Erlösung ist, wenn er von der durch Wissen erweckten und sich an ihren Ursprung

¹⁾ Übersetzung von Alfred Adam in: *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied . . .*, S. 51–52. – Freie Nachdichtung des Seelenhymnus von und bei: Schultz, *Dokumente der Gnosis*, S. 13–21.

²⁾ Jonas I, S. 390.

³⁾ Ebd., S. 390 (nach Dorese).

⁴⁾ Festugière korrigiert damit seine frühere Übersetzung. (Nock/Fest. II, S. 201). Siehe auch *Révélation IV*, S. 201, Anm. 1.

⁵⁾ Vgl. XIII/3 und 16.

⁶⁾ Scott kommentiert (entsprechend seiner Übersetzung): „I. e. knowledge of these things comes to us only through reminiscence of our ante-natal state; and it is God that calls up the reminiscence in us“ (I, S. 241, Anm. 2). Für Scott ist die Anamnesis „Platonic doctrine“ (II, 374); s. auch, was Scott ebenda, S. 379–380 zur Stelle schreibt. Als „platonisch-orphisch, d. h. poseidonisch“ bezeichnet W. Kroll, *PW VIII*, Sp. 810, die Anamnesis in CH XIII/2. – Vgl. dazu ferner Nock/Fest. II, S. 209, Anm. 17 und II, S. 216, Anm. 74 (zu CH XIII/16). Auch hier gilt, was wir andernorts sagten: solche Vorstellungen waren schon so allgemein verbreitet und bekannt, daß man sie nicht mehr direkt von einem Philosophen ableiten kann.

⁷⁾ Reitzenstein, *HMR*, S. 48. Vgl. ebd., S. 54–56.

⁸⁾ Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, S. 19.

⁹⁾ Schmidt/Till, *Kopt.-gnost. Schriften*, 360, 32–34.

erinnernden Seele sagt, daß sie wiedererkenne, woher sie stamme und in welcher schlimmen Lage sie sich befinde: „qua scientia admonita anima et memoriae pristinae reddita recognoscet, ex quo originem trahat, in quo malo versetur, . . .“¹⁾ Auch im Poimandres ist vom Wiedererkennen die Rede: Der mit Nus begabte Mensch soll sich selbst als unsterblich wiedererkennen (*ἀναγνωρίσας*) (I/18)²⁾, und wer sich selbst wiedererkannt hat (*ἀναγνωρίσας*), ist zum auserwählten Guten gelangt (I/19)³⁾. „Der mit Nus begabte Mensch erkenne sich selbst wieder!“ (I/21).

Bei allen Umschreibungen dessen, was in der Gnosis unter Erlösung verstanden wird, ist dieses Wiedererkennen unbedingt mitzuhören, so z. B. wenn Hippolyt die Lehre der Naassener referiert und schreibt: „Anfang der Vollendung ist Erkenntnis des Menschen“⁴⁾; Gottes Erkenntnis aber abgeschlossene Vollendung“ (Ref. V, 6, 6⁵). Vgl. 8, 38) – oder wenn Irenäus (I, 21, 4) mitzuteilen weiß, daß bei denjenigen Gnostikern (es dürften die ‘Elite’-Valentinianer gemeint sein⁶⁾), die alle Gebräuche verwerfen und somit die gnostische Lehre in ‘reiner’ Form vertreten, „die bloße Erkenntnis der unaussprechlichen Größe“ als „die vollkommene Erlösung“ gilt⁷⁾.

Aufschlußreich – auch für die Funktion der Psyche – ist der ganze folgende Abschnitt bei Irenäus: „Denn durch Agnoia entstanden Mangel und Leidenschaft; durch die Gnosis wird die ganze aus der Agnoia entstandene Anordnung (Systasis) wieder aufgelöst. Daher ist die Gnosis die Erlösung des inneren Menschen. Sie ist nicht körperlich, denn das Soma ist vergänglich; auch nicht psychisch, weil auch die Psyche aus dem Mangel stammt und gleichsam die Wohnung des Pneuma ist. Demnach muß auch die Erlösung pneumatisch sein. Denn durch Gnosis wird der innere, pneumatische Mensch erlöst, und in der Erkenntnis des Ganzen (Jonas I, S. 411: ‘des universalen Seins’) haben sie genug; und dies ist die wahre Erlösung⁸⁾.“

1) Fortunatus bei Augustin, *Contra Fortunatum disputatio*, S. 99, 21–23. Sancti Aureli Augustini *De utilitate credendi*, *De duabus animabus*, *Contra Fortunatum* u. a. rec. Iosephus Zycha. CSEL 25 (Sect. VI, P. I). Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1891.

2) Festugière übersetzt: „Et que celui qui a l’intellect se reconnait soi-même immortel, . . .“

3) Festugière übersetzt: „et celui qui s’est reconnu soi-même est arrivé au bien élu entre tous . . .“ Zur Übersetzung s. Nock/Fest. S. 23, Anm. 49. – Scott verändert in (ὁ) *περ[ι]ούσιον* und übersetzt „And he who has recognized himself has entered into that Good which is above all being . . .“ (I, S. 125).

4) „Die Pointe des Satzes“ liegt darin, „daß auch das höchste Wesen selber Mensch heißt und dies den vollen Begriff der Gottheit ausmacht, so daß der Satz auch lauten könnte: Anfang der Vollendung ist Erkenntnis des Menschen; Erkenntnis des Menschen aber beendete Vollendung“ (Jonas I, S. 348).

5) Wendland 78, 14–15.

6) Wir möchten mit Jonas (I, S. 375 – zuletzt S. 416, Anm. 1 im Nachtrag zur 3. Aufl.) dafür halten, daß bei Iren., I, 21, 4 (Harvey I, 186, 1–4) mit jenen Gnostikern, die alle Gebräuche verwerfen, die Valentinianer gemeint sind.

7) Harvey I, 186, 4–5.

8) Iren., *Adv. haer.* I, 21, 4 (Harvey I, 186, 5–15). S. dazu Jonas I, S. 408 ff., bes. 411, der die Formelhäßigkeit der beiden ersten Sätze hervorhebt und mit entsprechenden Stellen des Ev. Veritatis vergleicht.

Beide Stellen (Hippolyt V, 6, 6 und Irenäus I, 21, 4) zusammengenommen enthalten alles Wesentliche, was zunächst über die *Erlösung in der Gnosis* zu sagen ist und bringen uns gleichzeitig den Wiedergeburtstraktat wieder in Erinnerung, dessen Vorstellungen sie in mancher Hinsicht weiter aufzuhellen vermögen. Wir halten uns zuerst an das Zitat aus Irenäus I, 21, 4: Gleich zu Beginn findet man den Gegenbegriff zur Gnosis: die *Agnoia bzw. Agnosia*¹⁾. Durch sie entstand, so heißt es, Mangel und Leidenschaft. Worin diese im einzelnen bestehen, wird in gnostischen Texten ausführlich mitgeteilt. Der XIII. Traktat stellt eine ganze Gruppe davon zusammen (XIII/7. Vgl. XIII/8–9) und bezeichnet sie als Quälgeister der Finsternis (XIII/11 und 9). Das sind die zwölf negativen kosmisch-psychischen Eigenschaften, die sich in der Seele eingenistet haben. Bezeichnenderweise steht an erster Stelle die Agnoia (sowohl in XIII/7 als auch in XIII/8), ein Zeichen dafür, daß auch hier die Unwissenheit als das Grundübel angesehen wird, das alles andere Schlimme nach sich zieht.

Der Aufdeckung dieses fundamentalen Gegensatzes Gnosis – Agnosia hat sich auch der VII. Traktat in besonderer Weise angenommen. Die Agnosia – in der Überschrift zu CH VII insbesondere die Agnosia Gottes – ist das schlimmste Übel unter den Menschen. Viermal taucht der Terminus Agnosia allein in dem kurzen VII. Traktat (VII, 1–2) auf und unterstreicht damit seine Bedeutsamkeit. Außer in CH XIII und VII findet sich der Ausdruck auch in anderen Traktaten, wofür wir nur einige Stellen als Beispiele anführen. In CH I/27 wird die Agnosia Gottes erwähnt, in I/28 und I/32 die Agnoia und in X/8 die Agnosia der Psyche. In der gnostischen Religion ist die Agnosia letztlich ein Vergessen des göttlichen Ursprungs, woraus sich alle anderen Übel zwangsläufig ergeben, nicht zuletzt auch die Agnosia Gottes. Der Zustand des Menschen in der Agnosia ist – vom Gnostiker aus gesehen – ein jämmerlicher und erbärmlicher: Er lebt in Furcht²⁾ und wird von Angstträumen heimgesucht³⁾, ziel- und ruhelos irrt er umher⁴⁾, trunken und wie im Schlafe.

Alle diese Folgen der Unwissenheit werden durch die Gnosis schlagartig wieder aufgehoben. Bevor Irenäus in I, 21, 4 diese Ansicht der Valentinianer mitteilt, hat er einige Abschnitte zuvor den gleichen Tenor in den Lehren des Markus entdeckt und schreibt in I, 15, 2:

„Bevor nun aber das Zeichen dieses Namens, d. i. Jesus, den Söhnen erschien, waren die Menschen in großer Unwissenheit (Agnoia) und Verirrung. Als aber der Name mit den sechs Buchstaben offenbar ward, . . . , da

¹⁾ Zu „Agnoia, Agnosia“ vgl. den Artikel von L. Cerfaux in: RAC I, Sp. 186–188 mit Literaturangaben (Sp. 188). Zur Agnoia bei den Valentinianern s. auch Iren., I, 2, 3 und I, 5,4 (Harvey I, 17, 6 ff.; 49, 1–2).

²⁾ Z. B. R. Ginza, 261 ff.; S. 328. (Vgl. bei Jonas I, S. 109 ff.).

³⁾ Z. B. Evangelium Veritatis (CJ 28, 24–30, 14 = Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, S. 44–45).

⁴⁾ Z. B. Naassenerpsalm (Hippolyt, Ref. V, 10, 2 (Wendland 103, 4–14)).

wurden sie in Erkenntnis seiner von der Agnoia befreit und kamen aus dem Tode ins Leben, . . . Denn der Vater des Ganzen wollte die Agnoia auflösen und den Tod vernichten. Die Auflösung der Unwissenheit aber (*ἄγνοια*) geschah dadurch, daß sie (sc. die Menschen) ihn erkannten (*ἐπίγνωσις*)¹⁾.“

Davon abgesehen, wie der Mensch hier zur Gnosis kommt, bestätigt der Text alles, was wir bisher über die Agnosia und ihre Überwindung hörten. Die Zeit der Unwissenheit ist eine Zeit der Verirrung und des Irrtums – wie es auch in CH I/28 gesagt wird. Agnoia ist gleichbedeutend mit Tod, Gnosis mit Leben. Wer zur Gnosis gelangt ist, der ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen. Sowohl in I, 15, 2 als auch in I, 21, 4 bezeugt Irenäus die Vorstellung einer Auflösung der Unwissenheit resp. die *Auflösung der durch Unwissenheit entstandenen Anordnung*: „Durch die Gnosis wird die ganze aus der Agnoia entstandene Anordnung wieder aufgelöst“ (I, 21, 4)²⁾.

Mit dieser Formulierung kann man genau auch das beschreiben, worum es im Wiedergeburtstraktat im Grunde geht, denn die Erlösung geschieht in ihm durch die Auflösung der Psyche. Bei seiner Wiedergeburt-Schilderung (CH XIII/3) spricht Hermes unter anderem von der Auflösung seiner vorherigen zusammengesetzten Form³⁾. Im Abschnitt XIII/14 möchte Tat wissen, ob der aus den göttlichen Kräften bestehende bzw. zusammengesetzte neue Körper der Auflösung unterworfen ist und erfährt darauf von Hermes, daß der von Natur sinnlich wahrnehmbare Körper (Festugièr: „Le corps sensible de la nature“) weit entfernt ist von der substantiellen Geburt, denn der eine ist auflöslich, der andere dagegen unauflöslich, der eine sterblich, der andere unsterblich (XIII/14. Vgl. XIII/3). Auflöslich ist demnach der alte, sterbliche Körper. Schließlich billigt Hermes die Eile⁴⁾ des Tat beim Auflösen des *σκήνος*, da er nunmehr gänzlich gereinigt sei (XIII/15). Die Frage ist, wie man *σκήνος* hier übersetzen soll und was damit gemeint ist. Das Wort hat einmal die Bedeutung von *σκηνή* –: Zelt, Hütte, Wohnung – und zum anderen die von *σκήνωμα* –: Körper (als Gehäuse der Seele) und Leib. Im Wiedergeburtstraktat ist beides gemeint, weshalb man das *λύσαι τὸ σκήνος* (XIII/15) mit: ‘das Zelt/die Hütte zerbrechen’ übersetzen, aber auch mit ‘den Körper auflösen’ wiedergeben kann. Aus XIII/12 wissen wir,

¹⁾ Iren., Adv. haer. I, 15, 2 (Harvey I, 148, 10–149, 9).

²⁾ Harvey I, 186, 6–7.

³⁾ Festugièr übersetzt die Stelle so: „C’est pourquoi aussi je n’ai plus souci de cette première forme composée qui fut la mienne.“ Wir möchten aber das von Scott vorgeschlagene *διαλέλνται* dem von Nock/Fest. verwendeten *ἡμέλνται* vorziehen. Vgl. S. 10, Anm. 4. – Scotts Übersetzung von *διαλέλνται* mit ‘has been put away (from me)’ (II, S. 380, vgl. I, S. 241) entspricht m. E. weder der Vokabel noch dem Kontext. Ich halte es mit dem von Scott fingierten Leser, welcher ‘may however have supposed *διαλέλνται* to mean ‘it has been broken up into its component parts’, . . .“ und deshalb die ‘Synthese’ eingefügt hätte. (II, S. 381). Zur Auflösung vgl. Reitzenstein, HMR, S. 260 zu Röm. 6, 1–14 und CH XII/16.

⁴⁾ *σπεύδειν* ist ein gnostischer Terminus – so Wlosok, Laktanz, S. 145 ff. Vgl. CH IV/5 und 8.

daß diese Hütte – also der Körper – und zwar der sterbliche, materielle Körper¹⁾ – aus dem Tierkreis besteht und dieser wiederum aus zwölf Elementen²⁾ zusammengesetzt ist. Die Erwähnung des Zodiakalkreises ist übrigens ein weiterer Hinweis auf die ägyptische Heimat unseres Traktates, denn während die Siebenzahl des Planetensystems aus der babylonischen Mondzeitrechnung stammt, war in der Astrologie Ägyptens die Sonnenzeitrechnung mit dem Zodiakalkreis üblich³⁾. Die in CH XIII mehrmals genannte Dodeka (XIII/7, 10, 11, 12) ist die Mitgift der Astralsphäre an die Psyche. Daraus ergibt sich die Zwölfzahl⁴⁾ der 'Quälgeister der Finsternis' (XIII/11. Vgl. XIII/9), die den Bestand der kosmischen Psyche im materiellen Körper bilden und zusammen mit zahlreichen anderen Quälgeistern durch das Gefängnis des Körpers den inneren Menschen durch die Sinne zu leiden zwingen (XIII/7). In dieser Zusammensetzung (*σύνθετον εἶδος* –

1) Vgl. Nock/Fest. II, S. 214, Anm. 53.

2) Vgl. Nock/Fest. II, S. 214, Anm. 54.

3) Jonas I, S. 201, Anm. 1. Jonas führt ebenda weiter aus: „Bei der Umbildung zur gnostischen Archonten- und Seelenlehre treten dann häufig im ägyptisch beeinflussten Raume die *δώδεκα* an die Stelle der *ἑπτὰ*, aber mit derselben Funktion und ohne daß die Wesensverschiedenheit der Quellsysteme noch eine Rolle spielte.“ – Kroll, Die Lehren, S. 211 ist anderer Meinung und schreibt, daß der Zodiakus schon „früh“ in Babylon bekannt gewesen sei. „Aber gesetzt auch, die 'zodiakale' Astrologie sei wie die Dekanenlehre spezifisch ägyptisch, so gilt das, wie auch W. Kroll (RE VIII 1, 808) betont, sicher nicht mehr für die Entstehungszeit unserer Schriften. Da war sie längst Allgemeingut geworden.“

4) Scott nimmt mehrmals zu der Liste von zwölf 'torturers' bzw. 'torments' (XIII/7) Stellung, die er für spätere Einschübe hält, so in Bd II, S. 385, wo er auf den Zusammenhang zwischen den zwölf Quälgeistern und dem Zodiakalkreis eingeht (bes. 2. Abschnitt – Ende.) – „The number twelve was fixed on because that is the number of the Signs of the Zodiac.“ (S. 385) Das wird näher ausgeführt. Wie es nach seiner Ansicht zu der Zahl von zwölf Quälgeistern und zehn Kräften gekommen ist, beschreibt Scott in Bd II, S. 388f. und kommt zu folgender These (S. 389): Der erste Autor nannte keine Zahlen. Ein Interpolator fügte die Liste der zwölf Quälgeister in den ursprünglichen Text sowie eine Liste von sieben Kräften. Ein zweiter Interpolator erhöhte die Anzahl der Kräfte von sieben auf zehn. – Diese von Scott vermutete doppelte Interpolation stellt er im Text sehr übersichtlich dar (I, S. 242ff.) – Zur Erklärung der Dodekade und Dekade s. auch Scott/Ferguson (IV), bes. S. 389, Abs. 2 und Anm. 1 und Nilsson II, S. 594, Anm. 1. – Kroll, Die Lehren, S. 297: „Die Siebenzahl“ der Quälgeister „ist durch die Zwölfzahl des Tierkreises verdrängt“. Sie taucht aber wieder auf bei der Aufzählung der 'Kräfte': erst werden 6 Kräfte genannt, dann als siebte die 'Wahrheit'; schließlich werden 'das Gute' und 'Leben und Licht' lose hinzugefügt, „so daß die ursprüngliche Siebenzahl zur Zehnzahl ganz künstlich erweitert wird, die dann der Zwölfzahl der *τυμωροί* gegenübergestellt wird.“ (S. 298) Bei der Behandlung der Zahlenlehre XIII/10ff. S. 204–205 schreibt Kroll, daß auch die Quälgeister eigentlich eine Dekade darstellen sollten, aber zwei von ihnen zur Irreführung der Menschen doppelt gerechnet wurden. Die Dekas ist die „Zahl der Vollendung.“ (S. 205) Vgl. Hippolyt, Ref. IV, 43 (Wendland 65, 19–21): Zehnheit = Einheit. – Reitzenstein, Poimandres, S. 232, meint, daß nur sieben Kräfte ursprünglich sind, die weiteren drei sind nur „einem mystischen Zahlenspiel zu Liebe eingesetzt“ worden. – S. 231 macht Reitzenstein auf die Parallele in den Diagramma der Ophiten bei Celsus aufmerksam, wo den sieben bösen sieben gute Geister gegenüberstehen.

XIII/3) existiert der Mensch im Zustand der Agnosia und des Todes¹⁾. Erlösung kann hiernach nur bedeuten: Auflösung dieser Zusammensetzung, und das geschieht im XIII. Traktat dadurch, daß die zehn Kräfte Gottes²⁾, und zwar eine Kraft nach der anderen, an die Stelle der zwölf Quälgeister treten. Auf diese Weise folgt dem Abbau der kosmisch-dämonischen Bestandteile der Aufbau aus den pneumatischen Elementen ('Kräften'). Der Myste erlebt diesen Prozeß nach entsprechender Vorbereitung in der Ekstase (XIII/4, 5, 6) und durch Bewahrung 'religiösen Schweigens' (XIII/8). Doch lassen wir den Traktat noch einmal selbst zu Worte kommen und die Wiedergeburt des Mysten kurz beschreiben:

Zunächst gibt der Mystagoge Hermes dem Mysten Tat in XIII/7 die Anweisung: „Ziehe es in dich, und es wird kommen³⁾. Wolle es, und es wird geschehen. Mache die Sinne des Körpers unwirksam, und es wird die Geburt der Gottheit vor sich gehen. Reinige dich von den 'alogischen' Quälgeistern der Materie (Hyle)!“ Hermes zählt dieselben auf und stellt dann fest (XIII/7): „Sie ziehen sich aber – (freilich) nicht auf einmal – von dem von Gott Begnadeten zurück; und darin bestehen Modus und Sinn der Palingenesie⁴⁾.“

Nach Ablauf des Wiedergeburtprozesses unterbricht Hermes das tiefe religiöse Schweigen mit dem Ausruf: „Nun freue dich, mein Kind, du bist gereinigt bis zum Grunde durch die Kräfte Gottes zur Synarthrosis des Logos. Die Gnosis Gottes ist zu uns gekommen. Durch ihr Kommen, mein Kind, ist die Agnoia ausgetrieben.“ (XIII/8).

Es folgt eine detaillierte Schilderung des Prozesses mit der Feststellung, welcher Quälgeist durch welche Kraft ersetzt wurde. Dann wendet sich Hermes erneut an Tat mit den Worten: „Siehe, mein Kind, wie das Gute mit dem Kommen der Wahrheit erfüllt ist. . . . Der Wahrheit ist das Gute gefolgt – zugleich mit dem Leben und Licht, und kein Quälgeist der Finsternis ist länger über uns gekommen, sondern sie sind alle hinweggeflogen mit schnellem Flügelschlag.“ (XIII/9) „Nun kennst du, mein Kind, die Art und Weise der Wiedergeburt. Durch das Kommen der Dekade, mein Kind, ist die spirituelle Geburt (in uns) vor sich gegangen, und sie vertreibt die Dodekade, und wir sind durch die Geburt vergottet worden. Wer durch Gottes Barmherzigkeit zur göttlichen Geburt gelangt ist, – die körperliche Empfindung verlassen habend –, der erkennt sich selbst als konstituiert aus diesen (göttlichen Kräften), und er ist froh (darüber) in seinem Herzen.“ (XIII/10). Tat bekennt nunmehr seinem Vater, daß er unerschütterlicher geworden sei von Gott⁵⁾ und sich die Dinge nicht mehr durch die Sicht der Augen vorstellt, sondern durch die spirituelle Energie ver-

¹⁾ Vgl. CH I/20: „Parce que la source d'où procède le corps individuel est la sombre Obscurité, d'où vint la Nature humide, par quoi est constitué dans le monde sensible le corps, où s'abreuve la mort.“ (Übers. von Festugière in: Nock/Fest. I, S. 13). Zum gnostischen Gehalt dieser Stelle vgl. auch Nock/Fest. I, S. 23, Anm. 51.

²⁾ Siehe o. S. 126.

³⁾ Jonas vergleicht diese Stelle mit der Mithrasliturgie: „Hole von den Strahlen Atem (πνεῦμα), dreimal einziehend, so stark du kannst, und du wirst dich sehen aufgehoben und hinüberschreitend zur Höhe usw.“ (6, 4, vgl. 10, 23) – Jonas II, S. 55. Auch sonst findet Jonas zahlreiche Berührungen zwischen der „Mithrasliturgie“ und der Hermetik (s. ebenda Anm. 1) – Auf die Ähnlichkeit der Stelle (XIII/7) mit magischen und theosophischen Praktiken weist auch Festugière hin (Révélation IV, S. 217-218 (z. B. Iren. I, 13, 3) und S. 249).

⁴⁾ Festugière in: Rév. IV, S. 203: „Tel est le mode et le programme de la palingénésie.“

⁵⁾ Siehe Festugière, Révélation IV, S. 253f. (Vergleich mit der Stoa. – In CH XIII liegt nicht die traditionelle griechische, sondern eine mystische 'Moral' vor. Siehe auch ebenda, S. 251: die Erneuerung des Menschen in CH XIII ist keine Angelegenheit moralischer Verbesserung, sondern ein mystischer Vorgang – also anders als in der Philosophie).

mittelst der Kräfte. Diesem Bekenntnis läßt er die bekannten Ubiquitätsaussagen folgen (XIII/11). Im folgenden Abschnitt beantwortet Hermes die Frage des Tat (XIII/11), wie es möglich ist, daß die Dekade eine Dodekade vertreiben kann und bemerkt dann abschließend: „Denn die Dekade, mein Kind, ist (die) Erzeugerin der Seele (Psyche). Licht und Leben sind vereint. Sodann ist die Zahl der Einheit des Pneuma geboren. Die Einheit umfaßt also logos- (vernunft-) gemäß die Dekade und die Dekade die Einheit.“ (XIII/12).

Tat antwortet nochmals mit einem Bekenntnis des Wiedergeborenen: „Vater, ich sehe das All und mich selbst im Nus (= Pneuma. Festugièrè: dans l'Intellect“) (XIII/13), worauf Hermes bestätigend erwidert: „Das ist genau die Wiedergeburt, mein Kind, nicht mehr Vorstellungen zu bilden unter der Gestalt des Körpers in drei Dimensionen . . .“ (XIII/13).

Nachdem Hermes noch eine klare Unterscheidung zwischen dem auflöselichen und dem unauflöselichen Körper herausgearbeitet hat, weist er ein weiteres Mal auf die in der Wiedergeburt erfolgte Vergottung des Mysten hin: „Weißt du nicht, daß du Gott (geworden) bist und Sohn des Einen – wie auch ich?“ (XIII/14). Der Kommentar zur letzten Stelle ist einmal die Äußerung des Hermes in XIII/3, daß er im Nus (lies: Pneuma) geboren sei, nachdem er in sich eine 'immaterielle Vision' (Festugièrè) entstehen sah und aus sich selbst in einen unsterblichen Körper¹⁾ gegangen war – und zum anderen die Ankündigung in XIII/2, daß der Wiedergeborene ein anderer sein wird: Gott, Sohn Gottes . . .

Wir haben die hinsichtlich des Wiedergeburtprozesses wichtigen Stellen nochmals im Zusammenhang angeführt, um für unsere Frage nach der Erlösung in der Gnosis und im XIII. Traktat des Corpus Hermeticum einen Gesamteindruck vom Ablauf der Palingenese im Wiedergeburtstraktat zu gewinnen. Dieser Eindruck läßt sich in wenigen Sätzen zusammenfassen: Vom Anfang bis zum Ende redet dieser Traktat von der Wiedergeburt (oder einfach: Geburt) und von der Vergottung des Mysten. In welchem Verhältnis Palingenese und Vergottung zueinander stehen, erfährt man eindeutig und prägnant aus XIII/10: „. . . und wir sind durch die Geburt vergottet worden²⁾.“ Dazu vergleiche man die Wendungen: „Wer durch Gottes Barmherzigkeit zur göttlichen Geburt gelangt ist . . .“ (XIII/10) und „. . . die Geburt in Gott begreifen . . .“ (XIII/6) sowie: „. . . es wird die Geburt der Gottheit vor sich gehen“ (XIII/7).

Der Terminus 'Palingenesia' wird im XIII. Traktat ein dutzendmal verwendet. Dazu kommen noch sechs Stellen, wo nur 'Genesis' steht (XIII/6, 7, 10; dreimal, 14). Rechnet man die entsprechenden Verbformen noch hinzu (z. B. XIII/3: „. . . (ich) bin geboren (erzeugt) im Nus“), dann dürfte offensichtlich sein, daß die Wiedergeburt-Vorstellung hier nicht zufällig auftaucht, sondern dem ganzen Traktat ein besonderes Gepräge verleihen soll. Dasselbe gilt, wenn auch statistisch nicht so auffällig und überzeugend, für die Vergottungs-Vorstellung in CH XIII, zu deren wichtigsten Stellen außer den schon angeführten noch XIII/3: „. . . ich bin jetzt nicht mehr (derselbe), der ich vorher war, . . .“ und XIII/14: „. . . weißt du nicht, daß du Gott (geworden) bist . . .?“³⁾ gehören. Daß der Verfasser des Wieder-

¹⁾ Zum paradoxen Bild „unsterblicher Körper“ s. o. S. 83, Anm. 1.

²⁾ Vgl. S. 11, Anm. 5.

³⁾ Im Zusammenhang des XIII. Traktates kann hier nicht der göttliche Ursprung im gnostischen Sinne: Er ist jetzt Gott – sondern nur die soeben geschehene Vergottung

geburtstraktates auch sonst zahlreiche Mysterien-Elemente verwendet hat, wurde im I. Kapitel ausführlich dargestellt und nachgewiesen. Und doch sind wesentliche und tragende Gedanken im XIII. Traktat eindeutig gnostisch! Wie sich beide Vorstellungskreise zueinander verhalten, werden wir erst am Schluß dieses II. Kapitels klären können und fahren zunächst fort, uns mit den gnostischen Gedanken in CH XIII zu beschäftigen.

Die Erlösung, so konnten wir beim Vergleich mit Irenäus (I, 15, 2 und I, 21, 4) feststellen, geschieht auch in unserem Traktat als Auflösung. Von Jonas abweichend, der vom psychischen *διαμελισμός* spricht¹⁾, stellen wir die Begriffe *διάλυσις* und *συνάρθρωσις* gegenüber. Das bedeutet: *Der psychische Mensch wird aufgelöst, der pneumatische Mensch aufgebaut*. In beiden Fällen ist an eine bestimmte Zusammensetzung des Menschen gedacht, was im Traktat auch wörtlich zum Ausdruck kommt. So liest man in XIII/2 vom alten *σύνθετον*²⁾ *εἶδος* und in XIII/10 von dem neuen, aus allen göttlichen Kräften konstituierten (*συνιστάμενον*) Menschen (vgl. XIII/14: „... dieser aus Kräften bestehende (... *συνεστὸς* ...) Körper“). In Abschnitt XIII/2 liest man bereits, daß der ‘Gezeugte’ – also: der Erlöste – aus allen (göttlichen) Kräften zusammengesetzt (*συνεστῶς*) sein wird. Schließlich handelt es sich bei der Synarthrosis des Logos (XIII/8) ebenfalls nur um eine Synthese. Scott bemerkt dazu: Der Logos ist ein Organismus, dessen konstituierende Teile die ‘Powers of God’ sind; „and this organism is built up in the reborn man, as the body is built up out of the several members“³⁾. Von der *νοεὰ γένεσις* (XIII/10) (Festugière: *génération spirituelle*; Scott dagegen: *intellectual being*⁴⁾), welche durch das Kommen der Dekade und die Austreibung der Dodekade zustande kommt, heißt es, sie sei *συντετέθη*⁵⁾, was Festugière mit: „... a été formée en nous“ wiedergibt, aber eigentlich mit ‘zusammengefügt’, ‘aufgebaut’ oder ‘vereinigt’ übersetzt werden müßte, jedoch wegen des Bildes ‘Geburt’ nicht möglich ist.

Der neue⁶⁾, pneumatische Mensch wird also sukzessive aufgebaut. Schon in XIII/2 kündigt Hermes an, daß der Wiedergeborene ein anderer

des Tat gemeint sein. Vgl. dagegen Wlosok, Laktanz, S. 126, Anm. 35 und Reitzenstein, HMR, S. 303, Anm. 3.

¹⁾ Jonas I, S. 201. Der Grund dafür ist, daß Jonas in XIII/3 *διαμελίσσεται* hat. Vgl. S. 10, Anm. 4.

²⁾ Scott (II, S. 380f.) streicht das *σύνθετον* ohne zwingenden Grund.

³⁾ Scott I, S. 245, Anm. 3. „Logos“ übersetzt Scott (I, S. 245) mit „the body of reason“, fügt aber in der Anm. 3 hinzu: „Or ‘of the Word (of God)’“. Festugière: „... pour l’ajointement des membres du Verbe.“ (II, S. 204). Vgl. dazu Nock/Fest. II, S. 213, Anm. 44. Siehe auch Reitzenstein, HMR, S. 265ff. und Poimandres, S. 242. – Reitzenstein, HMR, S. 49 nennt als Parallele Plutarch, De Is. et Os. 2, wo „Isis den Logos im Herzen des Mysten zusammenfügt.“

⁴⁾ Scott greift hier stark in den Text ein – s. I, S. 246.

⁵⁾ Siehe dazu Nock/Fest. II, S. 213, Anm. 48.

⁶⁾ Vgl. zur Thematik des ‘neuen’ Menschen die Ausführungen von Festugière in *Révélation IV*, S. 225ff. Vergleich von CH XIII mit den Andreas-Akten 5–6 (S. 227–231),

sein wird, nämlich „Gott, Sohn Gottes, das All in allem, zusammengesetzt aus allen (göttlichen) Kräften“ und die alte Usia ablegt. Danach bestätigt Hermes, daß er durch die Palingenese tatsächlich ein anderer geworden sei, im Pneuma erzeugt (XIII/3). Nachdem Tat ebenfalls wiedergeboren ist, fällt der Ausdruck *οὐσώδης γένεσις* = substantielle Geburt oder Zeugung (XIII/14)¹). Zieht man zur Erklärung CH I/15 heran: „der Mensch ist beides, sterblich wegen des Soma und unsterblich *διὰ τὸν οὐσώδη ἀνθρώπον*“ (Festugière: „par l'Homme essentiel“; Schenke: „...wegen des wesenhaften Menschen“²) sowie CH IX/5: „(Es gibt zwei Arten von Menschen), der eine ist materiell, der andere 'essentiell' (Festugière. — *οὐσώδης*)“; ferner CH X/6: Die Verwandlung des ganzen Menschen in Usia — in wesenhaftes Sein (Festugière: Essence; Jonas II, S. 53, Anm. 1: Pneuma) — zieht man also diese Stellen zur Interpretation der substantiellen Geburt in CH XIII/14 heran, dann wird klar, daß es hier um das neue pneumatische resp. göttliche Sein des Menschen geht, dessen Entstehung wir soeben kennenlernten. Man darf demnach nicht nur bei XIII/10 von einer pneumatischen³) Geburt oder Zeugung reden, sondern auch bei CH XIII/14⁴). Das Pneuma hat nach dem XIII. Traktat erst dann vom Menschen ganz und gar Besitz ergriffen, wenn der stufenweise Erlösungsprozeß abgeschlossen ist. Danach ist „die Zahl der Einheit des Pneuma geboren“ (XIII/12). So ergibt sich die Gleichung: zehn Kräfte = Dekade = Einheit =

mit den Johannis-Akten 28–29 und 87–105 (S. 231 ff. — zahlreiche bemerkenswerte Parallelen und verbale Ähnlichkeiten) und mit den Philippus-Akten (S. 238 f.) — Die Vorstellung von der Einwohnung Gottes im Menschen untersucht Festugière ebenda, S. 211 ff. (Vergleich mit Porphyrius u. a.; Herausstellung der Unterschiede zu Platon: die platonische traditionelle Mystik ist ontologisch, d. h. das wahre Sein des Menschen ist göttlich. Dagegen: „La mystique du C. H. XIII est une mystique de renouvellement.“ (S. 216). Eine neue Geburt, eine Aktion von außen, nicht das Zu-sich-selbst-Zurückkehren bewirkt den neuen Menschen.) — Wir dürfen aber hinzufügen, daß diese von Festugière hervorgehobenen Vorstellungen von CH XIII nach unserer Auffassung vom Mysteriendenken herrühren und deshalb eben gerade nicht als Grundgehalt der im Kern gnostischen Schrift gelten können.

¹) Siehe Nock/Fest. II, S. 215, Anm. 64; Bousset, Die Lehren (Rezension), S. 727 Mitte und Anm. 2. — Nock/Fest. I, S. 22, Anm. 41 (Hinweis auf Ascl. 7), I, S. 103–104, Anm. 21 mit wichtigen Parallelstellen. — Vgl. auch CH X/6.

²) Schenke, Der Gott „Mensch“, S. 45.

³) So Jonas I, S. 202.

⁴) Zu den beiden Stellen (XIII/10 und 14) vgl. Wlosok, Laktanz, S. 125–126. — XIII/10 vergleicht Wlosok mit XIII/3 und bezeichnet die „Geistverheißung“ als die „eigentliche Erschaffung des Menschen.“ *οὐσώδης* ist nach Wlosok in der hermetischen Anthropologie der Ausdruck für den unsterblichen, göttlichen und geistigen Teil des Menschen und „Prädikat des erlösten Menschen“. Vergleich der entsprechenden Stellen im CH und Ascl. s. ebenda, S. 125. — Die Bedeutung von Geistbegabung und Vergottung für den Menschen ist nach Wlosok der Empfang eines eigenen göttlichen Wesens resp. eines gottähnlichen Bildes, wodurch sein Urstand wiederhergestellt wird (S. 126). Leider wird von Wlosok der Unterschied zwischen Gnosis und Mysterienglaube dabei nicht beachtet. — Zum Terminus *οὐσώδης* s. Nock/Fest. I, S. 22, Anm. 41.

Pneuma = Leben und Licht¹⁾. Diese Gleichung könnte noch um einige Glieder vermehrt werden, da z. B. die Begriffe 'Logos' und 'Nus' dieselbe „Realität“²⁾ ausdrücken wie 'Pneuma' (Vgl. XIII/18). Wir werden im einzelnen noch sehen, wie alle diese Begriffe, 'Hypostasen', 'Emanationen' etc. im Wiedergeburtstraktat (aber auch anderswo – z. B. bei Philo³⁾) letztlich ein und dasselbe bezeichnen, nämlich die göttliche Substanz, die in den Menschen eingeht, wenn er, ganz allgemein gesagt, seine Soteria erlangt.

Wir kehren zu unserem Vergleich zurück. Wie im Bericht des Irenäus die Auflösung der Unwissenheit (I, 15, 2) oder die Auflösung der durch die Unwissenheit entstandenen Anordnung (I, 21, 4) als unmittelbare Auswirkung der Gnosis gilt, so gleichermaßen im XIII. Traktat. Denn das erste, was im Prozeß der Wiedergeburt geschieht, ist die Ersetzung der Agnoia durch die Gnosis (XIII/8 Ende) und sodann die Auflösung der ganzen infolge der Agnoia entstandenen 'Anordnung' überhaupt. Und es ist hier wie dort die Erlösung weder etwas Somatisches noch Psychisches, sondern etwas Pneumatisches, was durch CH XIII/12 soeben belegt werden konnte. Schließlich ist die Erlösung in beiden Fällen eine Erlösung des inneren Menschen, denn man liest bei Irenäus: „Daher ist die Gnosis die Erlösung des inneren Menschen . . . Denn durch die Gnosis wird der innere, pneumatische Mensch erlöst“ (I, 21, 4)⁴⁾, und in CH XIII/7 findet sich die Vorstellung, daß die Quälgeister den ἐνδιάθετον ἄνθρωπον (Festugièr: l'homme intérieur) zu leiden zwingen, woraus geschlossen werden kann, daß die Beendigung dieses Zustandes eine Erlösung des inneren Menschen bedeutet.

Aus alledem wird ersichtlich, daß im Wiedergeburtstraktat ebenso wie in den gnostischen Schriften die Erlösung des Menschen davon abhängt, ob er zur Gnosis gelangt oder nicht. Dabei gehört zur 'Gnosis', wie wir weiter oben festgestellt und an Beispielen gezeigt haben, sowohl die *Selbsterkenntnis* des Menschen als auch die *Gotteserkenntnis*.

Sehen wir zu, ob dieser Sachverhalt auch für den XIII. Traktat und andere ihm wesensverwandte Stücke des Corpus Hermeticum zutrifft.

In CH I/1 fragt Poimandres den 'Propheten', was er hören und sehen, lernen und erkennen möchte, worauf der Gefragte antwortet: „Ich möchte (alles) über das Seiende erfahren, dessen Natur begreifen und Gott erkennen.“ (I/3). Die Vision in I/4ff. bringt die Erfüllung dieses Wunsches. *Gottes-*

¹⁾ Nach Nock/Fest. II, S. 215, Anm. 57: „10 Puissances = Décade = Unité = Esprit (= Vie et Lumière)“, wobei aber 'Pneuma' besser nicht übersetzt werden sollte. Vgl. XIII/19.

²⁾ Nock/Fest. II, S. 217, Anm. 80. Zum Verhältnis Logos-Nus in der Hermetik s. Kroll, Die Lehren, S. 259 und Bräuninger, Untersuchungen, S. 16f.

³⁾ Ausgeführt von A. Wlosok, Laktanz, S. 63, 94f. u. ö. Siehe ebenda bes. S. 158.

⁴⁾ Harvey I, 186, 7–14. – Vgl. Jonas I, S. 206.

⁵⁾ Siehe dagegen Scott I, S. 244. Siehe auch Nock/Fest. II, S. 212, Anm. 39.

*erkenntnis und Selbsterkenntnis sind aber im Grunde identisch*¹⁾: „Erkenne dies also: Was du in dir siehst und hörst, ist der Logos des Herrn (Festugière: le Verbe du Seigneur), und der Nus ist (der) Vater, Gott, denn sie sind voneinander nicht getrennt. Ihre Vereinigung ist das Leben“ (I/6)²⁾. Für die Selbsterkenntnis sind die schon genannten³⁾ zwei Stellen I/18 und I/19 noch wichtig, wonach sich der mit Nus begabte Mensch als unsterblich wieder-erkennen soll. Er erkennt dabei nicht nur sich selbst, sondern auch Gott, was besonders in I/21 zum Ausdruck kommt: „Wenn du nun erkennst, daß du⁴⁾ aus Leben und Licht gemacht bist (oder: dem Leben und dem Licht entstammst⁵⁾) und dies die Elemente sind, die dich konstituieren, wirst du ins Leben zurückkehren.“ Licht und Leben sind aber – so erfährt man unmittelbar zuvor (I/21) – der Gott und Vater, aus dem der Mensch geboren ist. Die Selbsterkenntnis des Menschen bedeutet somit nichts weniger als die Erkenntnis seines göttlichen Ursprungs. Im gleichen Abschnitt I/21 ist noch zweimal von der Selbsterkenntnis des Menschen die Rede: „Wer sich selbst erkannt hat, geht in ihn (sc. Gott) (oder: in sich selbst⁶⁾) ein.“ und: „Der mit Nus begabte Mensch erkenne sich selbst wieder“. Außer den genannten Stellen aus dem Corpus Hermeticum gibt es noch zahlreiche andere, in denen es um die Selbst- und Gotteserkenntnis geht⁷⁾, doch wollen wir unsere Aufmerksamkeit wieder dem XIII. Traktat zuwenden.

Im Wiedergeburtstraktat stößt man das erste Mal im Abschnitt 8 auf den Begriff *γνώσις θεοῦ*. Kurz danach, ebenfalls am Anfang von XIII/8 fällt der Ausdruck: *γνώσις χαρᾶς*. Von der Selbsterkenntnis liest man in XIII/10: „Wer . . . zur göttlichen Geburt gelangt ist, . . . , der erkennt sich selbst als konstituiert aus diesen (göttlichen Kräften) . . .“⁸⁾. Dafür kann man ebenso gut sagen: . . . der erkennt sich selbst als Gott. So findet man auch in unserem Traktat die Identität von Selbst- und Gotteserkenntnis

¹⁾ Haenchen macht darauf aufmerksam, daß gerade diese Identität von Gottes- und Selbsterkenntnis für das Johannes-Evangelium nicht zutrifft, da Jesus eben nicht die Identität des Seelenfunkens mit Gott lehrt, „sondern den gnädigen Gott“: „Ich bin das Licht der Welt“ (8, 12); „Ich bin das Brot des Lebens“ (6, 48) etc. Auch benutzte Johannes ja nie den „gnostischen Schlüsselbegriff *γνώσις*“ (RGG³, Bd II, Sp. 1653f.) – Zum Verhältnis von Selbst- und Gotteserkenntnis vgl. auch Kroll, Die Lehren, S. 372–375. – Moorsel, The mysteries, wendet sich gegen die von Festugière (L'Hermétisme, S. 29) geäußerte Ansicht, daß die Selbsterkenntnis „the essential feature of Hermetic salvation“ sei. Zwar spiele sie „an important part in Hermetism“ (Beispiele Anm. 18), trotzdem gelte: „Hermetism . . . mainly (...) goes for (salutary) world-knowledge“ (S. 25). Wir haben die Zusammenhänge zwischen Welt- und Selbsterkenntnis oben dargelegt.

²⁾ Zur Textgestaltung s. Scott I, S. 116 und Nock/Fest. I, S. 8.

³⁾ Vgl. S. 113.

⁴⁾ Zur Übersetzung s. o. S. 98, Anm. 7.

⁵⁾ So Nilsson II, S. 590.

⁶⁾ Siehe den Text bei Nock/Fest. und die Anm. 52 in I, S. 23.

⁷⁾ Z. B. IX/4 und X/15.

⁸⁾ Vollständige Übersetzung der Stelle s. S. 104.

bestätigt. Wie untrennbar beide zusammenhängen, zeigt das Wort des Hermes an Tat in XIII/22: „*νοεῖν ἔγνωσεν αὐτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον*.“ Festugière¹⁾ übersetzt: „Maintenant, tu te connais dans la lumière de l'Intellect, toi-même et notre Père commun“, und Scott formuliert: „... by the working of mind you have come to know yourself and our Father“²⁾. Bei Reitzenstein lautet der Satz: „Im Geiste (. . .) hast du dich und unseren Vater erkannt“³⁾. Gemeint ist aber u. E. dies: Durch das Pneuma kennst du dich selbst und unseren Vater. Die pneumatische Geburt ist schon geschehen und durch die Geburt die Vergottung. Der Myste Tat ist jetzt schon göttlichen Wesens; er ist ein anderer geworden, als er vorher war; seine menschliche Natur ist durch die göttliche Natur (= Kräfte!) ersetzt worden, d. h. er ist kein Mensch mehr, sondern Gott. Als solcher erkennt er sich selbst, den Gottgewordenen – und somit Gott. Wenn es im 'Unbekannten altgnostischen Werk' also heißt:

„Und ihr werdet Götter werden und werdet wissen, daß ihr von Gott stammt, und werdet ihn sehen, daß er Gott in euch ist . . .“⁴⁾ so klingt das wie ein Kommentar zu XIII/22. Der nicht zu verwischende Unterschied ist wieder nur der, daß der Myste im XIII. Traktat erst nach seiner Vergottung sagen kann, er stamme aus Gott und Gott sei in seinem Selbst, denn bis dahin war er eben nur ein Mensch.

An dieser Stelle ist noch die Frage nach der *Gottes-Vorstellung im Wiedergeburtstraktat* zu klären.

Die mythologische Frage klingt hier nur an und wird erst in Abschnitt 5b behandelt. Für die Gottesvorstellungen in den anderen Traktaten darf auf die entsprechenden Partien in den Arbeiten von Josef Kroll und A.-J. Festugière hingewiesen werden⁵⁾, für die in der Gnosis auf das Werk von Hans Jonas⁶⁾.

¹⁾ Nock/Fest. II, S. 209 mit Hinweis auf Plot. VI 9, 9. 56 ss. = Nock/Fest. II, S. 219, Anm. 97.

²⁾ Scott I, S. 255.

³⁾ Reitzenstein, HMR, S. 50.

⁴⁾ Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften, 360, 32–34.

⁵⁾ Kroll, Die Lehren, S. 1ff. („Die Götterlehre des Hermes“) Festugière, Révélation IV, bes. Kapitel IV. Den 2. Hauptteil von Révélation IV widmet Festugière „La connaissance mystique de Dieu“, S. 141ff. Auf Seite 263–264 nennt er 3 Wege zu Gott im Hermetismus und schreibt:

A) Gott wird angesehen als das Prinzip der kosmischen Ordnung, die (mit den Augen der Alten) sich realisiert in Vollendung in der supralunaren Welt. Durch die Kontemplation dieser Ordnung und, in einer konkreteren Weise, durch die Kontemplation der Schönheit des Himmels, wo die Sterne selbst Götter sind, kann man den Chorführer der himmlischen Chöre erreichen und, noch genereller, den Ordner des Alls.

B) Gott wird angesehen als das Prinzip des wahren Seins, welches das übersinnliche Sein ist oder, wenn man so will, die höchste Idee Platons, das Gute, Schöne, Eine (263). Der 2. Weg zu Gott gründet sich auf die Verwandtschaft des Nus mit Gott (264).

C) Der 3. Weg ist der der Wiedergeburt (CH XIII).

Bousset behandelt „die Gottesidee des hermetischen Schriftenkreises“ in seiner Besprechung von J. Krolls Dissertation, Die Lehren: „... auf weiten Strecken der hermetischen Literatur herrscht der monistische optimistische Gottesglaube der mittleren

Um dem Gottesbegriff des XIII. Traktates auf die Spur zu kommen, geht man am besten von der Gleichung aus: zehn Kräfte = Dekade = Einheit = Pneuma = Leben und Licht¹⁾. Wie wir bereits wissen, sind es die Kräfte Gottes, die den neuen Menschen als Gottwesen konstituieren. Wollten wir alle Stellen zitieren, in denen allein in CH XIII der Terminus *δύναμις*²⁾ auftaucht, so würde das einige Seiten beanspruchen, denn er begegnet etwa 25mal³⁾. Gott ist hier als die reine⁴⁾ Kraft vorgestellt, und die Kräfte Gottes sind – damit hat Kroll völlig recht – nicht etwa „blutleere Abstraktionen“. Sie sind „vielmehr wirkliche Hypostasen . . . , die zwar in Gottes Nähe sind, aber sozusagen als Emanationen Gottes unter ihm stehen“⁵⁾. Sie gehen von Gott aus und steigen einzeln in den Mysterien herab

Stoa vor, für den Gott und die Welt beinahe identische Größen sind . . . Andererseits aber begegnet uns in dem Umkreis der spezifisch 'gnostischen' Hermetik die . . . transmundane Gottesidee ganz deutlich“ (S. 708). „Dieser höchste Gott ist in der Welt des Lichtes und des Lebens jenseits der Planetensphären und der Heimarmene zu Hause, jenseits der Schöpfung eines von ihm unterschiedenen Demiurgen . . . Dort wohnt er in der unbekannten Welt, in der Welt des ewigen Schweigens . . .“ (S. 708–709; Sperrung von Bousset). Gegen Boussets Darstellung polemisiert Nilsson (II, S. 603). Über das Verhältnis von Gott und Demiurg in CH XIII s. u. S. 158ff. – Moorsel behandelt „The God of Hermetism“ in: *The mysteries*, S. 14–15, leider zu undifferenziert.

- 6) Zur Gottesvorstellung in der Gnosis s. Jonas I, S. 243–251 („dieser Gott ist 1. seinem Ursinne nach eine eschatologische Konzeption; d. h. er ist an sich selbst Bestreitung und Verheißung („Utopie“); er ist 2. primär ein un- und gegenweltlicher, hierdurch erst ein außer- und überweltlicher Gott“ (S. 249). „Der gnostische Gott ist . . . 3. eine unmittelbar dualistische Stiftung . . .“ S. 250).

In seinem Vortrag (Delimitation of the gnostic phenomenon . . .) auf dem Gnosis-Kolloquium 1966 in Messina hat H. Jonas den gnostischen Gott wie folgt charakterisiert: „Topologically, he is transmundane, . . . ontologically, he is acosmic, even anticosmic: to 'this world' and whatever belongs to it he is the essentially 'other' and 'alien' (Marcion), the 'alien Life' (Mandaeans, also called the 'depth' or 'abyss' (Valentinians), even the 'not-being' (Basilides); epistemologically . . . he is naturally unknown (*naturaliter ignotus*), ineffable . . .“ Positive Attribute sind: „Light, Life, Spirit, Father, the Good . . . (in: *Le origini dello gnosticismo*, S. 95. Hervorhebungen von Jonas).

¹⁾ Siehe o. S. 120f.

²⁾ Zum Begriff 'Dynamis' s. den umfassenden Artikel von E. Fascher im RAC IV, Sp. 415 bis 458. (Hermetik Sp. 420–421; Gnosis Sp. 448–451). Weitere Literatur ebenda Sp. 457 bis 458.

³⁾ XIII/2, 6 (2 ×); 8, 9 (4 ×); 10 (indirekt); 11 (2 ×); 12, 14, 15 (2 ×); 17, 18 (5 ×); 19, 21.

⁴⁾ Nilsson II, S. 604 mit Hinweis auf Kore Kosmu, „wo Gott nicht durch Mittler, sondern durch seine Kraft wirkt“.

⁵⁾ Kroll, *Die Lehren*, S. 77. (Siehe ebenda auch S. 78–79.) Zu den Hypostasen vgl. Nock/Fest. II S. 209, Anm. 15; Festugière, *Révélation* IV, S. 216 und Scott II, S. 379 (vgl. II, S. 105, Anm. 3.) Scott führt aus: Sowohl in CH I wie in CH XIII wird Dynamis zur Kennzeichnung der hypostasierten Kräfte Gottes verwendet. In CH I werden die Kräfte als in der suprakosmischen Region residierend gedacht, gemeinsam den noetischen Kosmos konstituierend. Der Schreiber von CH XIII stimmt damit überein, fügt aber hinzu, daß der Wiedergeborene aus eben diesen Kräften Gottes besteht. „He is consubstantial with the Noetos Kosmos, and is a Noetos Kosmos in himself.“ (II, S. 379). Zur Dynamis-Vorstellung in CH I vgl. Haenchen, *Poimandres*, S. 183, bes. Anm. 4 und S. 184. – Wichtig ist die Stelle CH I, 26: „ . . . sie (die Gläubigen) geben sich selbst den

(XIII/8–9), reinigen ihn (XIII/8. Vgl. XIII/7 und 15) und erfüllen ihn ganz und gar. Wir haben diesen Vorgang in verschiedenen Zusammenhängen und auf verschiedene Weise beschrieben. Die Pointe ist immer dieselbe: die Kräfte, der aus ihnen aufgebaute neue Mensch und Gott sind identisch. (Vgl. XIII/2). Was diese Identität von Gott und Mensch in CH XIII anlangt, so empfindet Festugière die Bezeichnung identisch noch als unzureichend. In Wirklichkeit ist doch der Mensch durch Gott ersetzt: „Homme et Dieu ne s'unissent plus comme deux entités distinctes. L'homme ayant été remplacé par Dieu . . .“¹⁾ Ausdruck dessen ist z. B. die Ubiquitätsstelle XIII/13: „Vater, ich sehe das All und mich selbst im Pneuma“²⁾ und vor allem der Lobpreis Gottes durch Gott in CH XIII/18:

„Ihr Kräfte in mir (vgl. XIII/15 und 19),
besingt das Eine und das All . . .
Leben und Licht – von euch (kommt) die Eulogie (her)
und kehrt zu euch zurück . . .
Ich danke dir, Vater, Energie der Kräfte,
ich danke dir, Gott, Kraft meiner Energien.
Dein Logos preist dich durch mich.
Empfange durch mich das All durch den Logos (oder: durch
das Wort)³⁾
wie ein spirituelles Opfer!“⁴⁾

Die Verbindung von *Dynamis und Energeia*⁵⁾ kommt bereits in XIII/6 und 11 vor. In XIII/6 werden beide als Voraussetzung für die Wahr-

Kräften hin, und – Kräfte werdend – gehen sie in Gott auf (ein). Das ist das gute Ziel für diejenigen, die die Gnosis besitzen: vergottet zu werden“.

¹⁾ Festugière, *Révélation IV*, S. 264.

²⁾ Scott stellt XIII/13 (Anfang) zwischen 11 a und 11 b (I, S. 246). Auch wenn man zugibt, daß die Stelle sehr gut dorthin paßt, wundert man sich doch, wie großzügig, um nicht zu sagen leichtfertig, Scott mit dem Text umspringt. – Vgl. ferner Nock/Fest. I, S. 18, Anm. 17.

³⁾ Die Übersetzung von *λόγῳ* bereitet Schwierigkeiten, weil der Begriff vieldeutig ist. Denkt man an das Opfer, dann bietet sich die Übersetzung „durch das Wort“ als die nächstliegende an. Denkt man aber an die Synarthrosis des Logos von XIII/8, dann möchte man „durch den Logos“ übersetzen. Vgl. XIII/21 und die S. 49, Anm. 7; S. 50, Anm. 2, sowie Nock/Fest. II, S. 217, Anm. 81. Festugière übersetzt: „par moi, reçois le Tout en parole, . . .“ (II, S. 208). Dagegen übersetzt er in *Révélation IV*, S. 208, Anm. 5: „Reçois, par moi, (toi) le Tout, sacrifice spirituel en parole.“ (Das All = Gott).

⁴⁾ Vgl. XIII/18 mit CH I/31–32 und Ascl. 41 (so auch Nock/Fest. II, S. 217, Anm. 79).

⁵⁾ Ausführliches über *Energeia* von den Vorsokratikern bis Augustin s. den Artikel von E. Fascher im RAC V, Sp. 4–51 (Gnosis Sp. 29 ff. darunter auch die 'Hermetik', Sp. 31 bis 33.) Zum Begriff 'Energeia' in der Hermetik s. Kroll, *Die Lehren*, S. 200–204. (Leider geht Kroll nicht auf die *Energeia*-Stellen in CH XIII ein). – Der Terminus 'Energeia' wird nach Scott (II, S. 383) von einigen Hermetikern gebraucht im Sinne von „a power of God at work“, or „an operation of God's power“. – Die Kombination von *Dynamis* und *Energeia* aber hält Scott für die Einfügung irgendeines späteren Bearbeiters „who did not understand the author's peculiar use“ von *Dynamis*. (II, S. 384). Nach unseren Ausführungen zu *Dynamis* und *Energeia* in CH XIII sehen wir zu einer solchen Annahme keinen Grund.

nehmung des mit den normalen Sinnesorganen nicht Wahrnehmbaren, d. h. des Göttlichen oder vielmehr: Gottes – genannt. CH XIII/6 enthält überhaupt eine ganze Reihe von Wendungen, die das Göttliche bzw. Gott umschreiben und gegen alles sonstige, mit den fünf Sinnen Wahrnehmbare abgrenzen wollen. Es sind die Ausdrücke: „Das Unbefleckte, das Unbegrenzte, das Ungefärbte, das Ungeformte, das Unveränderliche, das Nackte, das Leuchtende, das nur durch sich selbst zu Begreifende, das unwandelbar Gute, das Unkörperliche.“ Dieser Gott ist der absolut transzendente, unbegreifliche und das heißt nichts anderes als: ‘unbekannte’ Gott im Jenseits und außerhalb des Kosmos, der nur durch seine Dynamis und Energiea erkannt werden kann. Festugiére formuliert (Révélation IV, S. 3): „... qui n’est conçu que par sa puissance et son opération¹⁾.“ Das wird in XIII/11 durch den Ausruf von Tat bestätigt, daß er sich nunmehr durch die spirituelle Energie alles vorstellen könne („Ich bin im Himmel, in (oder: auf) der Erde ...“ usw.).

CH XIII/18 zeigt, wie eng Dynamis und Energiea zusammenhängen: Gott ist nicht nur die Kraft, sondern auch die Energie – so wie es z. B. auch im XII. Traktat ausgesprochen wird: „Gott umschließt alles und durchdringt alles. Denn er ist Energiea und Dynamis“ (XII/20). Dementsprechend befinden sich auch im Wiedergeborenen und Erlösten nicht nur Gottes Kräfte, sondern auch seine Energien. Gott ist sowohl die Energie seiner (sc. des Erlösten) Kräfte, als auch die Kraft seiner Energien. Wenn wir uns daran erinnern, daß in der Palingenese der Mensch durch Gott ersetzt wurde, dann versteht sich das alles von selbst, auch, was gemeint ist, wenn in XIII/15 ein Lobpreis der Kräfte in der Ogdoas (ein in der Gnosis häufig vorkommender Begriff²⁾) erwähnt wird, wo ihn Hermes in der Ekstase bereits hören konnte. In der anschließend (XIII/17ff.)³⁾ von Hermes angestimmten

¹⁾ Zu XIII/6 s. Festugiére, Révélation IV, S. 3 mit Hinweis auf den „unbekannten“ Gott bei Norden (vgl. ebenda, S. 54ff.) und den Kommentar bei Scott II, S. 383.

²⁾ In CH I/26 geht der Erlöste in die *Ogdoas* ein, wo er gemeinsam mit den dort befindlichen Wesen dem Vater Hymnen darbringt. Er hört aber dort die Kräfte über der Ogdoas Gott Lob singen und steigt schließlich zusammen mit den anderen Wesen zum Vater auf. Selbst zu Kräften werdend, gehen sie in Gott auf. „Das ist das selige Ziel für diejenigen, die Gnosis besitzen, vergottet zu werden.“ Zur Ogdoas vgl. auch Iren., I,1,1: Die ursprüngliche Ogdoas bilden in diesem valentinianischen System die vier Paare Bythos–Ennoia, Nus–Aletheia, Logos–Zoe und Anthropos–Ekklesia; Iren., I,5,4: Während der Demiurg in der Hebdomas weilt, wohnt die Sophia–Achamoth im Ort der ‘Mitte’ über dem Himmel, also in der Ogdoas, obwohl der Ausdruck hier nicht fällt, wohl aber kurz zuvor Iren. I,5,3: Die Mutter heißt Ogdoas, Sophia ... (vgl. dazu I,30,4). Die immer wieder auftauchende Vorstellung ist also die, daß über den sieben Sphären (= Planeten) die achte Sphäre (= Fixsternsphäre) liegt. Zur Ogdoas vgl. ferner Hippolyt, VII,27,4.9 (Wendland 206, 16ff., 207, 13ff) – Basilides. In Exc. ex Theod. 80 (Stählin III,131,24f.) wird die Ogdoas mit dem Leben identifiziert.

³⁾ Vgl. S. 11, Anm. 7; Wlosok, Laktanz, Exk. II, S. 248–249 (CH I/31; XIII/17ff.; Ascl. 41); Scott II, S. 409ff.; Nilsson II, S. 596. Zu den horae canonicae (I/29; XIII/16; Ascl. 41, 1) s. Moorsel, The mysteries, S. 132.

‘Hymne der Palingenese’ (XIII/16) wird eben dieser Lobpreis eine Eulogie der Kräfte (XIII/17) genannt, d. h. der Kräfte im wiedergeborenen, erlösten Menschen.

Als Parallelstelle zur Dynamis-Energeia-Vorstellung in CH XIII ist besonders CH I/24ff. interessant. Dort lesen wir vom postmortalen Seelenaufstieg, in dessen Verlauf die Seele ihre Eigenschaften in den Sphären zurückläßt und schließlich, der Sphärenwerke entkleidet, in die Natur der Ogdoas eingeht, wo sie mit anderen zusammen dem Vater Hymnen singt. Dort hört sie die Kräfte der über der Ogdoas sich Befindenden Gott Hymnen singen. Danach steigen alle aufwärts zum Vater, geben sich den Kräften hin, werden selbst Kräfte (!) und gehen in Gott auf. „Das ist das gute Telos für diejenigen, die die Gnosis besitzen: vergottet zu werden“ (CH I/26).

Dergleichen liest man auch im Perlenlied:

„Ich bekleidete mich mit ihr (d. h. mit der königlichen Stola)
und stieg hinauf
zu dem Tor der Begrüßung und der Ehrerweisung.
Ich neigte mein Haupt und erwies Ehre
dem Lichtglanz, den mein Vater mir entgegengesandt,

....

Und an dem Tore seiner Satrapen
mischte ich mich unter seine Gewaltigen,
Denn er erfreute sich an mir und nahm mich auf,
und ich war bei ihm in seinem Reiche.

Und bei dem Ruf /Throne/
priesen ihn alle seine Diener.

...“¹⁾

So vielschichtig die mit den Begriffen Dynamis und Energeia verbundenen Vorstellungen auch sein mögen, eins steht jedenfalls fest: im Wiedergeburtstraktat tauchen beide Begriffe in Zusammenhängen auf, die, abgesehen von den darin vorkommenden Mysterienelementen, eindeutig den Stempel gnostischen Denkens tragen. Das gilt besonders für den Abschnitt XIII/18, der in vielfacher Hinsicht bemerkenswert ist. In ihm werden die einzelnen Kräfte im Wiedergeborenen, die die Eulogie darbringen, nochmals einzeln aufgezählt, allen voran die Gnosis. Gleich zu Beginn des Abschnittes heißt es: „Ihr Kräfte in mir, preist das Eine und das All“ (vgl. XIII/19). Der Satz erinnert sofort an die bekannte Stelle in XIII/2, daß der Gezeugte ein anderer sein wird, und zwar „Gott, Sohn Gottes, das All in allem, zusammengesetzt aus allen (göttlichen) Kräften“. Diese Verheißung ist in XIII/18 schon erfüllt. Schon in XIII/11 stehen die Ubiquitätsausrufe „Ich

¹⁾ Übersetzung von Adam, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, S. 54. Vgl. Jonas I, S. 326. (Hinweis auf das Perlenlied bei Nock/Fest. I, S. 25, Anm. 66).

bin im Himmel . . .“¹⁾. Jetzt ist der von den Quälgeistern befreite, von den widergöttlichen Mächten erlöste, neue Mensch, der Gottgewordene, dessen „eigene Individualität in der Wiedergeburt“ ausgelöscht wurde²⁾, selber *das All* in allem³⁾. Die dem Gottgewordenen innewohnenden Kräfte sind nichts anderes als „das Eine und das All“ – und der Herr der Schöpfung, der Schöpfer des Alls ist „sowohl das All als auch das Eine“ (XIII/17)⁴⁾. In CH XIII/18 bittet der Vergottete Gott, durch ihn das All (durch den Logos. Oder: durch das Wort) wie ein spirituelles Opfer anzunehmen und ruft im gleichen Abschnitt aus: „Du meine selbstlose Liebe (Koinonia), besinge das All durch mich!“ Schließlich spricht Tat (XIII/19) von dem „All, welches in uns ist“ und bittet, es zu erretten und zu erleuchten. Die hier als verspätet anmutende Bitte hängt wohl mit der Komposition des Traktates zusammen. – Danach ruft er durch die fünf Elemente⁵⁾ – durch Feuer, Luft, Erde, Wasser und ‘Pneuma’ – zu Gott: „Von dir habe ich die Eulogie des AION erlangt“ (XIII/20)⁶⁾.

Kein Wunder, daß Nilsson hier von Pantheismus spricht⁷⁾ und selbst Bousset feststellt, daß „hier und da bereits pantheistisch monistische Töne angeschlagen werden“⁸⁾. Solche Gedanken haben immerhin ihr Recht, wenngleich schon Reitzenstein im Hinblick auf ähnliche Töne in CH XI/20

¹⁾ Gemeint ist die Ausdehnung in Raum und Zeit. Vgl. XIII/3. Ausführlich behandelt von Festugière, *Révélation IV*, S. 141 ff. (ebenda Vergleich von CH XI und XIII).

²⁾ Jonas I, S. 201.

³⁾ Zum „Wieder-Einswerden“ und „Aufgehen in dem All“ in der valentinianischen Gnosis vgl. W. Foerster, *Von Valentin zu Herakleon* in: ZNW, Beih. 7, S. 103.

⁴⁾ Scott übersetzt die entsprechende Stelle nach Änderung, aber ohne Sinnentstellung: „I am about to sing the praise of Him who is both the All and the One.“ (I, S. 251) – Gott ist das All und Eine, aber er ist eben auch der Schöpfer des Alls – der Schöpfer der ganzen Natur, und die Dinge des Alls sind seine Geschöpfe (zu XIII/17). Vgl. CH V/11 und XII/22.

⁵⁾ Vgl. Bousset, *Hauptprobleme*, S. 223 ff. Reitzenstein, HMR, S. 50 (Der ‘Aion Gottes’ ist der „Inbegriff dieser göttlichen Elemente“).

⁶⁾ Zur unterschiedlichen Übersetzung der Stelle s. Nock/Fest. II, S. 218, Anm. 85. – Reitzenstein, HMR, S. 50: „Als der Wiedergeborene oder Auferstandene ist er nun der Weltgott.“ – Kroll, *Die Lehren*, S. 68: Der Mensch „wird selbst zum Aion“. (s. ebenda auch S. 67–71) – Festugière, *L’Hermétisme*, S. 35: „il s’identifie à l’Aïôn, Temps éternel.“ Ausführlich hat Festugière die Aion-Vorstellung in seinem IV. Band von *La Révélation* behandelt (S. 146 ff.; Aion in den hermetischen Schriften: S. 152 ff.; Aion außerhalb des Hermetismus: S. 176 ff.; Zusammenfassung: S. 199). Zur Aufforderung „Werde Aion!“ in CH XI/20 s. S. 24, Anm. 3. – Reitzenstein, HMR, S. 50, Anm. 1, macht darauf aufmerksam, daß der Buchstabe I das Zeichen des Aion ist, der sowohl die Zehn als auch die Eins bedeuten kann (vgl. Nock/Fest. II, S. 215, Anm. 57 und Scott/Ferguson (IV), S. 389) – Weitere Beiträge zur Aion-Vorstellung bei Reitzenstein, IEM, I. Beigabe „Aion und ewige Stadt“, S. 151–250; Colpe, *Die rel.-gesch. Schule*, Anhang „Zum Aion-Problem“, S. 209–216 (Wichtig: „Die Benennung des ägyptischen Gottes Thot als Aion, die Existenz regelrechter Aion-Kulte und -Gemeinden in Phönizien und Alexandrien . . .“ (S. 212); zu CH XI ebenda, S. 214); Vermaseren, *Mithras*, S. 62, 94 ff.

⁷⁾ Nilsson II, S. 596.

⁸⁾ Bousset, *Die Lehren* (Rezension), S. 705.

vor einer voreiligen Etikettierung mit 'Pantheismus' gewarnt hat¹⁾. Völlig verfehlt ist es aber, wenn Prümm die „Grundhaltung“ (!) von CH XIII als pantheistisch bezeichnet, da „ja die Lehre von der kosmischen Gemeinschaft aller Dinge verkündet“ wird, „in der der 'Wiedergeborene' einfach aufgehen soll“²⁾. Abgesehen von der verzeichnenden Einseitigkeit dieses Urteils ist das Herzstück des Traktates sowieso nicht die Hymne, sondern jener Teil, in dem es um das Zustandekommen des neuen, göttlichen Menschen geht. – Die mitgeteilten Aussagen von CH XIII/17ff. stellen aber ohnehin ein besonderes Auslegungsproblem dar, da sie in einem Stück vorkommen, das sich einmal vom übrigen Text abhebt und zum anderen auch noch in sich selbst keine einheitliche Größe ist, was sich aus seiner Herkunft und Komposition erklärt³⁾. Doch klingt vieles, besonders in XIII/18ff., gut gnostisch, was jedoch für den Ton in XIII/17 nicht zutrifft. Freilich ist der Gedanke, daß Gott das All geschaffen hat, auch in der Gnosis nicht fremd, wobei zu betonen ist, daß All und Kosmos nicht identisch sind⁴⁾. Das All ist aus Gott 'hervorgegangen', war in Ihm und wird zu Ihm zurückkehren (Ev. Veritatis 17, 5–6; 18, 33ff.; 20, 19ff. Das All = die Äonen). Gott ist der 'Vater des Alls' (Apokryphon Johannis, Sophia Jesu Christi, Simon Magus u. a.)⁵⁾, 'die große Kraft', 'der Nus des Alls' (Simon Magus: Hippolyt, Ref. VI, 18), die 'Wurzel des Alls' und das 'Eine' (ebenda, VI, 17)⁶⁾. Da nach CH XIII Gott selbst das All und das Eine ist, ist es nur folgerichtig gedacht, wenn der Vergottete mit dem All identifiziert wird. Das bedeutet aber keine innere Verwandtschaft mit dem Weltlichen, auch nicht mit einem „Teile des Alls“⁷⁾, sondern die Wesensgleichheit mit dem Gott, der das All ist.

Von daher werden auch die ersten Worte des folgenden Zitates aus CH XIII/19 verständlich: „Das All, welches in uns ist, errette es, Leben, erleuchte es, Licht, Pneuma“⁸⁾, Gott. *λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς*⁹⁾. O Pneuma-Bringer, Demiurg – (XIII/20:) du bist Gott.“

¹⁾ Reitzenstein, HMR, S. 167, Anm. 2.

²⁾ Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 561.

³⁾ Siehe u. S. 136, Anm. 3.

⁴⁾ Vgl. Jonas I, S. 165, 413 (Evangelium Veritatis).

⁵⁾ Vgl. Schenke, Die Gnosis, S. 384f. (Apokryphon Johannis), S. 383 (Simon Magus), S. 387 (Sophia Jesu Christi).

⁶⁾ Bei den Valentinianern ist (nach Iren. I, 1, 1) der Nus, der Monogenes, der Vater und Anfang aller Dinge, aus der Paarung von Bythos (Urvater) und Ennoia entstanden.

⁷⁾ Siehe Jonas I, S. 170.

⁸⁾ Unsichere Stelle – vgl. den Apparat Nock/Fest. II, S. 208 und Scott I, S. 252.

⁹⁾ Zur Anspielung auf den Sinn des Namens Poimandres s. Nock/Fest. II, S. 217–218, Anm. 83 und Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 556. I/22 bezeichnet sich Poimandres selbst als den Nus – vgl. I/30 und XIII/15. – Prümm übersetzt: unsere Stelle „Du, Nus, weidest meinen Logos“, Scott: „for by thee, O Mind, is my speech shepherded.“ (nach Textänderung), Festugiére: „Car de ton Verbe, c'est Nous qui est le pasteur.“ Vgl. Fest. Rév. IV, S. 247, (3).

Zweifellos bietet diese Stelle gewisse Schwierigkeiten sowohl im Text als auch für das Verständnis, was Scott zu erheblichen Eingriffen veranlaßt hat.¹⁾ Reitzenstein²⁾ hat für *πνεῦμα* – *πνευματίζε* eingesetzt, wodurch der erste Satz sinnvoll verbessert wird. Wir lassen aber den zitierten Abschnitt in der von Nock gegebenen Textgestaltung unverändert stehen.

In XIII/19 werden nicht nur *Leben und Licht* in einem Atemzug genannt, sondern auch *Licht und Pneuma* nebeneinandergestellt, nicht zu vergessen, daß diese Reihe: Leben – Licht und Pneuma mit 'Gott' beendet und gekrönt wird. Der folgende Satz enthält zudem noch die Begriffe Nus und Logos. Schließlich fällt der Begriff 'Demiurg', dessen Verhältnis zum 'transmundanen' Gott in Abschnitt 5b zu untersuchen ist.

Licht und Pneuma stehen im XIII. Traktat nicht nur hier zusammen, sondern auch am Schluß von XIII/12. Beide sind, wie Gillis P. Wetter nachgewiesen hat, „verwandte Begriffe“, die sogleich an Mysterienvorstellungen erinnern, wonach „das Licht im Mysterium die Anwesenheit der Gottheit repräsentierte³⁾.“

Wetter hat auf die interessante Formel von irgendwelchen an Mysterienbräuche anknüpfenden Gnostikern aufmerksam gemacht, von denen Irenäus (I, 21, 3) berichtet: Sie „sprechen“: „Was über alle Dynamis des Vaters geht, rufe ich an, Licht genannt und gutes Pneuma und Leben, da du ja im Soma herrscheest'. Andere wiederum sagen zur Erlösung folgendermaßen: 'Der Name, der verborgen war vor aller Gottheit und Herrschaft und Wahrheit, den Jesus Nazarenus anlegte in den Lichtzonen des Christus, welcher lebt durch das heilige Pneuma zur Erlösung der Engel'⁴⁾.“

Damit sind wir wieder beim Thema 'Erlösung' und stellen fest, daß auch im XIII. Traktat Pneuma, Licht und Leben integrierende Elemente der Erlösungsvorstellung sind (vgl. XIII/12).

Leben und Licht sind die beiden letzten⁵⁾ Kräfte, die in den Mysten herabsteigen (XIII/9), repräsentieren aber auch für sich bereits das göttliche Wesen, wie man aus XIII/19 ersehen kann. In Abschnitt 2 dieses Kapitels lernten wir die bemerkenswerte Poimandres-Stelle (I/21) kennen, nach der der Gott und Vater Licht und Leben ist und aus eben diesen Elementen auch der Mensch besteht. Das ist die gleiche Lehre wie im XIII. Traktat, nur daß sie hier erst auf den wiedergeborenen und vergotteten Mysten angewendet wird. Die Begriffe 'Leben und Licht' – als Worteinheit gebraucht – finden sich auch sonst in und außerhalb der Hermetik⁶⁾ als Symbol der Gottheit oder der göttlichen Sphäre. Dazu einige Belege. In CH I/9 heißt es: „Der Nus Gott, welcher mann-weiblich ist, ist Leben und Licht . . .“, was

¹⁾ Scott I, S. 252–253.

²⁾ Reitzenstein, Poimandres, S. 347. Vgl. Keil (Nock/Fest. II, S. 208, App.) und Wetter, Phos, S. 51.

³⁾ Wetter, Phos, S. 51.

⁴⁾ Harvey I, 184, 2–8. Vgl. Wetter, Phos, S. 49f.

⁵⁾ Das Licht als letzte 'Kraft' Gottes erinnert an Manis Lehre. Siehe Reitzenstein, HMR, S. 266.

⁶⁾ Im Corpus Hermeticum allerdings nur in Traktat I und XIII. Zu 'Leben und Licht' s. auch die Hinweise von Bultmann in: ThWB II, S. 842.

Festugière folgendermaßen übersetzt: „Or le Nous Dieu, étant mâle-et-femelle, existant comme vie et lumière“, während Scott nach Änderung des Textes¹⁾ formuliert: „And the first Mind, – that Mind which is Life and Light, – being bisexual, . . .“ Einige Abschnitte weiter steht in I/12: „Der Nus aber, der Vater von allem, der Leben und Licht ist . . .“ In I/17 wird vom Anthropos gesagt, daß er aus Leben und Licht zu Psyche und Nus wurde. „Aus Leben wurde Psyche, aus Licht aber Nus.“ Nachdem in CH I/31 als Telos die Gnosis Gottes erscheint, spricht der Beter in I/32: „Deshalb glaube und bekenne ich: ich gehe zum (Scott: I enter into . . .) Leben und Licht“.

Nilsson weist darauf hin, daß die formelhafte Wendung 'Leben und Licht' auf christlichen, insbesondere syrischen, Grabinschriften vorkommt und von „älteren syrischen Schriftstellern“ häufig gebraucht wurde. Gegen Percys Ableitung dieser Wortverbindung aus dem Christentum²⁾ nimmt Nilsson ältere Wurzeln an und hebt hervor, daß sie orientalischen und nicht griechischen Ursprungs ist³⁾.

Im Wiedergeburtstraktat wird Gott nicht nur als Kraft und Energie, sondern auch als Leben und Licht vorgestellt. In der Gnosis ist diese Vorstellung, daß Gott Licht sei, gut bekannt, wofür die folgenden Beispiele stehen mögen.

„In der Kraft des Bythos existiere ein erstes Licht, selig, unvergänglich und unendlich, das sei aber der Vater von allem (des Alls) und werde Erster Mensch genannt“ – berichtet Irenäus (I, 30, 1)⁴⁾.

Der erste Psalm des Thomas beginnt mit dem Lobpreis:

„ . . .
Mein Vater, das freudige Licht,
das freudige, das verehrte Licht.“ (3)⁵⁾

Häufig wird das Licht als Prädikat Gottes in der Pistis Sophia verwendet, z. B. in Kapitel 143:

„Erhöre mich, Vater, Du Vater aller Vaterschaft,
Du unendliches Licht . . .“⁶⁾

Ebenso lautet ein Gebet im II. Buch Jeû (Kapitel 45):

„Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft,
Du unendliches Licht, welches sich im Lichtschatze
befindet⁷⁾.“

¹⁾ Scott I, S. 119.

²⁾ E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, Lund 1939, S. 307 ff.

³⁾ Nilsson II, S. 593.

⁴⁾ Harvey I, 226, 30–227, 12. Vgl. Bousset, Hauptprobleme, S. 87.

⁵⁾ Übers. Adam, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristl. Gnosis, S. 2 (Texte bei: Allberry, A Manichaean Psalm-Book, Part II, Stuttgart 1938, S. 203 ff.).

⁶⁾ Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I, 244, 2–3.

⁷⁾ Ebd., 309, 1–3.

Für die Wortverbindung Leben und Licht (hier: Licht und Leben) notieren wir Worte des „Unbekannten altgnostischen Werkes“ (Kapitel 20):

„Wohlan, erhöre mich, Du unvergänglicher Vater und Du unsterblicher Vater und Du Gott der Verborgenen und Du alleiniges Licht und Leben, und Du allein Unsichtbarer . . .“¹⁾

Vom „hohen Lichtkönig, dem Gott der Wahrheit“ wird im R. Ginza gesagt, er sei: „Der reine Glanz und das große Licht, das nicht vergeht. . . . Der Herr aller Lichtwelten . . . der ganz Glanz, ganz Licht, ganz Helligkeit, ganz Leben . . . ist. Er ist . . . Leben, ein Überleben, Glanz, ein Überglanz, Licht, ein Überlicht, . . .“²⁾

Die Gottes-Prädikate Licht und Leben – einzeln oder in Worteinheit – sind also für die Gnosis gut bezeugt. Freilich wurden sie außerhalb der Gnosis auch gebraucht³⁾, gehören aber insbesondere zur gnostischen Vorstellungswelt, wofür sich mühelos noch zahlreiche Beispiele anführen ließen⁴⁾.

Die jetzt zu treffende Feststellung klingt vielleicht sehr simpel und selbstverständlich, erscheint uns aber im Hinblick auf unseren XIII. Traktat als wesentlich und wichtig, nämlich: alle genannten Gottesbezeichnungen stehen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern können promiscue gebraucht werden. Es geht somit nicht an, daß man die Gottesprädikate in CH XIII säuberlich gegeneinander abgrenzt, wiewohl das für eine Behandlung der einzelnen Begriffe nützlich und notwendig ist; aufs Ganze gesehen und der Intention des Verfassers nachspürend kann man aber nur sagen: *Gott ist sowohl die Kraft als auch die Energie und das Leben und das Licht und anderes mehr. Er ist alles gleichermaßen und zugleich!*

Auch dafür gibt es genügend Parallelen. Im „Unbekannten altgnostischen Werk“ heißt es z. B. im 12. Kapitel:

„Und die erste Einheit hat ihm ferner ein unaussprechliches Kleid geschickt, welches ganz Licht ist und ganz Leben und ganz Auferstehung und ganz Liebe und ganz Hoffnung und ganz Glaube und ganz Weisheit und ganz Erkenntnis und ganz Wahrheit . . .“⁵⁾

Nimmt man CH XIII/12 und 19 zusammen, dann hat man alle Prädikate für das Wesen Gottes im Wiedergeburtstraktat erfaßt und ersieht daraus gleichzeitig, daß Kraft und Licht synonyme Begriffe sind, wofür es wieder eine Fülle von Parallelen in der gnostischen Literatur gibt. In der Pistis Sophia liest man im 143. Kapitel:

¹⁾ Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I, 361, 14–17. Vgl. ebd., 344.

²⁾ Lidzb. Ginza, 5, 18–19. 22; 6, 9–10. 24–25.

³⁾ S. Kroll, Die Lehren, S. 22.

⁴⁾ Bousset hebt hervor, daß „die ständige Umschreibung des göttlichen Wesens und der göttlichen Welt mit dem Begriff Licht ein charakteristisches Novum in der Religionsgeschichte darstellt.“ (Bousset, Die Lehren (Rezension), S. 719). Weitere Ausführungen dazu ebenda, S. 719–720 (Gnosis).

⁵⁾ Nach Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I, 352, 31–35 (–353). Hinweise auf Stellen zum Thema ‘Leben und Licht’ bei Wetter, Phos, S. 54f. und Bousset, Hauptprobleme, S. 87ff. Zum gelegentlichen Gegensatz von Licht und Leben s. Wetter, Phos, S. 55–56.

„... und es gibt keinen Namen, der vorzüglicher ist, als sie alle, der Name, in dem alle Namen und alle Lichter und alle Kräfte sich befinden¹⁾.“

Im Kapitel 35 betet die Pistis Sophia:

„O Licht der Lichter, ...

Hilf mir und errette mich ...

Möge die Kraft Deines Lichtes mich erretten ...“²⁾

Bei den Manichäern fand das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit von Kraft und Licht seinen Ausdruck in der Formulierung: „Die vier großherrlichen Wesenheiten: Gott, sein Licht, seine Kraft und seine Weisheit“³⁾, und die Synonymität dieser Begriffe wird in den manichäischen Fragmenten bestätigt, z. B. durch die Identitätsformel: „Zarvân, Licht, Kraft, Güte“ und den Gebetsruf: „Vater, Licht, Kraft“⁴⁾.

In diese Betrachtung gehören nun endlich auch die Begriffe *Logos*, *Nus* und *Pneuma*. „Der Logos“, schreibt J. Kroll, „ist sozusagen die Emanation Gottes κατ' ἐξοχήν. Alle δυνάμεις Gottes, seine Kräfte, die als Hypostasen erscheinen, fassen sich in dem einen Logos zusammen“⁵⁾. CH XIII/8 nennt den Aufbau des Gottwesens die Synarthrosis des Logos. Damit „ist der Mensch selbst zum Logos geworden“⁶⁾, was ihn schließlich beim Lobgesang zu den Gebetsworten: „Dein Logos preist Dich durch mich“ (XIII/18) berechtigt und veranlaßt, die von daher erst verständlich werden. In welcher engen Beziehung Logos und Licht zueinander stehen, hat G. P. Wetter in seinem Buche 'Phos' an Beispielen aus den Andreas- und Thomasakten, den Oden Salomos und anderen Schriften gezeigt⁷⁾. Die Identität von Nus und Pneuma im XIII. Traktat wurde weiter oben schon nachgewiesen, und das Verhältnis von Logos und Nus bzw. Pneuma⁸⁾ in CH XIII ergibt sich aus dem Vergleich von XIII/8 und XIII/12: Wenn die Kräfte Gottes vollständig in den Mysten eingezogen sind, wird er zum Logos, womit laut XIII/12 „die Zahl der Einheit des Pneuma geboren“ ist. Auch dafür ist die bereits im Zusammenhang von Selbst- und Gotteserkenntnis mitgeteilte Stelle aus dem I. Traktat interessant, wo Poimandres zum Mysten sagt (I/6):

¹⁾ Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I, S. 245, 38–246, 1.

²⁾ Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I, 35, 1–5. Zur Gleichsetzung des Lichtes mit der Kraft s. Wetter, Phos, S. 56.

³⁾ Bei Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipzig 1862, S. 95.

⁴⁾ Bousset, Hauptprobleme, S. 90 incl. Anm. 1. Manichäische Fragmente übers. von Müller, Abh. d. Berl. Akademie 1904, S. 74, 71. Zur Identitätsformel: „Die Gottheit, um die es sich hier handelt, ist Zervan, die unendliche Zeit.“ (Bousset, ebd.).

⁵⁾ Kroll, Die Lehren, S. 56.

⁶⁾ Kroll, Die Lehren, S. 56, Anm. 2. Nach Kroll hängt der hermetische mit dem philosophischen Logosbegriff zusammen. (Die Lehren, S. 60). – Die mythische Personifikation des Logos in CH I, „eine vom Lichtreich herniedergekommene Gestalt“, vergleicht Haenchen, Poimandres, S. 157 mit dem Logos bei den Sethianern. – Zu Logos und Gottessohn s. Reitzenstein, Poimandres, S. 219 und HMR, S. 407.

⁷⁾ Wetter, Phos, S. 57.

⁸⁾ Vgl. Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 593 ff.

„Dieses Licht . . . bin ich, Nus, Dein Gott. Der aber aus dem Nus hervorgegangene leuchtende Logos ist der Sohn Gottes. . . . Erkenne dies: Was du in dir siehst und hörst, ist der Logos des Herrn, und der Nus ist der Vater, Gott. Denn sie sind voneinander nicht getrennt. Ihre Vereinigung ist das Leben.“

‘Licht’ und ‘Gnosis’ gehören demnach – und damit kommen wir zum eigentlichen Kern der Sache – in den Schriften der Gnosis ebenfalls zusammen. Die Gnosis ist das wahre Licht, und das ‘Licht der Gnosis’ wird als Telos verkündet und erstrebt.

„Wenn aber der Nus in die fromme Seele eingetreten ist“, lehrt der X. Traktat, „führt er sie zum Lichte der Gnosis“ (X/21)¹⁾, und in CH VII/2 ist von dem Führer die Rede, der die Erweckten zu den „Türen der Gnosis“ geleiten soll, „wo das leuchtende Licht ist“ (Festugière: „la lumière brillante“)²⁾.

Vom Lichte der Gnosis redet auch das 41. Kapitel des Asclepius:

„Gratias tibi summe, exsuperantissime; tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuae lumen consecuti . . .“ Gott hat uns sensus, ratio und intelligentia geschenkt – Nus, Logos und Gnosis³⁾. „Sensus, daß wir dich erkennen können; ratio, daß wir durch unsere ‘Intuitionen’ (Festugière) dich (am Ziel der Jagd) erreichen; cognitio, daß wir uns freuen mögen, wenn wir dich erkennen. Wir freuen uns, gerettet durch deine Macht, daß du dich uns ganz und gar gezeigt hast. Wir freuen uns, daß du geruht hast, uns zu vergotten, während wir noch im Körper sind. Das ist der einzige Dank des Menschen: die Erkenntnis deiner Majestät. Wir haben dich kennengelernt, dich und dieses größte Licht . . .“

Das ‘cognouimus’ findet sich anschließend noch zweimal; und insgesamt zehnmal ist der Terminus „Gnosis“ nebst Verbalformen im griechischen Papyrustext enthalten.

Das Interessanteste an diesem 41. Kapitel des lateinischen Asclepius ist die Verbindung der Vergottung des Menschen mit einer Vorstellung, von der bisher nur indirekt die Rede war: – der *Erleuchtung*. Sie wird zwar nicht ausdrücklich genannt im Kapitel 41, wohl aber einige Kapitel zuvor in Asclepius 32 bei einem Dankgebet:

„Sed tibi, deus summe, gratias ago, qui me uidendae diuinitatis luminasti lumine“ („Dir aber, sehr hoher Gott, sage ich Dank, der du mich erleuchtet hast mit dem Licht, das im Anblick der Gottheit besteht“)⁴⁾.

¹⁾ Vgl. II. Kor. 4, 6.

²⁾ Scott kommentiert (ganz in unserem Sinne): Das zeigt, daß in den Kreisen, denen der Verfasser des VII. Traktates angehört, ‘Licht’ ein anerkannter Name für Gott war bzw. für die Gegenwart und Macht Gottes (II, S. 185).

³⁾ Nock/Fest. II, S. 353: l’intellect, la raison, la connaissance. Scott I, S. 375: mind, and speech, and knowledge. – Vgl. dazu den griechischen Papyrustext (P. Mimaüt) (bei Nock/Fest. II, S. 353) und Reitzenstein, HMR, S. 286. Zur Beurteilung des sensus als nie untergehende Geistsonne im Menschen s. Wlosok, Laktanz, S. 128, bes. Anm. 39.

⁴⁾ Zur illuminatio vgl. auch Ascl. 7 und 29.

Diese Vorstellung würde man nach allem, was über die besondere Bedeutung des Lichtes in CH XIII gesagt worden ist, auch im Wiedergeburtstraktat erwarten, und sie ist darin tatsächlich an drei Stellen gegen Ende des Traktates enthalten. Zum ersten in XIII/18: „Heilige Gnosis, erleuchtet durch dich . . .“ – sodann im folgenden Abschnitt, von dem unsere Untersuchungen über Gott als Licht ihren Ausgang nahmen: „Das All, welches in uns ist, errette es, Leben, erleuchte es, Licht, Pneuma, Gott“ – und schließlich in XIII/21, wo Tat nach dem geheimen Lobgesang des Hermes ausruft:

„Durch deine Hymne¹⁾ und deine Eulogie ist mein Nus weiter erleuchtet worden“²⁾.

Besonders die erste Stelle – XIII/18 – zeigt, daß unser Traktat nicht nur faktisch, sondern auch terminologisch präzise die Gnosis als Erleuchtung³⁾ beschreibt, wobei man natürlich auch hier das in Kapitel I über Licht, Erleuchtung und Mysterien-Schau Gesagte unbedingt mitzuhören hat. Der Myste ist Licht geworden, aber nicht nur im übertragenen Sinne, sondern realiter, indem das Licht substantiell⁴⁾ von ihm Besitz ergriffen

¹⁾ Festugière übersetzt: „par la vertu de ton hymne . . .“

²⁾ Festugière übersetzt: „mon intellect a été illuminé à plein.“ Scott: „... my mind has been further illumined“ (I, S. 253). Zum Verständnis s. Nock/Fest. II, S. 218, Anm. 87a „... il y a bien ici l'idée d'un complément d'illumination . . .“ und Scott II, S. 405: „Tat has already been illumined by the divine Light, from the first moment of his *παλιγγενεσία*; but the effect of the hymn sung by Hermes has been to produce in him a further or fuller illumination (. . .)“.

³⁾ Siehe dazu den Abschnitt „L'illumination“ bei Festugière, *Révélation* IV, S. 241 ff. Nachdem Festugière auf die Erleuchtung in den Mysterien-Religionen, im Platonismus und Christentum und in der Gnosis hingewiesen hat (S. 241), untersucht er die Funktion der Erleuchtung in CH XIII. Dabei unterscheidet er eine 1. und 2. „Illumination“. Die erste resultiert aus dem Kommen der Kräfte, während die Hymne eine 2. Erleuchtung bewirkt, die die erste komplettiert. Die erste geschieht in folgenden Etappen:

a) „Aspiration de fluide divin“ (XIII/7–8)

b) „Venue des Puissances“ (XIII/8)

c) „Effet de cette venue“ (XIII/11) (S. 242–243)

Die zweite Illumination (S. 243) stellt er wie folgt dar:

a) „Tat veut entendre l'hymne de l'Ogdoad“ (XIII/15)

b) „Hermès ne le possède pas, mais compose lui-même un hymne des Puissances“ (XIII/16–20)

c) „Effet de l'hymne: Grâce à ton hymne et à ton eulogie, mon intellect a été illuminé à plein“ (XIII/21)

Die Erleuchtung geschieht in CH XIII nicht psychologisch, sondern physisch (S. 249). Wichtig ist der S. 249 gegebene Hinweis, daß das „erleuchtet“ (XIII/18) dem „ausgerüstet mit Kraft“ (I/27) entspricht.

Zu den Lichtvorstellungen im Corpus Hermeticum s. auch: Pulver, M. Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche. (= *Eranos Jahrbuch*, X, 1943, S. 253 ff.) Klein, F. N. Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Leiden 1962 (zu CH XIII s. S. 107–116).

⁴⁾ Jonas I, S. 202: Die Kräfte sind „ebenso substanzielle Wesenheiten wie sie (die Qualgeister – Tr.), jetzt aus dem pneumatischen Bereich, . . .“ Vgl. ThWB VI, S. 390 „Der

hat. Er ist nun selbst Leben und Licht und Kraft und kann zu dem, der die Kraft und das Licht ist, sagen wie die 'neunte Reue' in der Pistis Sophia: „... ich bin Deine Kraft und Dein Licht“ (Kapitel 50)¹⁾. So schließt sich der Kreis wieder: Gott lobt Gott. Der einmal festgestellten Identität von Selbst- und Gotteserkenntnis korrespondiert die Identität der Prädikate des göttlichen Wesens mit dem des vergotteten (gnostisch: wieder-Gott- gewordenen) Menschen.

Schließlich ist noch festzustellen, daß die Soteria des Menschen nach dem Wiedergeburtstraktat²⁾ in der durch die Erleuchtung (im spezifischen Sinne des Traktates) geschehenden Gottwerdung des Menschen besteht. Zweimal nur, ganz am Anfang und gegen Ende des Traktates, ist von Soteria die Rede, die gleichwohl alle dazwischen liegenden Erlösungsgedanken ein- und umschließt.

In XIII/19 steht an exponierter Stelle: „Das All, welches in uns ist, errette es, Leben ($\sigma\omega\zeta\epsilon\ \zeta\omega\eta$), erleuchte es, Licht, Pneuma, Gott.“ Man wundert sich zunächst, daß hier die Bitte um Errettung und Erleuchtung steht, die man doch am Anfang des Traktates erwartet hätte und nicht erst nach der vollendeten Vergottung des Mysten. Die nächstliegende und einfachste Erklärung dafür dürfte die sein, daß die Hymne³⁾ schon fertig und in Gebrauch war, als der Traktat verfaßt wurde und vom Schreiber an geeigneter Stelle nur eingebaut worden ist.

Das andere Mal wird die Soteria in XIII/1 erwähnt, wo sich Tat auf den früheren Hinweis des Hermes bezieht, daß „niemand vor seiner Wiedergeburt gerettet werden kann“ ($\sigma\omega\theta\eta\gamma\alpha\iota$).

Hellenist denkt Kraft in der Form von Substanz“. — Wenn Jonas (Le origini dello gnosticismo, S. 97) von der „identity, or consubstantiality, of man's innermost self with the supreme and transmundane God . . .“ redet, so trifft das nicht nur genau für die Gnosis zu, sondern auch für den Wiedergeborenen von CH XIII — und doch mit dem nicht zu übersehenden Unterschied, daß der Gnostiker von Natur aus mit dem „transmundanen“ Gott substanzial eins ist, während es der Myste in CH XIII erst durch die Vergottung wird.

¹⁾ Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften I, 57, 32.

²⁾ Ebenso nach Asclepius 41, wo der Dank für das Licht der Gnosis ausgesprochen wird, das die Soteria der Mysten in Form ihrer Vergottung schon im Diesseits bewirkt hat. (Vgl. Kroll, Die Lehren, S. 354) — Zweifellos enthält der Asclepius gnostische Vorstellungen, die das „Traditionsstück . . . einrahmen“ und zu einer „radikalen religiösen Umwertung“ führen (so Wlosok, Laktanz, S. 123).

³⁾ Vgl. zur Hymne XIII/17 ff. Scott II, S. 398. — Zum 1. Teil der Hymne s. Nock/Fest. II, S. 217, Anm. 77: Hinweis auf „biblische Reminiszenzen“. — Die Beeinflussung der hermetischen Schriften durch Bibel und Judentum hat Dodd, The Bible and the Greeks, 1935 (1964³), eingehend untersucht. Abhängigkeit von biblischen Quellen findet Dodd in CH I, III und VII, während CH V und die Hymne von CH XIII möglicherweise von der LXX beeinflußt sind (S. 242) (Ausgeführt S. 240 f. Mit biblischem Material hat der Verf. von CH XIII in Abschnitt 17–18 gearbeitet). Die Hauptlehre von CH XIII hält er nicht für jüdisch (S. 240). Biblische Elemente in CH I s. Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 550 ff., der ebenda, S. 560–561, die Abhängigkeit des XIII. Traktates vom NT nachzuweisen versucht. — Außerdem: G. Zuntz, On the hymns in C. H. XIII — in: Hermes,

Über die so aufschlußreiche Stelle XIII/19 ist oben das Wichtigste gesagt worden. Daß auch Soteria und Licht synonym gebraucht werden, hat G. P. Wetter bereits festgestellt und an einigen Texten nachgewiesen¹⁾. Auch die zentrale Bedeutung von 'Leben' in der Gnosis ist bekannt²⁾. Leben heißt hier nicht leibliches Leben oder Leben in der Welt, denn gerade das ist ja als Tod verstanden, sondern Befreitsein, die Welt des Todes und den Körper verlassen haben und in der Eigentlichkeit des göttlichen Seins existieren. Wer dahin gelangt ist, indem er das Gefängnis seines Körpers verlassen hat (durch postmortalen Seelenaufstieg wie in CH I, durch Palingenese wie in CH XIII oder eben, indem er zur Gnosis gekommen ist), der ist – wie es im Johannes-Evangelium heißt – vom Tode zum Leben hindurchgedrungen (5, 24). Denn Leben heißt göttliches Leben, und dieses Leben bringt, das zeigt uns CH XIII/22, die guten Früchte aus der Wahrheit hervor, unsterbliche Früchte (Festugière: „récolte immortelle“)³⁾. Jenes eigentliche Leben, von dem hier die Rede ist, ist mit dem, der das Leben schlechthin ist (XIII/19), identisch, und darin, daß diese Identität zu Tage tritt, wiedererkannt wird (in CH XIII: zustande kommt) – liegt die Soteria beschlossen. Gnosis ist Gnosis der Soteria⁴⁾ – und die Soteria wird durch Gnosis erlangt (vgl. CH VII/1–2 und X/15). Die Gnosis ihrerseits ist in erster Linie Selbst- und Gotteserkenntnis und die Erkenntnis der Identität des göttlichen Selbst mit Gott, somit auch ein Wissen um die wahre Eleutheria, woraus sich die Erlösung vom Tode ergibt – und eben darin besteht ja die Soteria des Menschen.

*b) Differenzierung der Erlösungsvorstellungen in der Gnosis –
einschließlich CH XIII*

Bei der Behandlung der Erlösungsvorstellungen im Wiedergeburtstraktat waren wir bisher vor allem von jener valentinianischen Äußerung aus-

Zeitschrift für klassische Philologie. 83. Bd, S. 68ff. Wiesbaden 1955. – Festugière, Révélation IV, S. 243ff. (S. 248: Die Hymne hat 2 Partien. 1. Partie: XIII/18–19 Anfang (zuerst singen alle, danach die einzelnen Kräfte) 2. Partie: XIII/19 (ab „Dein Wille“) bis XIII/20 Ende. – Vgl. dazu Révélation IV, S. 207f.: nach „Du bist Gott“ finden sich 2 Schlußphrasen: 1) „Dein Mensch ruft . . .“ 2) „Von dir habe ich die Eulogie des Aions erlangt“. – Hauptideen der Hymne s. ebenda, S. 248f. – Bemerkungen zur Komposition der Hymne und ihrer Herkunft aus einer Sammlung hermetischer Gebete s. S. 245.)

¹⁾ Wetter, Phos, S. 74.

²⁾ Siehe Bultmann in: ThWB II, S. 838ff. (hellenistischer Sprachgebrauch).

³⁾ Vgl. Bultmann in: ThWB III, S. 12.

⁴⁾ Vgl. Köhler, Die Gnosis, S. 20: Gnosis ist Heilserkenntnis. – Vgl. Moorsel, The mysteries, S. 22ff.: „Hermetic soteriology“. (S. 23: Soteria – Gnosis). CH XIII nennt Moorsel „a libellus on salutary gnosis“ (ebenda, S. 24, Anm. 11). Zum Verhältnis Soteriologie – Kosmologie s. ebenda, S. 22: „Hermetism is positively soteriologic at heart, and the theologic, cosmologic and anthropologic ideas . . . are hardly more than 'presuppositions of the doctrine of salvation' (Festugière, L'Hermétisme S. 23)“.

gegangen, wonach „die bloße Erkenntnis der unaussprechlichen Größe . . . die vollkommene Erlösung“ sei. (Iren. I, 21, 4). Diese einseitige Herausstellung von valentinianischen Äußerungen, die einer ‘reinen’ Gnosis besonders nahe kommen¹⁾, und die daraus resultierende, vorläufige Nivellierung der gnostischen Vorstellungen mußten in Kauf genommen werden, um zunächst einen Einstieg in die Erlösungsvorstellungen des XIII. Traktates und der Gnosis zu finden. Damit wollten wir keinesfalls ignorieren, daß es neben jenen Valentinianern, die jegliche Riten verwarfen (Iren. I, 21, 4²⁾), auch andere valentinianische Richtungen gegeben hat, die in verschiedener Intensität Sakramente gebrauchten³⁾. Überhaupt sind nunmehr die vielfältigen und unterschiedlichen Erlösungsvorstellungen in den gnostischen Schriften zu beachten und ist die Bemerkung des Irenäus: ‘So viele Erklärer – so viele Erlösungen’ (I, 21, 1)⁴⁾ im folgenden zu illustrieren. Dabei kann die Vielfalt freilich nur angedeutet werden, wie denn auch die Analyse von CH XIII auf manches interessante Detail verzichten mußte, da sie nicht dem ‘Aufbau und der Theologie’ des Wiedergeburtstraktates schlechthin gewidmet ist (so etwa wie es Haenchen für den ‘Poimandres’ unternahm), sondern dem Zweck der Untersuchung entsprechend in erster Linie dem Nachweis von Mysterienelementen und gnostischen Vorstellungen dient. –

¹⁾ „Die Rückführung der ‘Gnosis’ auf den reinen metaphysischen Erkenntnisakt, dem dieselbe Wirkungskraft für das Erlösungsziel zugeschrieben wird wie sonst den Mysterien oder dem magischen Beschwörungswissen, ist der reife Standpunkt der Valentinianer . . .“ (Jonas I, S. 206, Anm. 2) Jonas weist auf Exc. ex Theod. 78, 2 hin, wo der Taufe die Gnosis als Mittel zum Heil gegenübergestellt wird.

Eine allgemeine Übersicht über die gnostische Lehre des Valentinianismus und der Valentinianer bietet der Artikel von Hans Leisegang in: PW, Reihe 2, Bd VII, 1948, Sp. 2261 ff. Als Spezialuntersuchung s. Werner Foerster: Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis = ZNW, Beih. 7. Gießen 1928; ferner den Aufsatz: ‘Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis’ von Hermann Langerbeck in: H. Langerbeck, Aufsätze zur Gnosis, hrsg. von H. Dörries, Abh. d. Ak. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl. 3. F. No. 69. Zu Langerbecks Gnosiaverständnis, das sich von dem in dieser Untersuchung vertretenen wesentlich unterscheidet, s. das Vorwort von Dörries zu L.s. Aufsatzband, S. 5–15, bes. S. 13 (Rückkehr zu Harnack) und S. 14. Auf eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen anderen Gnosis-Konzeptionen mußte der Verf. im Rahmen dieser Arbeit leider verzichten. Zur Frage der Erlösung allein durch Gnosis schreibt Karl Rahner, daß die Erkenntnis als solche durch sich allein schon erlösend, schon alles, schon das Heil ist, „so daß objektiv und subjektiv in der Gnosis schon alles gegeben ist, also der Mensch im letzten die absolute und doch alles umfassende Einheit aller Wirklichkeit in sich selbst findet . . .“ (Lexikon f. Theologie u. Kirche, Bd 4, Sp. 1020–1021 (Zitat Sp. 1021). Vgl. Schmithals: In der Gnosis reicht „die Gnosis zur Beschaffung des Heiles auch wirklich aus.“ (Die Gnosis in Korinth, S. 140).

²⁾ Siehe oben S. 113, Anm. 6.

³⁾ Siehe dazu auch die Einleitung zum Philippus-Evangelium von H.-M. Schenke (in: Leipoldt/Schenke, Kopt.-gnost. Schriften), bes. S. 35 ff. (Sakrament der Taufe, Eucharistie, Salbung und des Brautgemachs), und die Sprüche selbst (z. B. Spr. 31, 60, 61, 68, 73, 76 etc.).

⁴⁾ Harvey I, 181, 4–5.

Hans Jonas hat im Hinblick auf den Erlösungsvorgang drei Gruppen zusammengestellt¹⁾:

1. Die mystisch-ekstatische Verwandlung (Palingenese).
2. Formen der Vorläufigkeit und Annäherung.

In dieser 2. Gruppe wird das Telos erst postmortal erwartet, während man zuvor eine magische Qualität erreichen möchte, „kraft deren man hinfort den Einwirkungen der Heimarmene und ihrer Dämonen entzogen ist . . .“²⁾

3. Der Aufstieg nach dem Tode.

Das ist der große und viel diskutierte Komplex des *Seelenaufstiegs* und der *Himmelsreise der Seele*. „Das Erwartete wird nun“, schreibt Jonas, „in aller Gegenständlichkeit, welche die Heimarmene-Lehre dafür bereit hält, vorgestellt“³⁾. „Wilhelm Anz hatte seinerzeit, ausgehend von dem bekannten Schluß des Naassenerpsalms: „ . . . und die Geheimnisse des heiligen Weges, die ich Gnosis nenne, will ich mitteilen“ (Hippolyt, Ref. V, 10) — die Gnosis als *γνώσις ὁδοῦ*, d. h. als Kenntnis des Aufstiegs-Weges, charakterisiert⁴⁾, was auch, sofern man diesen Gnosis-Begriff nicht mit Anz absolut setzt und „die Lehre vom Aufstieg der Seelen als die gnostische Zentrallehre“ bezeichnet⁵⁾, teilweise richtig ist. Denn die Kenntnis des Erlösungsweges spielt in der Tat eine große Rolle in der Gnosis. Treffend nennt Jonas diesen ‘Weg’ „Ausweg aus der Welt“ und würdigt die von Anz aufgezeigte Korrespondenz des Aufstiegs der Seele mit dem Abstieg des Erlösers⁶⁾.

Für die Vorstellung vom Aufstieg der Seele lassen sich aus der Literatur zahlreiche Beispiele anführen. Das über die Spannung zwischen ‘überkosmischer’ und ‘kosmischer Seele’ (Jonas) in Abschnitt 1 Gesagte setzen wir im folgenden voraus⁷⁾.

In den Mithras-Mysterien war die Lehre vom Seelenaufstieg allgemein verbreitet⁸⁾. Vermaseren beschreibt die Abbildungen der sieben Planetensphären, die die Seele passieren muß, aus zwei römischen Mithräen⁹⁾. Auch die sogenannte Mithrasliturgie berichtet vom Aufstieg der Seele durch sechs Regionen (darunter: durch die Luft-, Planeten- und Fixsternregion) zurück zu ihrem Ursprung¹⁰⁾. In diesen Zusammenhang gehören auch die orphischen

¹⁾ Jonas I, S. 199 ff.

²⁾ Jonas I, S. 203–204. Die „eschatologischen Innerweltsformen“ behandelt Jonas ebenda (S. 203–205).

³⁾ Jonas I, S. 206.

⁴⁾ Anz, Ursprung des Gnost., S. 9 ff., vgl. dazu ThWB I, S. 694 (Bultmann).

⁵⁾ Anz, Ursprung des Gnost., s. Inhaltsverzeichnis (I), und Zusammenfassung (S. 55 f.). Kritik an Anz s. Reitzenstein, Poim., S. 79, Anm. 2.

⁶⁾ Jonas I, S. 207, Anm. 1. — Zur Bedeutung der Wegbereitung s. o. S. 107.

⁷⁾ Vgl. Jonas I, S. 5: „endgültige Erlösung als Wiederaufstieg der Seele (der „eigentlichen“ Seele) durch die feindlichen Sphären . . .“

⁸⁾ Siehe Hopfner, PW XVI, Sp. 1344–1346, Wendland, Hell.-röm. Kultur, S. 171–172 mit Anm., Cumont, Mithra, S. 129 ff.

⁹⁾ Vermaseren, De Mithrasdienst in Rome. Nijmegen 1951 (Diss.), S. 151.

¹⁰⁾ Dieterich, Eine Mithrasliturgie, bes. S. 202. Vgl. Hopfner, PW XVI, Sp. 1347 ff.

Totenpässe, Losungen für das Passieren der 'Mächte'. Von solchen Losungen aus dem gnostischen Bereich berichtet Irenäus (I, 21, 5). Danach können die verstorbenen Gnostiker den 'Mächten' nur durch das Aufsagen einer Formel entkommen, an deren Ende es heißt: „... und ich gehe wieder in das Eigene, von wo ich ausgegangen bin“¹⁾. Und zu den 'Genossen des Demiurgen' sollen sie sagen: „Ich bin ein Gefäß, kostbarer als das Weib, das euch gemacht hat. Wenn eure Mutter ihre eigene Wurzel nicht kennt, ich kenne mich selbst, und ich weiß, woher ich bin . . .“²⁾ Dann erst gelangen sie in ihr Eigentum und werfen ihre Fesseln, d. h. ihre Psyche, ab (alles I, 21, 5).

Im Philippus-Evangelium spricht die Seele zum Archon u. a. „Ich habe mich selbst erkannt . . . und ich weiß, wer du bist; denn ich bin von oben“ (Epiph., Pan. 26, 13)³⁾.

Besonders interessiert uns das Vorkommen der *Seelenaufstiegs-Vorstellung* in den *hermetischen Schriften*⁴⁾.

Im Poimandres wird der Weg nach oben in den Abschnitten I/24–26 als postmortaler Aufstieg dargestellt. Während seiner Wanderung durch die Sphären übergibt der Mensch den einzelnen Zonen seine seelischen Eigenschaften (Begierde, Hochmut etc.) und geht, nachdem er sieben Zonen passiert hat und der Sphärenwerke entkleidet ist, in die Ogdoas ein, um schließlich, weiter nach oben steigend, in Gott aufzugehen. Ein Losungswort begegnet in I/24–26 nicht, vielleicht aber in I/18 und I/30⁵⁾. Diese Abschnitte sind des öfteren, zuletzt ausführlich von Haenchen, dargestellt und analysiert worden⁶⁾, so daß wir sogleich zum IV. Traktat übergehen können.

CH IV/8 erläutert Hermes seinem Sohn Tat, daß man durch viele Körper, d. h. Regionen der sublunaren Welt und Himmels sphären⁷⁾, durch Dämonenchöre und Sternenläufe hindurchgehen müsse, um zu dem Einen und Einzigen zu gelangen. Hier ist nicht der postmortale Seelenaufstieg gemeint, sondern ein ekstatisches Erlebnis des Frommen (vgl. IV/5). Bräuninger interpretiert diese Stelle kultisch und vermutet einen Ritus wie in

1) Harvey I, 187, 5–6.

2) Harvey I, 187, 8–11.

3) Holl I, 292, 16–20.

4) Abgehandelt bei Moorsel, *The mysteries*, S. 94 ff.

5) Siehe S. 24, Anm. 3.

6) Haenchen, *Poimandres*, S. 180 ff. „Dieser ganze Abschnitt trägt gnostisches Gepräge. Denn er kennt als Wirkungen der Planeten ausschließlich Laster, während man sonst, soweit man an Planeteneinflüsse auf die Menschen glaubte, den Planeten sowohl gute wie schlechte Eigenschaften zuwies.“ (Ebenda S. 182). Vgl. Kroll, *Die Lehren*, S. 296 f. und Nilsson II, S. 594–595.

7) Nock/Fest. I, S. 55, Anm. 20. 'συνέχεια' wurde ausgelassen; es bedarf besonderer Erklärung — s. Nock/Fest. I, S. 55, Anm. 21; Scott II, S. 148 f. und Moorsel, *The mysteries*, S. 98. Moorsel übersetzt: „Mein Kind, siehst du nicht, wie viele Himmelsgegenden wir passieren müssen, wie viele Ballungen dämonischer Kräfte, welche Folge (...) 'von Planeten', welche Sternenläufe, bevor wir 'eilen' können zu Dem, der Einig und Allein Ist?“ (Symbolsprache, S. 131).

den Isis-Mysterien des Apuleius¹⁾. Moorsel dagegen lehnt die kultische Auslegung dieser Stelle (ebenso wie für IV/4) ab, betont aber mit Bräuninger die Beziehung zwischen IV/8 und IV/4²⁾. Wenn sich CH IV auch auf pneumatischer Ebene bewegt, so schimmert u. E. doch der kultische Hintergrund durch.

Aus dem Corpus Hermeticum kann man außerdem noch folgende Abschnitte für die Aufstiegs-Vorstellung nennen:

X/15: „Das ist allein die Soteria für den Menschen: die Gnosis Gottes. Das allein ist der Aufstieg zum Olymp. Dadurch wird die Seele allein gut³⁾.“

X/16: Denen, die den Körper verlassen, widerfährt dies: „Die Psyche steigt hinauf zu ihrem eigenen Selbst, das Pneuma zieht sich zusammen ins Blut, die Psyche ins Pneuma, der Nus aber, gereinigt von den Gewändern, da er von Natur aus göttlich ist – und nachdem er einen Körper von Feuer erhalten hat⁴⁾, durchläuft jeden Raum . . .“⁵⁾

X/25: „Der Mensch aber steigt hinauf in den Himmel und mißt ihn . . .“ Dazu braucht er allerdings die Erde nicht zu verlassen, heißt es weiter, denn er besitzt eine solche „Größe der Ausdehnung“, womit der ekstatische Zustand gemeint sein dürfte.

XII/12: Gott hat dem Menschen Nus und Logos gegeben. 'Logos' bedeutet hier wohl logos-gemäße Sprache⁶⁾. Wer diese beiden Gaben recht gebraucht, unterscheidet sich nicht von den Unsterblichen⁷⁾ (gegenwärtiger Zustand). Und wenn er den Körper verläßt, wird er von beiden – von Nus und Logos – zum Chor der Götter geführt werden.

Einige interessante Stellen enthält auch der Asclepius⁸⁾. Zusammenfassend kann man konstatieren, daß die Aufstiegs-Lehre im Corpus Hermeticum, speziell in seinen dualistischen bzw. gnostischen Stücken, nachweisbar ist.

Diese Beispiele aus der Gnosis und Hermetik stellen nur eine kleine Auswahl aus der Fülle von Belegen für die weit verbreitete Vorstellung des Seelenaufstiegs dar. Brandt, Anz, Bousset, Dieterich und Reitzenstein, J. Kroll und andere Forscher⁹⁾ haben das Material bearbeitet, sind aber,

¹⁾ Bräuninger, Untersuchungen, S. 19f.

²⁾ Moorsel, The mysteries, S. 98ff. Vgl. Moorsel, Symbolsprache, S. 131–132.

³⁾ Vgl. Nock/Fest. I, S. 130, Anm. 53.

⁴⁾ Nock/Fest. I, S. 131, Anm. 58: „C'est-à-dire un corps de démon.“

⁵⁾ Vgl. dagegen die Übersetzung von Tiedemann, S. 80, und Scott I, S. 199.

⁶⁾ Siehe Nock/Fest. I, S. 178 (Übers. der Stelle: „l'intellect et le verbe“), I, S. 187, Anm. 31 und die Übers. von Scott, I, S. 231: „mind and speech“.

⁷⁾ Scott fügt hinzu (I, S. 231): „... he will differ from them only in this, that he is embodied upon earth;“. Der Einschub ist willkürlich, aber der Satz ist ein guter Kommentar zur Stelle.

⁸⁾ Moorsel hat sie in: The mysteries, S. 101ff., zusammengestellt und besprochen (Ascl. 10 gegen Ende: „inscendere . . . in caelum“; Ascl. 11 Ende bis 12 Anfang (bes. „reditus . . . in caelum“); Ascl. 25 Mitte; Ascl. 27–28 Anfang (zu Ascl. 28 s. Reitzenstein, HMR, S. 223); Ascl. 29, 1. Hälfte).

⁹⁾ Brandt, Das Schicksal der Seele nach dem Tode. Jahrbuch f. protest. Theol. XVIII. 1892. – W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Leipzig 1897 (= Texte

11 Träger, Mysterienglaube

vor allem hinsichtlich des Ursprungs dieser Vorstellung, zu unterschiedlichen Ergebnissen gekommen ¹⁾).

- und Unters. z. Gesch. der altchristl. Lit. Bd XV/Heft 4). – W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele. Archiv für Religionswiss. Bd IV, 1901, S. 136–169, 229–273. – W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, Kapitel VII, Abschnitt IV, S. 313 ff. – C. Colpe, Die 'Himmelsreise der Seele' außerhalb und innerhalb der Gnosis. Vortrag auf dem Gnosis-Kolloquium 1966 in Messina. In: *Le origini dello gnosticismo*, S. 429–447. (Derselbe Vortrag findet sich in erweiterter und verb. Fassung unter dem Titel 'Die Himmelsreise der Seele als philosophie- u. religionsgesch. Problem' in der Festschrift für Joseph Klein, Göttingen 1967). – J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914, S. 294 ff. – A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 3. Aufl. Leipzig und Berlin 1923, S. 179–212 (Dazu s. Krolls Kritik in: Die Lehren, S. 302, Anm. 1). – R. Reitzenstein, Warburg Vorträge 1928–29 über die Himmelsreise der Seele. – Kurze Darstellungen der 'Himmelsreise der Seele' bei Wendland, *Hell.-röm. Kultur*, S. 170 ff. Nilsson, II, S. 618 ff.
- ¹⁾ Anz (Ursprung des Gnost., S. 58 ff.) hält *Babylonien* für den Ursprungsort der Lehre, während Bousset (Die Himmelsreise d. Seele, S. 169) den *iranischen* dem babylonischen *Einfluß* vorzieht. Dieterich, der eine klare Unterscheidung „zwischen den Vorstellungen von einer Seelenreise ins Jenseits im allgemeinen, und denen von einem Seelenabstieg und Seelenaufstieg im besonderen“ gefordert hat (Eine Mithraslit., S. 180), nimmt für viele Belege zur 'Himmelsreise der Seele' *griechischen Ursprung* an (ebd., S. 204, s. auch S. 196 ff.). Zum gleichen Ergebnis kommt J. Kroll (Die Lehren, S. 302: beim Aufstieg der Seele wurden „griechische Gedanken“ mit „orientalischen Anschauungen versetzt“). Vgl. S. 303: „Die astrologische Lehre von der Himmelfahrt der Seele ist schon sehr früh durchaus selbständiges Eigentum des hellenistischen Gedankenkreises geworden“). Ebenso wie Dieterich und J. Kroll verweist Wendland (*Hell.-röm. Kultur*, S. 170) auf *Poseidonios*, der die orientalische Vorstellung (die schon in vorchristl. Zeit ins Griechische einging) kannte und „mit den platonischen Lehren von den Schicksalen der Seele“ verband. – Die ägyptischen Zeugnisse kommen nach Dieterich für einen *ägyptischen Ursprung* deshalb nicht in Frage, weil die in ihnen nachweisbare Lehre vom Seelenaufstieg letztlich griechischer Provenienz ist (a. a. O., S. 195). Vgl. Kákosy (Gnosis und ägyptische Religion in: *Le origini dello gnosticismo*, S. 238–247), der hinsichtlich des Motivs der gefährvollen, an Hindernissen reichen gnostischen Himmelsreise den die Fahrt der Seele ins Jenseits darstellenden ägyptischen Texten wieder stärkere Beachtung geschenkt hat. – Zuletzt hat C. Colpe „Die 'Himmelsreise der Seele' außerhalb und innerhalb der Gnosis“ (= *Le orig. d. gnost.*, S. 429–445) untersucht und hervorgehoben, daß die in „verwirrend erscheinender Mannigfaltigkeit über die ganze Erde verbreitete“ Vorstellung an „das interreligiöse Phänomen des *Schamanismus* gebunden“ erscheint (S. 429). Man kennt Seelenreisen und die Aussendung der Seele bei der Heilung von Kranken und in der 'Jagdmagie', doch sind diese Vorstellungen nicht mystisch und haben mit der „individuellen Erlösung des Menschen“ nichts zu tun. Im Bereich der Hochkultur trifft man auf „zwei Überlieferungszusammenhänge“ in *Iran* und *Griechenland*. Hier geht es um den Aufstieg der individuellen 'Seele' durch diverse Himmelsräume, häufig ekstatisch praktiziert. Für den griechischen Bereich unterscheidet Colpe zwei große 'Vorstellungskomplexe': die „lediglich räumliche Einbeziehung einer individuierten Seele in eine himmlische Szenerie“ (Orphiker, Plato) und die „Makrokosmos-Mikrokosmos-Spekulation“ in der „spiritualisierten Form“ (S. 436 f.) Zur 2. Gruppe rechnet C. den mittleren Platonismus (bes. Philo), die sog. Mithrasliturgie, die Oracula Chaldaica, den Neuplatonismus und die Hermetik. In der Gnosis werden dann die 'Seelenvorstellungen' Ausdrucksmittel des Erlösungsgedankens. Die Frage, auf welche Seite der gespaltenen Welt (Diesseits–Jenseits) die 'Seele' gehöre, wird dahingehend beantwortet, daß die 'Seele' mitgespalten sei (S. 438 f.) Ihr unterer, erlösungsbedürftiger Teil wird dabei vom oberen Teil erlöst. Deshalb spreche man vom *salvator salvandus* (dazu s. u. S. 147 f.).

Sehr verschieden wird in diesem Zusammenhang auch die *Rolle der Planeten* ¹⁾ beurteilt. So war nach Nilsson die Vorstellung von der Himmelsreise der Seele und deren Verhältnis zu den Planeten „von der astrologischen Mystik vorgebildet“ ²⁾, und Kroll denkt an „chaldäische Astrologen“ und überhaupt an die „chaldäisch-persische Lehre“ ³⁾. Doch dann stellt Nilsson die häufig vertretene These, daß die negative Funktion der Planeten (ihre 'Bösartigkeit') in bezug auf die Seele (Übertragung der Laster) orientalisches sei, in Frage. Nach seiner Ansicht konnten die Gestirne so erst durch die „griechische Durcharbeitung des astrologischen Systems“ betrachtet und dargestellt werden. Denn „die Gestirne waren für die Babylonier Tyrannen, sie waren launenhaft, aber nicht durchgängig böse, sie konnten sowohl ein glückliches wie ein böses Geschick senden“ ⁴⁾. Die Vorstellung der ausschließlichen 'Bösartigkeit' der Gestirne entstand erst aus der Heimarmene-Lehre, und diese ist ein Produkt des griechischen Geistes. „Das Herabdrücken der Gestirne in die bösertige Körperwelt scheint mehr nach dem unerbittlich logischen griechischen Denken als nach orientalischer Gestirnsreligion zu schmecken.“ ⁵⁾ „Es ist Platon, der die Welt der Ideen als das Ewige, die Erscheinungswelt als minderwertig hingestellt hat. Sobald dies konsequent durchdacht wurde, waren die hier besprochenen Vorstellungen eine notwendige Folge.“ ⁶⁾

Zu diesem Standpunkt, den einige Forscher mit Nilsson teilen, ist folgendes zu sagen: Erstens waren die bei den Babyloniern ehemals göttlichen Gestirne schon bei den Persern zu Dämonen geworden und wurden von da an als böse betrachtet ⁷⁾. Zweitens waren die Planeten bei den Stoikern ein Teil der göttlichen Welt, und auch bei Platon sind, was Nilsson bestätigt, die Himmelskörper göttlich. Außerdem hat Haenchen, Bezug nehmend auf diese Äußerungen Nilssons, richtiggestellt, daß Platon „nicht das Erscheinende als solches . . . entwertet, sondern das Fehlen der ewigen Beständigkeit“ ⁸⁾. Dieses Fehlen der Beständigkeit kann man aber den Planeten gerade nicht vorwerfen, und so ist es nicht einzusehen, warum die Bösartigkeit der Planeten eine logische Folge griechischen Philosophierens gewesen sein soll. Wie abwegig die Dämonisierung der Gestirne in der Gnosis

Der Seelenaufstieg geschieht in der Ekstase oder postmortal (s. o. S. 139ff.) – Die hier in Frage kommenden hermetischen Schriften müssen aber der Gnosis zugerechnet werden.

1) Vgl. dazu Jonas I, S. 181 ff.; Bousset, Hauptprobleme, S. 21 ff.; Zusammenfassung S. 54 bis 58; Bousset, Die Lehren (Rezension), S. 707 (Hermetik); Reitzenstein, Poimandres, S. 69 ff.; Vermaseren, Mithras, S. 106, 128 ff.

2) Nilsson II, S. 594.

3) Kroll, Die Lehren, S. 299.

4) Nilsson II, S. 599.

5) Ebd., S. 602.

6) Ebd., S. 604.

7) Kroll, Die Lehren, S. 229.

8) Haenchen; Poimandres, S. 191, Anm. 1.

für das griechische Empfinden war, bestätigt Plotin, wenn er über die Gnostiker, mit denen er doch vieles gemeinsam hat, urteilt: „Welch ein Widerspruch, daß sie ihre eigene Seele unsterblich und göttlich nennen, selbst die der schlechtesten Menschen, während sie leugnen, daß der Himmel und die Gestirne an ihm, die doch aus viel schöneren und reineren Elementen bestehen, an der unsterblichen Seele Anteil haben; und dabei sehen sie doch, daß die Dinge dort wohl gestaltet und geordnet sind, tadeln aber die Unordnung hier auf Erden“¹⁾.

Somit dürfte eine Ableitung der gnostischen Auffassung von den Gestirnen aus dem griechischen Bereich entfallen. Sie sind in der Gnosis zu Vertretern der widergöttlichen Macht der Finsternis geworden, und mit ihnen wurde der gesamte *Kosmos*²⁾ degradiert, dessen Harmonie und gesetzliche Anordnung man nunmehr als Bedrückung empfindet. Gott und Welt sind nicht mehr eine Einheit. Der gnostische Gott ist transmundan, und der Kosmos ist das Pleroma des Schlechten (CH VI/4)³⁾, aus dem herauszukommen daher die Sehnsucht und das ganze Bestreben eines jeden Gnostikers ist. Die Welt ist „dargestellt als ein gegen Gott hin abgeschlossenes und nach innen hin einschließendes Zwangssystem . . .“⁴⁾. In diesem System bewirken die Planetenmächte die 'Lasterhaftigkeit' der Seelen, indem sie diesen beim Abstieg die bösen Eigenschaften mitgeben (die sie beim Aufstieg dann zurückerhalten – CH I⁵⁾)).

¹⁾ Plotin, *Enneade* II, 9, 5 (Bréhier II, 116, 12–18). Übers. nach Bousset, Kyrios Christos, S. 186. Vgl. dazu Jgonas I, S. 154, bes. Anm. 1.

²⁾ Siehe den Abschnitt 'Kosmos' bei Jonas I, S. 146–156. – Die Behandlung des Kosmos in der Hermetik bei Moorsel, *The mysteries*, S. 16–17, wird der Quellenlage im *Corpus Hermeticum* (um die Moorsel doch weiß) nicht gerecht.

³⁾ Vgl. dagegen die „antignostische Glosse“ (Jonas I, S. 154) von CH IX/4, wo nicht der Kosmos, sondern lediglich die Erde als Stätte des Übels angesehen wird, eine Ansicht der mittleren Stoa. In CH XII/15 ist die Welt (Kosmos) sogar das Pleroma des Lebens.

⁴⁾ Jonas I, S. 207.

⁵⁾ Haenchen, *Poimandres*, S. 182, sieht freilich einen Widerspruch zwischen der Planetendarstellung von I/24–26 und am Anfang des *Poimandres* (CH I/9 ff.). Nach I/9 sind die Planetenmächte Geschöpfe des 2. Nus und werden von Gott den 'Menschen' „unterstellt“. Die Planeten geben ihren Anteil „an ihrer Stellung, die jeweils mit ihrem besonderen Wesen zusammenhängt.“ Dagegen deutet der Verfasser „mit keiner Silbe an, daß die Sieben den „Menschen“ hier mit dämonischem Trug gleichsam vergiften.“ (S. 172). Davon, daß die „sieben Regenten, die Schicksalsmächte, dämonische oder böse Gewalten sind“, ist nicht die Rede. (S. 166). Auch dürfte man nicht das in CH I/25 über die sogenannten Zonen Gesagte auf die Regenten übertragen. – Dem steht entgegen, daß die „Sieben“ nicht nur in I/25, sondern schon in I/15 als böse bzw. menschenfeindlich geschildert werden. Haenchen löst diesen Widerspruch, indem er diesen „Zug“ einer „anderen Tradition“ zuschreibt. (S. 166). Über den Aufbau des *Poimandres* und die verschiedenen verwendeten Traditionen s. bes. S. 188 ff. – CH I/24–26 ist für Haenchen eindeutig gnostisch. „Denn er kennt als Wirkungen der Planeten ausschließlich Laster, während man sonst, soweit man an Planeteneinflüsse auf die Menschen glaubte, den Planeten sowohl gute wie schlechte Eigenschaften zuwies.“ (S. 182). Die Haupttradition in CH I ist gnostisch (S. 190). – Haenchen räumt ein, daß CH I/24 darauf schließen läßt, daß die Seele ihre Laster beim Abstieg von den Planeten erhielt. Da der Seelen-

Im Wiedergeburtstraktat ist davon allerdings nicht die Rede, wohl aber vom *Zodiakus* (XIII/12), der hier dieselbe Funktion hat wie anderenorts die sieben Planeten und in Gestalt der zwölf¹⁾ 'Quälgeister der Finsternis' (XIII/11) auftritt, welche die kosmische Psyche des Menschen konstituieren und den inneren Menschen auf diese Weise tyrannisieren. Sie werden im XIII. Traktat zwar nicht Dämonen genannt, agieren aber wie die als Lakaïen der Gestirne gefürchteten Dämonen, was an sich schon und besonders in dieser einseitigen Negation ein ganz und gar un griechischer Gedanke ist²⁾. Auf diese Weise erfährt der Mensch nicht nur von außen, sondern aus seinem Innersten heraus und also in sich selbst die Macht des Dämonischen und Widergöttlichen (vgl. XIII/7)³⁾. Von allen Seiten umgibt ihn das Fremde und Feindliche, die Welt der Finsternis, der Fluch seiner kosmischen Gefangenschaft. Das ist sein furchtbares Schicksal, sein von der Heimarmene bestimmtes Los.

Heimarmene ist hier radikaler und totaler verstanden als bisher, sie ist nicht mehr nur „astrologisch-makrokosmische . . . Schicksalslehre“⁴⁾, sondern die im Menschen selbst wirkende, den Menschen an sich bindende und von seinem Ursprung trennende, widergöttliche Welt. Auch das ist in dieser unerbittlichen Konsequenz keine griechische Konzeption, sondern die typisch gnostische, die das Material, das sich ihr anbietet, unbedenklich vereinnahmt, ihm aber auch unverkennbar ihren Stempel aufdrückt. Gewiß ist die Heimarmene-Lehre auch in der Stoa zu Hause, die spätere Stoa kennt zudem die Ineinssetzung derselben mit dem Wirken der Gestirne⁵⁾, aber eine Befreiung von der Heimarmene, eine Erlösung aus ihrer teuflischen Gewalt, erwartete sie nicht und konnte sie auch nicht erwarten, weil ihr Denken letzten Endes stets „optimistisch-monistisch“ blieb⁶⁾. In der

abstieg aber nicht mitgeteilt wird, haben manche Ausleger vermutet, „daß der 'Mensch', der ja am Wesen der „Regenten“ teilbekam, sein planetarisches Erbe an alle Seelen weitergegeben hat, wofür sich tatsächlich der Schluß von § 16 anführen läßt“ (S. 182). Aber auch das hat der Verfasser nirgendwo „weder angedeutet noch auch vorausgesetzt“ (S. 182). — Vgl. dazu Reitzenstein, *Poimandres*, S. 50 ff. — Zu CH I/15 und I/25 s. Bräuninger, *Untersuchungen*, S. 32 und 30. Zur Frage der von den Planeten stammenden Gaben (ursprünglich gute Gaben) und Laster s. Jonas I, S. 181 ff. („Die Planetenseele“).

¹⁾ Zur Sieben- und Zwölfzahl s. o. S. 116, Anm. 4!

²⁾ Siehe Kroll, *Die Lehren*, S. 79 ff. (Dämonenlehre), bes. S. 84; Bousset, *Die Lehren* (Rezension), S. 722 ff. Bousset benutzt die unterschiedliche Einschätzung der Dämonen in der hermetischen Literatur („dualistische Dämonologie“ und „spätgriechische Auffassung von der abgestuften Geisterwelt und den Dämonen als Mittelwesen“ (S. 724) zur Quellenscheidung. Nach Nilssons Ansicht ist die Dämonenlehre ein Fremdkörper in der Hermetik, ein „Anhängsel zu der Vorstellung von der Himmelsreise der Seele und von der Bestrafung der Bösen.“ (II, S. 601).

³⁾ Vgl. die Ausführungen von Jonas zur gnostischen Dämonologie (Jonas I, S. 191–199).

⁴⁾ Jonas I, S. 194. — Ausführlicher über die 'Heimarmene' und ihren Bedeutungswandel Jonas I, S. 156 ff.

⁵⁾ Scott II, S. 33.

⁶⁾ Bousset, *Die Lehren* (Rezension), S. 703. — „Der Stoiker kann nur hoffen, in höhere Sphären versetzt zu werden, in denen sich ihm die Welt der Notwendigkeit und ihrer

Stoa waren auch Heimarmene und Pronoia noch kongruente Größen und drückten beide die Gesetzmäßigkeit der Welt aus, während sie in der Gnosis auseinandergerissen werden. Heimarmene bedeutet jetzt die weltliche Gesetzes- und Schicksalsmacht, Pronoia hingegen die göttliche Vorsehung (mit soteriologischer Funktion)¹⁾. Denn Gott ist außerhalb dieser Welt und ihr Gegenprinzip.

Die Vorstellung der rein negativ verstandenen Heimarmene enthält das Corpus Hermeticum²⁾ in einem seiner dualistisch-gnostischen Stücke, nämlich im Poimandres (CH I/9 und 15), wogegen sie im Wiedergeburtstraktat nicht vorkommt. Das will jedoch nicht viel besagen, denn sie verträgt sich mit den in CH XIII vorkommenden Vorstellungen sehr gut und steht vielleicht sogar – nur unausgesprochen – hinter ihnen³⁾.

So wird der Mensch während seines In-der-Welt-seins von der Heimarmene und den Planeten geknechtet, wobei letztere entweder als Vollstrecker im Auftrage der Heimarmene auftreten oder ihr Walten und Wirken direkt Heimarmene genannt wird⁴⁾. Von ihnen erhält er die Dämonen aufgezungen, die sein Inneres besetzt halten, und es sind wiederum die Planeten, die seinen Aufstieg zu verhindern trachten. Dabei treten die Planeten häufig als Archonten auf, wie z. B. in der Pistis Sophia (Kap. 136)⁵⁾. Hier werden die Archonten mit den 5 Planeten identifiziert⁶⁾. Meistens sind es 7 Archonten wie im Apokryphon Johannis, wo jeder der 7 Archonten bei der Schaffung des psychischen Adam (sc. der Seele) etwas dazugibt⁷⁾ – oder wie im Bericht des Origenes über die Ophiten, wo die 'Seele' bei ihrem Aufstieg sieben durch Archonten bewachte Tore passieren muß, was ihr nur durch das Aufsagen von Parolen gelingt (C. Celsum VI, 31)⁸⁾. Erst nach Überwindung der sieben Torwächter gelangt die 'Seele' in die Ogdoas.

Solche *Parolen und Losungen* gibt es viele in der Gnosis, von denen einige schon genannt wurden (Iren., I, 21, 5; Epiph., Pan. 26, 13; CH I/18; I/30; XIII/3 – die hermetischen Stellen sind allerdings nicht mit letzter Sicherheit als Losungsworte bestimmbar) – und es wäre verwunderlich, wenn

Gesetze reiner enthüllt, als in der Welt unter dem Monde mit ihrer launenhaften Unregelmäßigkeit“ (S. 703).

¹⁾ Vgl. Jonas I, S. 172–178, bes. S. 175 f. sowie Bultmann, Urchristentum, S. 212, Anm. 67. Zum Verhältnis Heimarmene – Pronoia s. auch Kroll, Die Lehren, S. 212 ff., bes. S. 214 f. Anm. 4.

²⁾ Zur Heimarmene-Lehre im Corpus Hermeticum s. Kroll, Die Lehren, S. 214 ff.; Bräuninger, Untersuchungen, S. 29 ff. Zusammenfassung S. 37 ff. (Besonders gute Herausarbeitung der Unterschiede zwischen Stoa und Gnosis); Nilsson II, S. 598 ff.; Bousset, Die Lehren (Rezension), S. 704 f. (S. 704 spez. zu CH XII).

³⁾ Das vermutet Bousset, Die Lehren (Rezension), S. 705, auch.

⁴⁾ Vgl. Kroll, Die Lehren, S. 230.

⁵⁾ Vgl. Schmidt/Till, Kopt.-gnost. Schriften, 234, 24 ff.

⁶⁾ Vgl. Kroll, Die Lehren, S. 84 f.

⁷⁾ Jonas I, S. 396.

⁸⁾ Koetschau II, 101, 6–10.

hier nicht der *Berührungspunkt von Gnosis, Magie und Mysterienglaube* läge¹⁾. Die Mitteilung geheimer Formeln für den Aufstieg, die Verleihung einer 'magischen Qualität' zur Abwehr der Dämonen und der Macht der Heimarmene, Sakramente und Mysterienriten, Taufen, Salbungen und anderes mehr findet Eingang in die Gnosis (vgl. Kapitel I, 6). Hinzu kommt, daß auch die Ekstase Fuß faßt und der Gnostiker im Zustand der Ekstase seine Entweltlichung und Erlösung erfährt. Andere aber erwarten von der ekstatischen Schau ihre Verwandlung und Vergottung, worin sich unverkennbar der Einfluß der Mysterien offenbart. Zum Teil nimmt das alles einen solchen Umfang in der Gnosis an, daß man Mysterien vor sich zu haben meint. Aus diesem Grunde konnte Bousset schreiben: „Gnosis ist nicht die Besinnung des Intellekts oder des besseren geistigen Ich auf sich selbst, Gnosis ist geheimnisvolle, in Vision und Ekstase durch Weihe und Sakrament sich vollziehende Offenbarung und Erlösung. Nicht der Philosoph ist der Führer der Gnostiker, sondern der Mystagoge, und nicht philosophisches Studium rettet die Seele, sondern die Teilnahme an dem Mysterienverband und der Weihe“²⁾. Wenn diese Charakteristik auch für einen Teilbereich der Gnosis sehr zutreffend ist, so kommt sie dennoch nach allem, was wir bisher über die Gnosis gehört und ausgeführt haben, für ihre Wesensbestimmung nicht in Frage.

Ebensowenig kann man der These von Anz zustimmen, daß die Ursprungsbestimmung der Gnosis abhängig sein soll vom Ursprung ihrer „Zentrallehre“ – der 'Himmelsreise der Seele'³⁾. Die Gnosis hat diese Lehre ebenso wie viele andere Vorstellungen – z. B. aus der Astrologie (nebst Zahlenspekulationen) und Mythologie, die in der hellenistischen Welt umgingen, – aufgegriffen und verarbeitet⁴⁾. Es kann also eine Schrift nicht schon deshalb als gnostisch gelten, weil sie die Vorstellung von der 'Himmelsreise der Seele' enthält. Nach Ansicht von C. Colpe ist das erst dann der Fall, wenn dieses „Mythologem“ „in die salvator-salvandus-Konzeption eingefügt ist“⁵⁾. Colpe hält diese salvator-salvandus-Formel für „eine gut

¹⁾ Vgl. Schenke, *Die Gnosis*, S. 377. S. dazu auch Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, S. 40 ff. – In der paganen Gnosis hat sich der Mythos der Himmelsreise der Seele mit der Vorstellung eines innerlichen Weges zum Selbst verbunden (ebd. S. 42).

²⁾ Bousset, *Kyrios Christos*, S. 202. Zur Verquickung von Gnosis und Mysterienglaube s. Anrich, *Mysterienwesen*, S. 74 ff. – Bultmann in: *ThWB III*, S. 12, kommt zu dem Schluß, daß die Mysterien-Religionen der Gnosis „weithin zu Grunde“ liegen. Daher benötigt man die Sicherung der Unsterblichkeit durch Sakramente oder „durch mystisch ekstatische Erlebnisse, in denen ursprüngliche Sakramente spiritualisiert sind“. (vgl. ebenda Anm. 44: Das Gesagte gilt „faktisch“ auch unter der Voraussetzung, daß ein Teil des Menschen von Natur aus göttlich ist). – Bultmanns Ansatz, der Scheidung von Mysterien-Religionen und Gnosis, stimmen wir gern zu, nicht aber der Formulierung, daß der Gnosis die Mysterien zu Grunde liegen, und sprechen statt dessen von mehr oder weniger starkem Einfluß des Mysterienglaubens auf die Gnosis.

³⁾ Vgl. o. S. 139, Anm. 5 sowie Wendland, *Hell.-röm. Kultur*, S. 171 und Jonas I, S. 25 ff.

⁴⁾ Vgl. Schenke, *Die Gnosis*, S. 380–381.

⁵⁾ Colpe, *Die 'Himmelsreise der Seele'* . . . in: *Le origini dello gnosticismo*, S. 439.

gnostische Kategorie“¹⁾. Allerdings lehnt er auch das oft gebrauchte Schlagwort vom ‘Erlösten Erlöser’ (salvator salvatus) ab, da diese Formel einmal in den Quellen nicht nachweisbar und zum anderen den gnostischen Vorstellungen nicht ganz gemäß ist²⁾, doch macht H.-M. Schenke darauf aufmerksam, daß die mit besagter Formel – einschließlich: salvator salvandus – gemeinte Vorstellung erst spät in der Gnosis vorkommt, und zwar nur im Manichäismus, während ihr die älteren Erlöser-Vorstellungen in der Gnosis lediglich *ähnlich* sind³⁾.

Dabei erhebt sich die Frage, ob es einen *Erlöser* in der Gnosis ursprünglich gegeben hat oder ob er nicht erst, wie Quispel, Schweizer, Wilson und andere vermuten⁴⁾, durch den Einfluß des Christentums in der Gnosis seinen Platz erhielt. Fest steht, daß der Erlöser Jesus Christus die Gnosis stark beschäftigte, doch wird andererseits die schlechthinnige Abhängigkeit gnostischer Erlöser vom Christentum mit gutem Grund bezweifelt⁵⁾. Beide Ansichten lassen sich so koordinieren, daß gnostische Vorstellungen von einem erlösenden Wesen von den Christen aufgegriffen und „zur Interpretation des Christusgeschehens und zur Gestaltung der Christologie“ (Schenke)⁶⁾ verwendet worden sind, während der Erlöser Christus dann seinerseits die Gnosis beeinflußt hat. Jedenfalls hat es in der Gnosis (sofern es sich wirklich um mythologische Gnosis handelt!) erlösende Wesen, die den Anstoß von außen geben und dadurch den Menschen erwecken, immer schon gegeben, sei es als Himmelswesen oder irdische Gestalten, als Offenbarer, Erwecker, Erlöser, Boten oder Propheten⁷⁾.

¹⁾ Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 190.

²⁾ Vgl. die Kritik von C. Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 63f. an dem Exkurs (II) über den Erlösten Erlöser in der 1. Aufl. von Schmithals, Die Gnosis in Korinth, S. 82–134 (in der 2. Aufl. ersetzt durch die Einleitung A, S. 21–80. Siehe in der 2. Aufl. bes. S. 78ff. Anm. – Vgl. bei Colpe auch S. 147, Anm. 5. Ebd., S. 188–189, kritisiert Colpe den von Adam (Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied . . ., S. 34f.) für den Erlösten Erlöser angezogenen Beleg der Od. Sal. 42, 18. – Colpe lehnt die Formel ab, weil sie tautologisch ist und alle Hypostasierungen ausschließt und das Gebet des Gnostikers zum Selbstgespräch werden läßt, „indem sie es der höheren Stufe der Gottesschau gleichsetzt, auf der alle Unterschiede zwischen Mensch und Gott bereits aufgehoben sind“, wodurch die gnostische „Erlösungsproblematik . . . verharmlost“ werde (S. 188). Abschließend bemerkt Colpe: „So halte ich die Formel vom Erlösten Erlöser zwar für ein logisch unangreifbares und heuristisch gelegentlich nützliches Interpretament, aber nicht für eine hermeneutisch ergiebige und im letzten sachgemäße Kategorie.“ (S. 189). – Weitere Literatur: C. Colpe, Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers in: Der Islam 32, Heft 2, Berlin 1956, S. 195ff.

³⁾ Schenke, Die Gnosis, S. 382. Ebd. kurze Zusammenfassung der mit der Formel Erlöster Erlöser bezeichneten Vorstellung und Beweis der Unbrauchbarkeit dieser Formel zur Charakteristik der Erlöservorstellungen in der Gnosis schlechthin.

⁴⁾ Quispel in: Eranos-Jahrbuch 1953, S. 224; Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, Zürich 1962², passim; Wilson, The Gnostic Problem. London 1958, S. 218ff., 254ff. Hinweise bei Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 207, Anm. 1.

⁵⁾ Vgl. Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 207, Anm. 1 (Schlier und Vielhauer).

⁶⁾ Schenke, Hauptprobleme, S. 120.

⁷⁾ Vgl. u. S. 105f. sowie Schenke, Die Gnosis, S. 382; Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 207;

Erst wenn man in dieser Weise differenziert, kann man mit Colpe, der drei Typen von gnostischen Systemen unterscheidet, das Fehlen eines Erlösers in einem ersten Typ feststellen. Beim 2. Typ (Valentinianer und Mandäer) steigt ein Erlöser herab – aber nur bis zu den 'Mächten' (also nicht bis zur Erde). Nach Colpe wäre das der „gnostische Erlöser im eigentlichen Sinn“. Zum 3. Typ gehören besonders die christlich-gnostischen Systeme, in denen der Erlöser auch auf Erden wirkt, allerdings im 'Scheinleib'¹⁾. Colpe legt auf die Unterscheidung dieser drei Typen deshalb so großen Wert, weil er von hier aus der Entstehung des gnostischen Mythos auf die Spur kommen will. Dabei geht es ihm in erster Linie um den 'Erlösermythos', der die verschiedenen gnostischen Motive (die Daseinsangst, den astrologischen Fatalismus, das negative Weltgefühl, das Bewußtsein des himmlischen Ursprungs usw.²⁾) überhaupt erst zusammenhalte. Denn das 'gnostische Weltgefühl' oder 'Seinsverständnis' sei doch wohl nicht „schon die ganze Gnosis“³⁾. Man spürt, wie hier die Siegfried-Stelle der Jonas'schen Gnosis-Definition berührt wird. Von Gnosis könne man jedenfalls erst dann eigentlich sprechen, fährt Colpe fort, wenn man die Mythologie, besonders den 'Erlösermythos', mit einbeziehe, denn er gäbe ja der Gnosis „ihren typischen Charakter als Lehre und System“⁴⁾.

Wenn man hierzu auch kritisch anmerken muß, daß es nicht ein 'Erlösermythos' sein kann, der die Gnosis im Innersten zusammenhält (übrigens *auch nicht der griechische Geist*), so kann man andererseits dem über die *Mythologie* Gesagten grundsätzlich zustimmen, denn zur Gnosis gehört die Mythologie unveräußerlich dazu. Die verschiedenen Mythen der Gnostiker sollen dem Menschen sagen, wie und wo er sich befindet, daß und weshalb sein Aufenthalt in der Welt Gefangenschaft ist und ihn daran erinnern, daß sein Ursprung in der jenseitigen Lichtwelt liegt. Vor allem wollen sie ihm zeigen, wie er vom Dasein im Gefängnis des Leibes und aus dem kosmischen Ghetto erlöst werden kann und wo und wie der Weg in die wahre Freiheit seines Selbst führt. So spiegeln die Mythen in zahlreichen Varianten das Daseinsverständnis in der Gnosis wider⁵⁾ und haben immer und zuerst das Heil des Menschen im Auge, stehen also im Dienste der Anthropologie

Bousset, Hauptprobleme, Kap. VI, S. 238 ff.; Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus, S. 118 ff.

¹⁾ Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 198.

²⁾ Ebd., S. 200.

³⁾ Ebd., S. 200.

⁴⁾ Ebd. S. 200. In: RGG³ II, Sp. 1649, schreibt Colpe: „Zur Gnosis im engeren Sinne gehört ein remythisiertes oder mythologisches (nicht aber originär mythisches) Welt- und Menschenbild. Es spiegelt sich in der Begriffsgewinnung und -behandlung wider . . .“ (Gedacht ist an die Hypostasierung von Dingen und Eigenschaften in Verbindung mit dem Emanationsgedanken. Der Begriff Aion ist sogar in den Rang eines Gottes erhoben worden etc.).

⁵⁾ Vgl. Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 19 u. ö.: „Gnosis ist die mythische Projektion der Selbsterfahrung“.

und Soteriologie und nicht der Kosmologie¹⁾. Wenn Jonas den gnostischen 'Gehalt' als „Entweltlichung“ bestimmt und den Mythos als „Geschichte der 'Verweltlichung' des Seins“ definiert²⁾, wobei der Mythos zwar zuerst das Vergangene wieder in Erinnerung bringt, dann aber zugleich durch die Aufdeckung des Vergessenen die Zukunft und das heißt: die Erlösung des Menschen eröffnet, so kommt darin das Soteriologische besonders klar zum Ausdruck. Jedenfalls hat Jonas dem Mythos in der Gnosis durchaus den ihm gebührenden Platz zugewiesen, das Wesentliche über den gnostischen Mythos klar herausgearbeitet³⁾ und erklärt: „The mythological – and thus nonphilosophical – form belongs to the nature of Gnosticism . . .“⁴⁾

Es ist reizvoll und aufschlußreich, im einzelnen zu verfolgen, wie die verschiedenen gnostischen Richtungen ihre Systeme aus dem bekannten Material aufbauen, manche von ihnen auch die Mythologie vernachlässigen oder verleugnen und „mit der Philosophie kokettieren“⁵⁾. Hierbei erhebt sich die Frage, was denn in der Gnosis zuerst und vor allem zum Zuge kommt – *Mythologie oder Philosophie*. Die Antwort darauf fällt ganz verschieden aus, je nachdem, was man unter Gnosis versteht und wie man sich ihre Entwicklung vorstellt. Versteht man z. B. mit Burkitt⁶⁾ unter Gnosis eine Häresie des christlichen Glaubens (was ja nicht neu ist!) und die 'philosophische Gnosis' als eine Bewegung zur Bewältigung der beim christlichen Mysterium aufbrechenden Fragen, dann ist die Mythologie natürlich nicht das Primäre. Die These von Burkitt hat insofern etwas Bestechendes, als sie mit den Valentinianern operiert, deren Standpunkt

1) Vgl. Haenchen, Vorchristl. Gnosis, S. 320: Das Kosmologische bestätigt das Anthropologische, da im Kosmos und im Menschen dieselben Kräfte walten. – Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 40: „Die Soteriologie beherrscht die Kosmologie“.

2) Jonas I, S. 258f.

3) Zuletzt in seinem Vortrag: Delimitation of the gnostic phenomenon . . . , auf dem Gnosis-Kolloquium 1966 in Messina: „The typical gnostic myth, . . . starts with a doctrine of divine transcendence in its original purity; it then traces the genesis of the world from some primordial disruption of this blessed state, a loss of divine integrity which leads to the emergence of lower powers who become the makers and rulers of this world; then, as a crucial episode in the drama, the myth recounts the creation and early fate of man, in whom the further conflict becomes centered; the final theme . . . is man's salvation, which is more than man's as it involves the overcoming and eventual dissolving of the cosmic system and is thus the instrument of reintegration for the impaired godhead itself, or, the selfsaving of God.“ (Le origini dello gnosticismo, S. 94f.) Zum Begriff 'Mythos' s. Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 197 (s. auch S. 192: Die Bedeutung des Mythos f. d. Erlösung)

4) Le origini dello gnosticismo, S. 93.

5) Schenke, Die Gnosis, S. 383. – Darstellung und Analyse der gnostischen Systeme, ebd., S. 383ff. Umfangreiche Besprechungen der div. gnost. Systeme und Lehrer bei: Leisegang, Die Gnosis, S. 60ff. Ferner: Jonas I, Kap. 3, S. 255ff. „Gnostische Mythologie und Spekulation“. Jonas unterscheidet verschiedene 'Haupttypen' (S. 256), zu denen er auch auf Grund seines weiten Gnosis-Begriffes einen „alexandrinisch-kirchlichen“ (Origenes, Mönchsmystik) und den „neuplatonischen“ (Plotin) Typus zählen kann.

6) F. C. Burkitt, Church and Gnosis, 1932.

uns ja als besonders 'rein' und unverfälscht innerhalb der Gnosis aufgefallen war. Der Sophia-Mythos ist nach Burkitt nur die Verkörperung des philosophischen Begriffs, wie er im System des Valentinus erscheint¹⁾. Dennoch ist dieser Ansatz nicht richtig, denn die Untersuchungen der gnostischen Systeme haben gezeigt, daß der Gnosis nicht die Philosophie, sondern die Mythologie als das erste und geeignetste Ausdrucksmittel diente²⁾. Am plausibelsten ist die von H.-M. Schenke gegebene Darstellung, wonach die Gnostiker ein gemeinsames Grundschema („Kernstück“ war die Kosmogonie) zum Ausdruck ihrer Weltanschauung benutzten, das jeweils nur entsprechend dem Charakter des Bearbeiters und seiner Richtung abgewandelt und ausgerichtet worden ist. Somit sind die meisten Systeme „nur Zweige ein und desselben Stammes“³⁾. Andere Systeme (z. B. die der Apophasis Megale, der Peraten, Sethianer und des Justin, das 'pseudo-basilidianische System' u. a.) sind spätere „Seitentriebe aus derselben Wurzel“⁴⁾.

Versteht man unter 'Gnosis' nicht nur ganz allgemein eine immer mögliche Daseinsbetrachtung („existenziales Prinzip“ – Jonas⁵⁾), sondern speziell das spätantike, religiöse Phänomen mit seiner sich von der Umgebung deutlich abhebenden Gestalt, dann dürfte das Mythologische das Wesen dieser Religion maßgebend mitbestimmen und mehr als nur ein 'Phasenmerkmal' (Jonas) sein. Gnosis in der eigentlichen und ursprünglichen Form ist mythologische Gnosis⁶⁾, und dazu gehören die gnostischen Traktate der Hermetik.

1) Church and Gnosis, S. 40. Vgl. Haenchen, Vorchristl. Gnosis, S. 317.

2) Den Weg „von der mythologischen zur philosophischen Gnosis“ behandelt Jonas in Bd II, S. 122 ff. Vgl. I, S. 84 ff. (kurze Einführung in die Problematik).

Schon Reitzenstein hatte erklärt: „Nichts ist irrtümlicher, als wenn man die Gnosis als einen ersten Versuch christlicher Philosophie oder Religionsphilosophie . . . betrachtet.“ (HMR, S. 305). Das gilt auch für das Gnosis-Verständnis von Nilsson, Leisegang u. a. (z. B. Nilsson II, S. 616; Leisegang RGG², Sp. 1272). Vgl. dagegen Quispel, Gnosis als Weltreligion, S. 17: „Gnosis ist . . . Mythos, auch wenn sich der Mythos in mehr oder weniger philosophische Formeln kleidet: Gnosis und Philosophie sind einander so wenig gleich wie zwei Frauen, die dasselbe Kleid tragen . . .“ und Haenchen, Vorchristl. Gnosis, S. 349: „Es gab eine vorchristliche Gnosis. Sie war mythologisch. Die philosophische Gestalt ist erst das Ergebnis einer langen Entwicklung.“ Langerbecks These, daß 'gnostisch' gleich 'philosophisch' sei (Aufsätze zur Gnosis, S. 37), ist nicht haltbar.

3) Schenke, Die Gnosis, S. 412.

4) Ebd., S. 412. Siehe auch S. 413: Darstellung des 'Ursystems' in Grundzügen. – Vgl. Bousset, Hauptprobleme, Kap. VIII, S. 319 ff. = Die Genesis der gnostischen Systeme.

5) Jonas betrachtet die „mythologische“ und „philosophische“ Gnosis als „Objektivationsstufen“ der Gnosis an sich als eines „tieferliegenden existenzialen Prinzips“ (I, S. 85).

6) Jonas sieht die Dinge so: „Die Gnosis in ihrer mythischen Form . . . ist gestaltgeschichtlich (nicht nur chronologisch) die Primärform der gnostischen Selbstdarstellung überhaupt; in ihren massiv-anschaulichen Visionen kommt das neue Weltgefühl sowohl zu seinem ersten als auch zu seinem direktesten („naivsten“) Ausdruck . . .“ (I, S. 85).

Über den *Einfluß der griechischen Philosophie auf die hermetischen Schriften* ist so ausreichend verhandelt worden¹⁾, daß wir uns auf einige Thesen beschränken können:

- ¹⁾ Siehe dazu die Einleitung zu dieser Arbeit und die dort erwähnten Schriften von Zielinski, Wilhelm Kroll, Josef Kroll, Bousset (vor allem seine Kritik an Krolls Dissertation), Reitzenstein, Heinrici und Bräuninger. In jüngerer Zeit haben u. a. Nilsson, Festugière und A. Wlosok den Einfluß der Philosophie auf die Hermetik untersucht. Nilssons Position gegenüber den dualistischen Vorstellungen wurde bereits weiter oben mitgeteilt und als nicht akzeptabel kritisiert. Siehe auch Nilssons Besprechung der pantheistischen Traktate, II, S. 595 ff. (Der Pantheismus verschiedener hermetischer Schriften geht „selbstverständlich auf die Stoa“ zurück – II, S. 595) – Immerhin gesteht auch Nilsson zu, daß man die „Hermetik“ (die er letzten Endes doch als einheitliche Größe behandelt) nicht einfach auf dem Territorium der griechischen Philosophie ansiedeln kann und schreibt: „trotz aller Abhängigkeit aber fühlt man, daß man sich in einer anderen Welt als der griechischen befindet. Das Kleid ist griechisch, der Geist ein fremder“ (S. 602). Die „recht verschiedenartigen Traktate“ verbindet „der Kern der Hermetik“ (S. 608). Dieser „Kern“ oder „Urgrund“ oder „Herzpunkt“ (S. 593) ist das „Prophetentum“, „und wie alles Prophetentum entspringt die hermetische Heilslehre einem alles beherrschenden religiösen Gefühl und einer eigenen religiösen Erfahrung. Hierin ist das Primäre zu finden, die Einzelheiten der Lehren sind sekundär und daher wechselnd; sie entstanden, als die Hermetiker, so gut es ging, ihre religiöse Erfahrung in die geläufigen Formen der Religion und der Philosophie der Zeit einzukleiden suchten“ (II, S. 593). – Abhängigkeit von der platonischen und der stoischen Philosophie nimmt M. J. Lagrange an (Bibliographische Angaben s. o. S. 2, Anm. 6), während A. J. Festugière den Platonismus des 2. nachchristlichen Jahrhunderts besonders herangezogen hat (Bibliographische Angaben s. o. S. 2, Anm. 6 u. 7; S. 3, Anm. 1). (Besprechung von *La Révélation II* in der Deutschen Literaturzeitung 1950 von Siggel). Kritik an Festugières Ausführungen übt A. Wlosok, Laktanz, S. 253 ff. (Bei Philo und Clemens liegt nach Wlosok eine orientalisch beeinflusste, gnostische Plato-Interpretation (von Tim.) vor, was Festugière übersieht, wodurch er (gegenüber E. Norden) einen „authentischen“ Platonismus herausbekommt, „in dem sich aus rein griechischen Impulsen, lediglich unter stoischem Einfluß die Entwicklung zur radikalen Transzendenz Gottes vollzogen habe.“ (Wlosok, S. 253). Wlosok ergänzt die Auslegungen von Tim. 28 c (s. Exkurs V, S. 252 ff.) durch Stellen bei Philo, Clemens, Apuleius u. a. (Einzelheiten S. 254) und kommt zur Feststellung eines „synkretistischen Platonismus Alexandriens“, den sie als den „Nährboden der philosophischen Gnosis“ bezeichnet. – Zu Platons Hauptlehren (ihrem Mysterienhintergrund) s. ebd., S. 11 ff. (S. 14 ff. Hinweis auf den Gegensatz der platonischen Philosophie zu den Mysterien-Religionen) – Die z. Z. Philos in Alexandrien verwendete „mystische Erleuchtungstheorie“, ihre Grundlage ist die platonische Erkenntnislehre, sei auch in der hermetischen Gnosis verarbeitet (S. 76). Sie dient zur Durchdringung und Spiritualisierung von Mysterienvorstellungen. Es gab demnach dort bereits das „geistige Mysterium“ und die „philosophische Gnosis“ (S. 76 f.). Diese darf jedoch nicht allein aus der platonischen Philosophie abgeleitet werden, was wiederum eine scharfe Kritik an Festugière (*Révélation IV*) einschließt (s. besonders S. 77, Anm. 39 bei Wlosok). – Weiterhin schreibt A. Wlosok, daß hermetische Lehren zur platonischen Schultradition in Afrika (um 200) gehörten (S. 227), obwohl sie auch nicht übersieht, daß hermetische Lehren in die mittlere platonische Philosophie eingedrungen sind! – Kritisch ist zu alledem zu sagen, daß sich Wlosok in erster Linie an den lateinischen Asclepius, die hermetischen Fragmente (besonders an die Fragmente I und II des Stobaios) und an die nicht (bzw. nicht ausschließlich) zur gnostischen Gruppe gehörenden hermetischen Schriften hält, wenn sie das Verhältnis von Hermetik und Philosophie untersucht. Der hermetischen Gnosis wird man aber damit nicht auf die Spur kommen, wie denn auch A. Wlosok

1. Ohne Zweifel enthält das Corpus Hermeticum auch philosophische Lehren und Gedanken. Das gilt vor allem für jene Traktate, die nicht zur gnostisch-dualistischen Gruppe gehören.
2. Auch in den gnostischen Schriften der Hermetik finden sich Vorstellungen und Termini, die von Plato bzw. von der platonischen Philosophie oder Philosophie der Stoa abgeleitet werden könnten.
3. Das Vorhandensein solcher philosophischen Gedanken und Ausdrücke beweist jedoch an sich und ohne weiteres noch keine Abhängigkeit der entsprechenden Stücke von der jeweiligen Philosophie. Denn die Gedankenwelt und Sprache Platos und überhaupt die platonischen und stoischen Vorstellungen und Ausdrucksmittel waren damals so sehr Allgemeingut¹⁾ wie die christlich-abendländischen heute. Es bleibt aber unbestritten, daß der indirekte Einfluß der platonischen Sprache auf das Schrifttum von damals erheblich gewesen ist.
4. Wo sich die Verfasser der gnostischen Schriften des Corpus Hermeticum philosophischer Begriffe und Vorstellungen bedienen, haben sie diese ihrer eigenen Religion ganz und gar dienstbar gemacht und unbekümmert zur Darstellung ihrer Erlösungslehre verwendet.
5. Da es in der hermetischen Gnosis in erster Linie nicht um Theoria, um Reflexion, um Erkenntnis des denkenden Menschen geht, sondern um Glauben, Erweckung, Erlösung, um das durch einen Anstoß von außen dem Menschen widerfahrende Heil, auch wenn der Gnostiker von Natur aus schon gerettet ist, kann man diese Heilslehre nicht zur Philosophie und auch nicht zu einer 'philosophischen Gnosis' rechnen.

Darüber, daß der Wiedergeburtstraktat keine Philosophie bietet, braucht man nicht lange zu debattieren. Selbst ein Forscher wie Wilhelm Kroll, der die wenigen philosophischen Elemente aus CH XIII gesammelt hat²⁾

vom Vorrang der mythologischen Gnosis keine Notiz nimmt, sondern (vom Asclepius ausgehend) sagen kann: „... wahre Philosophie ist Gnosis...“ (S. 136). — Das Buch von A. Wlosok hat H.-M. Schenke in der ThLZ 1963, Sp. 206–207 rezensiert und u. a. ebenfalls den fragwürdigen Gnosisbegriff der Verfasserin kritisiert.

Auf Alexandrien als Zentrum einer erneuerten platonischen Schulphilosophie macht auch Kretschmar (in: RGG³, Gnosis III, Sp. 1659) aufmerksam. Die Philosophie wird Heilsweg, und die Begriffe der Mysterien werden spiritualisiert in der Philosophie verwendet. Zuerst werde die vom hellenistischen Judentum bestimmte „philosophische Gnosis“ bei Philo greifbar (vgl. Wlosok), während sie in den hermetischen Schriften bereits sehr klare Ausprägung erfahren habe. — Einen wichtigen und lesenswerten Beitrag „zur Rolle der platonischen Sprache“, d. h. zur „Rezeption des Platonismus in der Gnosis“ hat H. Jonas in einem Exkurs geliefert (I, S. 251–254). Ein sehr vorsichtiges und sachgemäßes Urteil über die „Entlehnungen aus Platon“ (in der Hermetik) hat Reitzenstein, Poimandres, Beigabe IV, S. 304 ff. abgegeben. (Wie schon betont, war der sprachliche Einfluß Platos allgemein sehr stark. Aber er vollzog sich indirekt. Direkte Entlehnungen zu behaupten, ist problematisch.)

¹⁾ Vgl. Reitzenstein, Poimandres, Beigabe IV, S. 304 ff. und Norden, Agnostos Theos, S. 107.

²⁾ Von Plato stammt nach Krolls Meinung u. a. „die Beschreibung des *νοητόν* als *ἀρχώματον ἀσχημάτιστον* (XIII/6) ...“ (Sp. 816), „das Auge der Seele“ (X 4. 5. XIII/17. Cyrill.

und die Philosophie ganz gewiß nicht unterschätzt, vertritt die Ansicht, daß als „eigentliche Parallele“ für die Hermetik nur die gnostischen Systeme in Frage kommen¹⁾, was nicht nur für den Poimandres, den Kroll besonders herausgestellt hat, sondern gleichermaßen für den XIII. Traktat zutrifft.

Im Hinblick auf die *Mythologie* ist der *Wiedergeburtstraktat* allerdings nicht sehr ergiebig. Er enthält z. B. keine Kosmogonie, setzt diese aber allem Anschein nach voraus²⁾. Immerhin finden sich einige Vorstellungen und Begriffe, die in der gnostischen Mythologie fest verwurzelt sind.

Gleich zu Beginn des Traktates möchte Tat von Hermes wissen, „aus welcher μήτρα (Gebärmutter) und aus welchem Samen (σπορά = σπέρμα) der Mensch geboren ist“. Scott liest statt ἐγεννήθη: . . . ἄνθρωπος (ἀν)γεννη-θ(ε)ν (ἀν) . . . und übersetzt (den Sinn gut hervorhebend): „from what womb a man can be born again . . .“ (XIII/1). Hermes antwortet (XIII/2): „Mein Kind, das (sc. die Mutter) ist die noetische³⁾ Weisheit (Sophia) im

549c) (Sp. 816), „ἀκλινής XIII/11 aus Phaid. 109a“ (Sp. 817). „An Pythagoreisches erinnert . . . die Benennung Gottes als ἐν, . . ., die Ogdoas in I. XIII, die δεκάς der Tugenden XIII/10, . . .“ (Sp. 817 – alles in: PW VIII). Vgl. Zielinski, Hermes und die Hermetik, TI I, S. 321 ff. (zu CH XIII „Wir stehen auf dem Boden des platonischen Idealismus“ (S. 343). Ebenda Vergleich mit den Bakchen des Euripides, S. 344). CH XIII, IV und teilweise I zeige eine platonische Grundauffassung. In TI II, S. 26, bezeichnet Zielinski die Apotheose als peripatetische, die Palingenese als platonisierende Fassung. Grundauffassung der Hermetik sei die peripatetische Fassung. Kritik daran bei W. Kroll in PW VIII, Sp. 804. – Weitere Stimmen zum Platonismus in CH XIII s. Einleitung zu S. 6 und 7 – Daß Vergottung und Palingenese Mysterienvorstellungen sind und die Grundtendenz des XIII. Traktates eine gnostische ist, wurde im I. resp. II. Kapitel unserer Arbeit im einzelnen begründet. Auf die Verwendung philosophischen Materials als Ausdrucksvehikel in CH XIII (bei den wenigen dafür überhaupt in Frage kommenden Stellen) ist bereits hingewiesen worden.

¹⁾ W. Kroll in: PW VIII, Sp. 818. Leider ist das Urteil zu allgemein gehalten.

²⁾ Das vermutet auch Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 600. Die Kosmogonie von CH I wird detailliert von Dodd, The Bible and the Greeks, S. 99–144, dargestellt. Vergleich mit dem valentinianischen System, ebenda, S. 207–208. Dodd nimmt irgendwelche Beziehungen zwischen beiden an, aber keine direkte Abhängigkeit. Beide Schriften entstanden in gleicher Umgebung (Ägypten), aber CH I ist vermutlich älter. – Für sicher hält Dodd die Abhängigkeit des XIII. vom I. Traktat (S. 119, 133 u. ö.), ebenso Prümm, Rel.-gesch. Handbuch, S. 559, der für CH I und XIII Abhängigkeit von der valentinianischen Gnosis (und vom NT) annimmt (S. 557, 607 u. ö.). Prümm (S. 546) verweist auf die in Arbeiten von M. Dibelius (ZKG XXVI) und E. Krebs (Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, Freiburg 1910) enthaltenen detaillierten Ausführungen zur Abhängigkeit des Poimandres von der valentinianischen Gnosis (Dibelius stellt die göttlichen Abstraktionen in CH I als die Äonen des valentinianischen Systems dar, deren richtige Ordnung diese sei: Bythos, Sige; Nus, Aletheia; Logos, Zoe; Anthropos, Ekklesia. Siehe u. die kurze Darstellung des valentinianischen Systems). Zur Kosmogonie des Poimandres s. auch Festugière, L'Hermétisme (1948), S. 23 ff. Nacheinander werden behandelt: Theologie und Kosmogonie, S. 23–27; Anthropogonie, S. 27–29; Soteriologie (incl. CH IV, VII, XII/1–14) S. 29–33; Eschatologie S. 36 ff. Die Seiten 33–35 widmet Festugière dem XIII. Traktat. Siehe auch Festugière, Révélation IV, S. 40 ff.

³⁾ Scott hat: σοφία (ἡ) μήτρα . . . (vgl. Scott II, S. 376f.)

Schweigen (*ἐν σιγῇ*), und der Same ist das wahre Gute.“ Auf die Frage, wer aber der Samenspender sei, erhält Tat zur Antwort: „Der Wille Gottes“ (*τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ*). Und der Gezeugte, erklärt Hermes weiter, „wird ein anderer sein: Gott, Sohn Gottes, das All in allem, zusammengesetzt aus allen (göttlichen) Kräften“.

Im Apokryphon Johannis entsteht aus dem unbekannten Gott, dem 'Vater des Alls', die Ennoia (Barbelo), die mit dem Vater Christus erzeugt. Weitere Lichtwesen, aus dem Vater stammend, sind der Verstand, der Logos und der Wille. Das unterste Wesen des von Christus geschaffenen Alls ist der 12. Unteräon: die Sophia, welche Jaldabaoth, den Demiurgen und Schöpfer der unteren Welt, erzeugt ¹⁾.

In der koptisch-gnostischen Sophia Jesu Christi entsteht aus dem unbekannten Gott und Vater des Alls (= Vorvater) der Vater („der Mensch“), dessen weiblicher Teil die Große Sophia heißt. Vom Vater stammen Ennoia, Nus, Enthymesis, Phronesis, Denken und Kraft ab, ferner der „Sohn des Menschen“ (Christus) mit seiner weiblichen Hälfte Agape Sophia. Pistis Sophia ist schließlich die weibliche Hälfte des aus dem „Sohn des Menschen“ hervorgegangenen Soter ²⁾.

Nach dem Evangelium Veritatis „entsteht der Logos aus dem Vater und dem Gedanken des Vaters bzw. seiner Sophia. Auch der Nous des Vaters ist an der Entstehung des Logos beteiligt, ebenso der Wille des Vaters, Gedanke, Nous und Wille sind aber keine selbständigen Hypostasen, sondern bloß Kräfte des Vaters“ ³⁾. Das All geht nach dem Logos aus dem Vater hervor. Da die Äonen den Vater aber nicht kennen, kommt es zur „Verirrung“, die als selbständige Macht die Funktion des Demiurgen übernimmt und die untere Welt erschafft. Von den beiden Menschenklassen sind die einen nur Hyliker, während die anderen außer dem Leib noch eines der oberen Lichtwesen in sich haben. „Die Gesamtheit der in den Menschen befindlichen, gefallen Himmelswesen heißt die Seele oder der Same des Vaters.“ ⁴⁾

Zum Verständnis von CH XIII/1–2 ziehen wir noch das valentinianische System (nach Iren., Adv. haer., I, 1–8) heran: Der unbekannte Gott (Bythos) lebt mit seiner Partnerin Ennoia (oder Sige) und zeugt mit ihr geistlich den Nus (oder Monogenes) und die Wahrheit. Nus und Wahrheit zeugen den Logos und die Zoe, diese ihrerseits den Anthropos und die Kirche. Das ist die Achtheit. Aus dem Logos und der Zoe entstehen noch 10, aus dem Anthropos und der Kirche noch 12 Wesen, die – als Äonen – das Pleroma ausmachen. Die Gliederung besteht aus der Achtheit, Zehnheit und Zwölfheit. Von allen diesen Wesen vermag nur der Nus Gott zu er-

¹⁾ Siehe Schenke, Die Gnosis, S. 384 ff. – Bei Jonas (I) abgehandelt auf den Seiten 393–399.

²⁾ Nach Schenke, Die Gnosis, S. 387 ff.

³⁾ Ebenda, S. 389.

⁴⁾ Schenke, Die Gnosis, S. 391. – Vgl. Jonas I, S. 408 ff.: „Die valentinianische Schrift vom Evangelium der Wahrheit (EV).“

kennen. Darüber gerät die Sophia in „Erregung“, versucht ihrerseits die dem Nus vorbehaltene Erkenntnis Gottes zu erhalten, verwirrt dabei das Pleroma, wird von Horos beruhigt, verliert ihre „Erregung“ wieder und verstößt sie aus dem Pleroma. Diese ausgestoßene, unterhalb des Pleromas verweilende Erregung ist die untere Sophia oder Achamoth. Drei Substanzen entstehen: die geistige Substanz (es sind die von den Engeln des Soter mit der Achamoth gezeugten Geistwesen = *Spermata*), die seelische Substanz (= die verselbständigte Umkehr der Achamoth) und die materielle Substanz (= das verselbständigte Leiden der Achamoth). Aus der seelischen Substanz geht der Demiurg hervor, der die untere Welt aus der restlichen seelischen und materiellen Substanz schafft, zuletzt die Menschen. Hier gibt es drei Klassen von Menschen: die Pneumatiker (Gnostiker), bestehend aus Geist, Seele und Materie (nur sie haben Geistwesen (*Sperma*) erhalten), die Psychiker, welche Seele und Materie haben und die Hyliker, die nur aus Materie bestehen ¹⁾).

In den skizzierten gnostischen Systemen, die bei aller Unterschiedlichkeit (z. B. in der Stellung der Sophia ²⁾) die gleiche Grundstruktur aufweisen, konnten wir die Begriffe ‘Wille Gottes’, ‘Sophia’, ‘Sige’ und ‘Samen’ aus CH XIII/1–2 alle wiederfinden, darüber hinaus auch die anderen, schon behandelten Begriffe aus dem Wiedergeburtstraktat wie Nus, Pneuma, Logos, Dynamis, Phos, Zoe, Aletheia, Ogdoas, Dekade, Dodekade etc. – Hypostasen und Emanationen kommen übrigens in fast allen gnostischen Systemen vor, z. B. im System des Basileides und im valentinianischen System. Sie lassen die Gnosis jedoch in bedenkliche Nähe zur Philosophie geraten ³⁾).

CH XIII/1–2 erinnert entfernt an die Hierogamie der Mysterien, wenn auch nur als Metapher verstehbar, doch dürfte die Vorstellung vom Willen Gottes als Vater (Samenspende) und der Sophia als Mutter des Wiedergeborenen ohne Zweifel in die Gnosis einzuordnen sein. Im valentinianischen System z. B. ist die Sophia-Achamoth ebenfalls die Mutter des Pneumatischen im Menschen (Iren., I, 5–6. Vgl. I, 21, 5). Von ihr stammen die *Spermata*. Als „mythische Personifikation“ ⁴⁾ kommt die Sophia-Meter

¹⁾ Nach Schenke, *Die Gnosis*, S. 392ff. Ebd. detaillierte Ausführungen. Zu den Menschenklassen vgl. o. Abschnitt 3.

²⁾ Siehe dazu weitere Systembeispiele bei Nilsson II, S. 619f. – „Das Thema der ‘Torheit der Sophia’“ ist nach Jonas (I, S. 385) kennzeichnend für den „syrisch-ägyptischen“ Typ gnostischer Spekulation.“ Ebenda, S. 385ff., Behandlung der Sophia-Lehre nach den Nag-Hammadi-Schriften. Zum ‘gnost. Mythos vom Fall und der Erlösung der Sophia’ s. Karl Martin Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes* (Habil. Schr., Berlin 1970), S. 219ff.

³⁾ Vgl. Schenke, *Die Gnosis*, S. 382, und Reitzenstein, *Poimandres*, S. 233.

⁴⁾ Prümml, *Rel.-gesch. Handbuch*, S. 560; – Festugière, *Révélation* IV, S. 220ff.: „La conception de l’homme nouveau“ (Hinweise auf Philo, PGM IV, 644 ss (Pariser Zauberpapyrus), Thomasakten Kap. 12; Irenäus I, 21, 3 (Markosier) (zu den beiden letzten Texten vgl. Kapitel I, S. 69) und aufs NT (Joh. 3, 3ff. und I. Petr. 1, 22f.) – Ferner

auch in der Pistis Sophia vor. Den Vater als Samenspender lernten wir im Evangelium Veritatis kennen, wo die Summe der gefallenen und im Menschen befindlichen Lichtwesen als Same des Vaters oder Seele bezeichnet wird. In CH XIII/2 heißt der Same das 'wahre Gute'¹⁾ und ist, wenn man den ganzen Traktat vor Augen hat, im Grunde nichts anderes als das Licht oder Pneuma, das der Wiedergeborene von Gott empfängt.

Für den Willen Gottes verwendet der Verfasser von CH XIII die Begriffe *θέλημα* (XIII/2, 4, 19, 20, 21) und *βουλή* (XIII/19, 20, 21) mit den dazugehörigen Verben. Wie die Stellenübersicht zeigt, stehen beide Termini mehrmals nebeneinander. Festugière gibt sie mit 'vouloir' und 'volonté' wieder²⁾. Es ist kein Zufall, daß der 'Wille Gottes' so häufig im Traktat XIII hervorgehoben wird, wenn man bedenkt, welches Gewicht der Verfasser der Gnade Gottes und seiner Barmherzigkeit für das Zustandekommen der Palingenese zumißt³⁾. Allerdings schließt er den menschlichen Willen dabei auch nicht aus, wie XIII/7 (vgl. XIII/18) „Wolle es . . .“ deutlich zeigt. Die mythologische Funktion des Willens Gottes ist nach der Vorstellung des Wiedergeburtstraktates die, daß die Sophia als Mutter des (wiedergeborenen) Menschen den Samen vom Willen Gottes im Schweigen empfängt.

Die 'Sige' (XIII/2, (16)) ist ebenfalls in den gnostischen Systemen beheimatet⁴⁾, z. B. im valentinianischen System, wo sie bei Irenäus, I, 1, 1 als Partnerin des unbekannten Gottes auftritt (vgl. Hippolyt, VI, 29, 3 und Exc. ex Theodoto 29–30). – Das Schweigen gehört zur Sphäre Gottes; ja, Gott selbst ist das Schweigen, und im religiösen Schweigen ist Gott präsent und handelt Gott. „ . . . in diesem Schweigen 'ist Raum und Ruhe für jene Geburt des Wortes, dafür daß Gott der Vater dort sein Wort spreche'“, heißt es bei Meister Eckhart⁵⁾. Dem entspricht im kultischen Bereich das Schweigen auf dem Höhepunkt des Mysteriums, und zwar nicht nur in den antiken Mysterien, sondern auch heute, z. B. in der katholischen Messe. So überrascht es keineswegs, daß Hermes von Tat verlangt (XIII/8): „Jetzt rede nicht mehr, mein Kind, sondern bewahre religiöses

Untersuchung der symbolischen Interpretation der Hierogamie und der Triade Vater–Mutter–Kind im Griechischen (für Kosmos-Genese) (S. 223), doch ist das keine Parallele für die spirituelle Zeugung. – Zusammenfassung S. 224 („Quel est ce novateur? Nous l'ignorons.“). Bemerkenswert ist die Feststellung (S. 220), daß diese 2. Geburt eine physische Operation ist ganz wie die 1. Geburt.

¹⁾ Festugière, *Révélation*, IV, S. 201: „Le Bien est L'essence même de Dieu.“

²⁾ Zum Willen Gottes s. Nock/Fest. II, S. 208, Anm. 14 (Parallelstellen); Dodd, *The Bible and the Greeks*, S. 127 ff.; Kroll, *Die Lehren*, S. 27 ff. (Wille Gottes im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und bei Philo).

³⁾ Vgl. o. S. 104 incl. Anm. 3. Ferner Festugière, *Révélation* IV, S. 201 und 253 (Gottes Gnade in: XIII/3, 7, 8, 10).

⁴⁾ Siehe Krolls Ausführungen über das 'Schweigen' in: *Die Lehren*, S. 8, 335 ff. und Nock/Fest. II, S. 208, Anm. 13 und I, S. 21, Anm. 34.

⁵⁾ Van der Leeuw, *Phänomenologie*, S. 570. Vgl. ebenda S. 491 ff.

Schweigen“ (vgl. XIII/16)¹⁾, da an dieser Stelle und in diesem Moment die Verwandlung des alten in den neuen Menschen bzw. die ‘Geburt der Gottheit’ (XIII/7) oder die ‘göttliche Geburt’ (XIII/10) vor sich geht.

Wir sind unversehens in Mystervorstellungen hineingeraten und sehen auch hier wieder, wie eng im Wiedergeburtstraktat Vorstellungen der Gnosis und des Mysterienglaubens miteinander verknüpft sind. Da der Verfasser keine Kosmogonie mitgeteilt hat, wäre es eine müßige Spekulation, die genannten Begriffe aus CH XIII/1–2 samt der aus ihnen gebildeten Vorstellung in irgendeinem gnostischen System wiedererkennen zu wollen; es genügt, daß wir sie als Elemente der mythologischen Gnosis identifizieren konnten.

Eine Hauptgestalt der gnostischen Mythologie, „a gnostic symbol of the first order“ (Jonas)²⁾ ist der auch im XIII. Traktat vorkommende *Demiurg*, die „Fehlgeburt“³⁾ der Sophia, der für die Schöpfung der unteren Welt mit den Menschen zuständig ist⁴⁾. Aus der platonischen und jüdischen Schöpfungslehre stammend⁵⁾, ist der Demiurg in der Gnosis zum Symbol für die von Gott getrennte Welt geworden. Diese Charakterisierung trifft aber für den Demiurgen im Wiedergeburtstraktat durchaus nicht zu. Er wird überhaupt nur einmal namentlich erwähnt, und zwar in XIII/19–20, wo es innerhalb der Hymne heißt:

„Das All, welches in uns ist, errette es, Leben
erleuchte es, Licht, Pneuma, Gott . . .
Denn der Nus hütet deinen Logos.
O Pneuma-Bringer, Demiurg, du bist Gott.“⁶⁾

Nach allem, was diesem Ausruf in CH XIII vorausgegangen ist und nachfolgt, besteht kein Zweifel, daß der Schöpfergott hier kein geringerer ist als der höchste Gott, dessen Kräfte den Wiedergeborenen konstituieren und mit dem der Vergottete identisch ist. Diesem ‘Herrn der Schöpfung’, der Himmel und Erde geschaffen hat, ihm, der „hoch über den Himmeln schwebt, – dem Schöpfer der ganzen Natur“ gilt die Eulogie. Er ist ‘das Auge meines Nus’⁷⁾, der ‘den Lobgesang meiner Kräfte annehmen möge’

¹⁾ Dazu s. Scott II, S. 397–398 (späterer Nachtrag) und Festugière, *Révélation* IV, S. 244 ff. Festugière macht darauf aufmerksam (S. 201), daß XIII/2 an die „Einweihung im Stillschweigen“ (Hippolyt, Ref. V, 8, 39) bei den eleusinischen Mysterien erinnert.

²⁾ Jonas (Vortrag in Messina 1966 a. a. O., S. 96) („He is always a *problematical and never a venerable figure*“).

³⁾ Schenke, *Die Gnosis*, S. 413.

⁴⁾ Aber die „Rolle des Demiurgen „beschränkt“ sich nicht auf die Schöpfungstat“, sondern besteht auch darin, „daß er sowohl durch sein ‘Gesetz’ als auch durch das kosmische Fatum ein despotisches Weltregiment ausübt, dessen Hauptziel die Versklavung des Menschen ist.“ – Jonas I, S. 384.

⁵⁾ Jonas I, S. 167.

⁶⁾ Zur Übersetzung s. o. S. 129, Anm. 8 u. 9.

⁷⁾ S. App. z. Stelle bei Nock/Fest. II, S. 250 sowie Scott, I S. 250. Vgl. dazu CH IV/11, VII/1–(2), X/4–5, XIII/11, 14, 21. Oft steht nur Nus da: I/7, 8, XIII/13 und 21. Der

(alles XIII/17). Die oben¹⁾ geäußerte Vermutung, daß der Verfasser von CH XIII die Hymne teilweise schon vorfand, vielleicht auch aus zwei vorhandenen Gebeten zusammensetzte, dann überarbeitete und ergänzte, erklärt aber noch nicht die sonst ganz ungnostische Darstellung des gnostischen Gottes als Demiurgen. Moorsel sieht den Grund in einer tief verwurzelten Abneigung des Verfassers gegen jede extremdualistische Vorstellung der Gnosis²⁾, weshalb ja auch Moorsel die hermetische Gnosis nicht als vollwertige Gnosis gelten läßt. Er hat insofern recht, als im Wiedergeburtstraktat auf alle Fälle und auch sonst in den hermetischen Texten im allgemeinen (nicht immer!) die Polemik keine Rolle spielt. In diesem Sinne ist der Verfasser in der Tat nicht extrem-dualistisch, während ihm sonst dualistische Vorstellungen durchaus geläufig sind, wie wir zur Genüge feststellen konnten.

Hans Jonas hat mehrfach darauf hingewiesen, daß statt 'Demiurg' auch ein anderes Symbol aus dem astralen Bereich für die kosmische und widergöttliche Macht stehen kann³⁾. Dieser Tatbestand ist u. E. in CH XIII gegeben, wo die 12 'Quälgeister der Finsternis' als Akteure der Astralsphäre auftreten, indem sie den Bestand der kosmischen Psyche im materiellen Menschen bilden.

Es gibt allerdings noch eine andere Möglichkeit, mit der ziemlich obskuren Passage CH XIII/19 Ende bis 20 Anfang fertig zu werden, indem man nämlich den Demiurgen mit dem Nus-Demiurgen von CH I⁴⁾ in Verbindung bringt, was wegen des Zusammenhanges beider Traktate immerhin naheliegt. Dann könnte man annehmen, daß mit der Anrufung des Demiurgen dem Zusammenhang nach, in den hinein der Verfasser ihn gestellt hat, zwar der höchste Gott und Schöpfer gemeint ist, der Herkunft nach jedoch der zweite Nus, der Demiurg von CH I, dahinter steht. Dieser ist aus dem ersten Nus, welcher 'Leben und Licht' genannt wird (I/9), hervorgegangen und heißt der „Gott des Feuers und Pneuma“ (I/9) (von Scott gestrichen!). Von diesem zweiten Nus stammen die Planetenmächte. Das Prädikat „Gott des Feuers und Pneuma“ könnte auch dazu geführt haben, daß der Verfasser von CH XIII im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Demiurgen vom 'Pneuma' und 'Pneumabringer' spricht. Darüber hinaus weist der Satz: „denn der Nus hütet deinen Logos“ auf Poimandres⁵⁾. – Wir

Gegensatz heißt: Augen des Körpers (XIII/3). Reitzenstein, HMR, S. 304, vergleicht XIII/3 mit den Johannesakten, Kapitel 11. Zu XIII/17 s. Nock/Fest. II, S. 217, Anm. 78.

1) Siehe o. S. 136.

2) Moorsel, *The mysteries*, S. 20f.

3) Z. B. Jonas I, S. 167. Vgl. S. 414 (zum Evangelium Veritatis).

4) Zum Nus-Demiurg von CH I s. die entsprechenden Ausführungen bei Reitzenstein, Poimandres, S. 46ff.; Scott II, S. 32–33; Prümm, *Rel.-gesch. Handbuch*, S. 552; Haenchen, Poimandres, S. 166ff. – Stellen aus den nicht-gnostischen bzw. gemischten Traktaten (V, VIII, IX, XI) für die Vorstellung Demiurg = Gott selbst zitiert Dodd in: *The Bible and the Greeks*, S. 136, Anm. 1.

5) Siehe o. S. 129, Anm. 9

haben die Passage XIII/19 Ende–20 Anfang so interpretiert, wie es vom ganzen Traktat her als gefordert erscheint und vom Verfasser beabsichtigt ist. Danach ist 'Pneuma' Attribut des höchsten Gottes, der hier als Schöpfer und 'Demiurg' erscheint.

Damit verlassen wir den Demiurgen und wenden uns dem Anthropos zu. Der Terminus *ἄνθρωπος* begegnet im Wiedergeburtstraktat in den Abschnitten 1, 4, 7, 12, 17 und 20. Von diesen Stellen kommen für die Erwägung, ob der Anthropos gemeint sein könnte, allenfalls drei in Frage: XIII/1, 4 und 20. An der ersten Stelle (XIII/1) wird Hermes von Tat gefragt, aus welcher *μήτρα* und aus welchem Samen der 'Mensch' geboren ist. In XIII/4 erfährt Tat, daß der Erzeuger (Festugière: l'opérateur)¹⁾ der Palingenese „der Sohn Gottes, ein Mensch (*ἄνθρωπος εἷς*) durch den Willen Gottes“ ist, und in XIII/20 steht der Ausdruck: *ὁ σὸς ἄνθρωπος*. Mit dem Operateur der Palingenese (XIII/4) ist Hermes Trismegistos gemeint. Es fragt sich nun, ob hinter der Wendung 'ein Mensch' der Anthropos von CH I steht²⁾. Rechnet man mit dieser Möglichkeit, dann könnte man die These aufstellen, daß sowohl in CH XIII wie in CH I der 'Anthropos' als Erlösergestalt auftritt. Doch diese These ist falsch. Im Wiedergeburtstraktat reicht das Material für eine solche Behauptung nicht aus, und für den 'Poimandres' trifft sie nicht zu. Das gilt es näher zu erläutern.

In CH XIII/1 ist dem Kontext zufolge an den wiedergeborenen Menschen gedacht (XIII/2: „Der Gezeugte wird ein anderer sein . . .“). Für XIII/4 kann die Antwort nicht so eindeutig ausfallen. Wir wissen, daß das höchste Wesen MENSCH heißen kann. Wenn daher der Operateur der Palingenese in XIII/4 MENSCH genannt wird, läßt es sich nicht entscheiden, ob hier an den Anthropos von CH I gedacht ist oder nicht. – In CH XIII/20 wird der wiedergeborene und vergottete Tat 'Mensch' genannt („Dein Mensch ruft dieses . . .“ – Hymne). Hierbei könnte man an CH I/26 denken. Reitzenstein hatte in der 1. Auflage seiner „Hellenistischen Mysterien-Religionen“ (1910) ausgeführt, daß diese 'Mensch'-Wendung des Mysten das Telos der durch 'Gnosis' bewirkten Erlösung sei³⁾ und identifizierte diesen 'Menschen Gottes'⁴⁾ oder 'Gottmenschen' in der 2. Auflage seines Buches mit dem iranischen Urmenschen⁵⁾. Darauf kommen wir sogleich zurück. Zunächst steht soviel fest, daß der 'Mensch' von CH XIII/20 keine Erlösergestalt ist. Fest steht ferner, daß der Wiedergeburtstraktat keinen Mythos vom Anthropos enthält. Ob ihn der Verfasser kannte und beim Schreiben vor Augen hatte, wissen wir nicht.

Zweitens: Für die These, daß der 'Anthropos', der Urmensch aus dem Poimandres, eine Erlösergestalt sei⁶⁾, können wir im I. Traktat keinen

¹⁾ Vgl. S. 39, Anm. 4 u.S. 40, Anm. 1.

²⁾ Vgl. Nock/Fest. II, S. 211, Anm. 28.

³⁾ Vgl. Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 26.

⁴⁾ Reitzenstein, HMR, 3. Aufl. S. 50.

⁵⁾ Reitzenstein, HMR, 2. Aufl. S. 35 (Hinweis bei Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 41).

⁶⁾ Vgl. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, 1. Aufl., S. 97 ff. (bes. S. 97, Anm. 3).

Anhaltspunkt finden¹⁾. Die Anthropos-Erzählung (I/12–19) will zwar dem noch in Agnosia befindlichen Menschen zu der Erkenntnis verhelfen, daß sein innerstes Wesen göttlicher Natur ist und wie es dazu kam, und insofern hat der Mythos natürlich soteriologischen Charakter, – aber von einer Erlöser-Funktion des Anthropos kann keine Rede sein. Es ist auch nicht der Anthropos, der aufsteigt, sondern der 'gewöhnliche' Mensch, in den der Anthropos aufgegangen ist²⁾. Der Anthropos von CH I ist demnach zwar kein Erlöser, aber ein Erlösungsbedürftiger (salvandus), keinesfalls jedoch ein Erlöster Erlöser.

Hans-Martin Schenke hat in seinem Buche „Der Gott 'Mensch' in der Gnosis“ nachgewiesen, daß die in zwei Versionen begegnende³⁾ Gott-Mensch-Lehre (der 'Urmensch-Mythus') auf die gnostische Auslegung von Gen. I, 26f. zurückzuführen ist⁴⁾, was auch für CH I zutrifft⁵⁾. Damit entzieht er Reitzensteins Kombination resp. Identifikation vom 'Erlösten Erlöser' und 'Urmenschen' den Boden, da diese von den gnostischen Anthropos-Stellen abhängig ist (Naassenerpredigt, Zosimos, Jamblichos, CH I). Hinfällig werden dadurch auch Reitzensteins Anmerkungen zu CH XIII/20, denn, wenn der dort erwähnte 'Anthropos' mit dem von CH I überhaupt etwas zu tun haben sollte, dann teilt er auch dessen Auslegungsschicksal. Das gleiche gilt für XIII/4.

Die Lehre vom Urmenschen als dem Erlösten Erlöser ist erst, wie Schenke am Schluß seiner Untersuchung über den Gott 'Mensch' betont, im Manichäismus aufgekommen, und zwar aus der Verbindung der Gott 'Mensch'-mit der Allgott-Vorstellung. Darin einbezogen wurde der „gnostische Sophia-Mythus“ und die „iranische Überlieferung vom Urmenschen Gayomart“⁶⁾.

Über die Forschungsgeschichte und den gegenwärtigen Stand der 'Urmensch-Erlöser'-Frage informieren außer der soeben erwähnten Publikation von Schenke (Kapitel II, S. 16ff.) auch die umfangreiche Untersuchung von Carsten Colpe über „Die religionsgeschichtliche Schule“ und ihr „Bild vom gnostischen Erlösermythus“, Göttingen 1961), sowie eine Studie von Petr Pokorný: „Der Epheserbrief und die Gnosis“, Berlin 1965, S. 34ff.

Wenn somit die beiden hermetischen Schriften Corpus Hermeticum I und XIII auch keinen Erlöser-Mythos enthalten, so gibt es doch in beiden Traktaten Gestalten, die mit der Erlösung etwas zu tun haben: Hermes und

¹⁾ Mit Nilsson II, S. 607; Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 15f. und S. 33, Anm. 1.

²⁾ Siehe Scott II, S. 44!

³⁾ Siehe Schenke, Die Gnosis, S. 381f.

⁴⁾ Siehe dort S. 155 und Schenke, Die Gnosis, S. 381f.

⁵⁾ Schenke, Der Gott „Mensch“, S. 46. Behandlung von CH I: S. 44ff. Zum Anthropos-Mythos von CH I s. außerdem: Jonas I, S. 344ff.; Colpe, Die rel.-gesch. Schule (passim, bes. S. 12ff.); Dodd, The Bible and the Greeks, S. 145–169 („The Origin and Fall of Man in Poimandres“) – Grundlage der Diskussion über den Anthropos: Reitzenstein, Poimandres; IEM; Bousset, Hauptprobleme, Kapitel IV, S. 160ff. („Der Urmensch“) – Zur Kritik an Reitzenstein und Bousset s. auch Nilsson II, S. 605ff.

⁶⁾ Schenke, Der Gott „Mensch“, S. 155. Vgl. dagegen Schmithals, Die Gnosis in Korinth, S. 31, Anm. und S. 72f. Anm. 6.

Poimandres. In CH I gesellt sich zu ihnen noch der Erlösung predigende Missionar am Schluß des Traktates. Colpe hat mit Recht eine Unterscheidung zwischen „Erlösermythus“ und „Gesandtenvorstellung“ gefordert¹⁾. Vom Gesandten oder Propheten oder Offenbarer darf man auch bei Hermes und Poimandres reden, ebenso wie bei dem Keryx von CH IV oder beim Erwekungsprediger von CH VII. Alle diese Gestalten, Erlöser und Gesandte, Offenbarer, Boten, Propheten, Erwecker etc. erfüllen, wie wir gesehen haben, eine wichtige Funktion in der Gnosis und verdienen deshalb besondere Beachtung.

Wir begannen diesen Abschnitt 5 b mit Ausführungen zur Seelenaufstiegs-Lehre und möchten ihn mit einer Befragung des XIII. Traktates auf diese Vorstellung hin und dem Abschluß unserer Analyse des Wiedergeburtstraktates beenden.

Es ist richtig, daß man aus *CH XIII* weder etwas von einem Abstieg noch von einem *Aufstieg der Seele* erfährt und der ganze Vorstellungskreis ausgeklammert scheint. Und doch ist der Traktat gar nicht so weit von ihm entfernt, denn, was woanders der Aufstieg ist, ist hier die Palingenese, so daß man sagen darf: *die Palingenese ist mit der 'Himmelsreise' identisch*²⁾. Wenn man den Ablauf der Wiedergeburt und Vergottung mit den einzelnen 'Stationen' oder 'Stufen' vor Augen hat, kann man sogar von einem 'Weg' oder Erlösungsweg reden. Reitzenstein erinnert in diesem Zusammenhang an die Seelen-Vorstellungen der Isismysterien, Mithrasmysterien, der Mithrasliturgie und der Totenlieder der Mandäer³⁾. Die Frage ist nur, ob der Verfasser von CH XIII die Lehre von der Himmelsreise der Seele durch die Mysterien oder aus seiner gnostischen Umwelt kennengelernt hat und in welcher Form. Anscheinend handelt es sich da, wo jene Vorstellung vergegenwärtigt wird⁴⁾ und sich der psychische Prozeß (um es einmal verkürzt so auszudrücken) schon hier et nunc in der Ekstase vollzieht, Wiedergeburt und Himmelsreise also zusammenfallen, um ein bestimmtes und vermutlich spätes Stadium der Gnosis, in welchem der gnostische Seelen-Mythos zum praktischen Vollzug gebracht wurde. Daß dies mit Elementen geschah, die der Gnosis an sich fremd waren, zeigt z. B. die

¹⁾ Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 198.

²⁾ Nock/Fest. II, S. 209, Anm. 15. Vgl. hierzu Kroll, Die Lehren, S. 297: In CH XIII wird „die *ἀνοδος ψυχῆς* im Mysterium antizipiert . . . (7).“ Siehe auch Moorsel, The mysteries, S. 104f. und Symbolsprache, S. 132 („Entmythisierung und Enteschatologisierung der *ἀνοδος* im CH). Eine Gleichsetzung von *ἀνοδος* und *ἀναγέννησις* findet sich bei Hippolyt, Ref. V, 8, 18 (Hinweis bei Jonas I, S. 209).

³⁾ Reitzenstein, HMR, S. 51. — Zum Vergleich von Mithrasmysterien und Corpus Hermeticum s. ferner: Nilsson II, S. 619; Reitzenstein, Poimandres, S. 231 und Moorsel, The mysteries, S. 94; und zu den Isismysterien Scott/Ferguson (IV), S. 368 (zu 154.10), Reitzenstein, Poimandres, S. 231 und HMR, S. 283.

⁴⁾ Vgl. Moorsel, The mysteries, S. 96. Moorsel ist der Ansicht, daß die 'Himmelsreise' im Corpus Hermeticum dem Wortlaut nach zwar oft eschatologisch und postmortal ist, an der Möglichkeit der Antizipation des Heilsempfanges hier und heute aber nicht gezweifelt werden kann.

Verbindung von Seelenaufstieg und Vergottung im Corpus Hermeticum. Auf diese Weise entstand eine sakramentale Praxis, die in vielen Fällen nur als magisch vorgestellt werden kann¹⁾. Das Fehlen des Dromenon in den hermetischen Belegstellen bedeutet nun aber nicht, daß hier eine Zwischenstufe existiert, die zwar zu einer Praxis hintendierte, diese aber noch nicht ausgebildet hat. Das Dromenon ist vielmehr der Spiritualisierung zum Opfer gefallen, und somit haben wir eine dritte Stufe der Entwicklung vor uns, in der alles Empirische schon wieder absorbiert worden ist, was auch für die Magie gilt²⁾, und in der die von den Mysterien beeinflusste Gnosis aus eigener Kraft eine gewisse Reinigung erfährt, die ihr wahres Wesen wieder klarer zu Tage treten läßt.

Das Loskommen von der Welt und die Erlösung aus dem körperlichen Gefängnis einerseits und das Zu-sich-selber-kommen andererseits ist die Grundtendenz aller behandelten gnostischen Zeugnisse mit Einschluß des XIII. Traktates. Das ist – wie Jonas einmal treffend formuliert hat – „die Sehnsucht der Epoche“³⁾, und sie hat in der Gnosis ihren eigenen, unverwechselbaren Ausdruck gefunden. Wie der Erlösungs-Vorgang und das Erreichen der Jenseitigkeit jeweils gedacht und welche Wege gesucht und gegangen werden⁴⁾, um zu dem ersehnten Telos zu gelangen, ist eine Frage der Reinheit gnostischen Denkens – vorausgesetzt, daß überhaupt Gnosis vorliegt und nicht irgendeine andere spätantike Religion oder Philosophie. Doch, wie wir wissen, ist gerade diese Unterscheidung problematisch, da sie eine klare und eindeutige Aussage über das Wesen der Gnosis erfordert.

6. Gedanken über Ursprung und Wesen der Gnosis

Es war schon Bräuninger aufgefallen, daß im Corpus Hermeticum der Terminus 'Gnosis' nur in den Traktaten I, III, IV, VI, VII, X, XIII, (IX/4) – davon in CH I zehnmal und in CH XIII sechsmal – vorkommt⁵⁾. Das sind – mit Ausnahme von CH III – die Traktate, die wir zur dualistisch-gnostischen bzw. gemischten (IX, X) Gruppe gezählt haben. Diesen Begriff 'Gnosis' siedelte Reitzenstein in den Mysterienkulten an⁶⁾, und die enge

¹⁾ Vgl. Bousset, Hauptprobleme, S. 313f. mit einigen Belegen.

²⁾ Moorsel, Symbolsprache, S. 132 und The mysteries, S. 40 ff., S. 95. Keine sakramentale Reinigung, keine Mitteilung eines Lösungswortes während einer sakramentalen Handlung. Moorsel, The mysteries, S. 95, spricht von einer Verschiebung der Magie. Die Magie wird durch die Gnosis abgelöst.

³⁾ Jonas I, S. 199.

⁴⁾ Zusammenfassung bei Jonas I, S. 206: „Gnosis als technisches Geheimwissen“ (Formeln für den Aufstieg), „Gnosis als innere Magie“ – „Alchemie“ (Erreichen einer pneumatischen Qualität gegen den Angriff der Archonten etc.) und „Gnosis als Erweckung und als 'Erkenntnis' im prägnanten Sinne der Ursprungs-, Seins- und Heilsoffenbarung“.

⁵⁾ Bräuninger, Untersuchungen, S. 5–8.

⁶⁾ Reitzenstein, HMR, S. 284 ff., 66 ff. Zum Begriff Gnosis s. auch Norden, Agnostos Theos, S. 87 ff., Bultmann, ThWB I, S. 692 ff. (wie Reitzenstein), Jonas I (passim) und II

Verquickung von Gnosis und Mysterienglaube in der Hermetik könnte diese Ansicht noch erhärten, doch wir fanden seine These nicht bestätigt. Der Begriff 'Gnosis' war den Mysterien ursprünglich ebenso fremd¹⁾ – wie der Mysterienglaube der Gnosis. 'Gnosis' ist ein 'gnostischer' Begriff! Freilich wird der Terminus in der von den Mysterien beeinflussten Gnosis umgewertet und häufig sogar als magisches Mittel verstanden, während er doch in der 'reinen' Gnosis die Erkenntnis der gegenwärtigen Lage des Menschen, das Wissen um seinen göttlichen Ursprung und seine himmlische Heimat und die Erkenntnis Gottes bezeichnet²⁾. 'Gnosis' ist das A und O in einer Religion, deren Anhänger sich selbst als Gnostiker bezeichnen und, soweit sie ihre Lehre in 'reiner' Form vertreten, von der „bloßen Erkenntnis der unaussprechlichen Größe“ „die vollkommene Erlösung“ erwarten³⁾.

Mit der Begriffsbestimmung ist jedoch noch nicht geklärt, was gnostische Religion ist. Dazu muß man ihrem Wesen auf die Spur kommen und, da beides eng zusammenhängt, auch ihrem Ursprung. Da die verschiedenen Lösungsversuche schon des öfteren mehr oder weniger ausführlich dargestellt worden sind, besonders gründlich von Hans Jonas in einem Abriß der Gnosisforschung⁴⁾, können wir uns hier damit begnügen, die eigene Position, von der aus wir in dieser Untersuchung die 'Gnosis' beurteilten, kurz darzulegen.

Wie jede Weltanschauung im Rahmen der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse betrachtet werden muß, so sind auch die diversen spätantiken Weltanschauungen von den ökonomischen und politischen Verhältnissen ihrer Zeit her zu beschreiben⁵⁾. Bei all ihrer Unterschiedlichkeit sind jene Weltanschauungen der Spätantike eins in dem Versuch und Bestreben, die Natur und Gesellschaft, die Welt und den Menschen unter den gegebenen Verhältnissen zu verstehen und die in ihnen aufgebrochenen Fragen zu beantworten. In diesem Sinne gibt es eine besondere gnostische Weltanschauung, die ein eigenes System von Vorstellungen über die Welt und den Menschen aufweist. Sie entspringt und entspricht dem aus den bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen erwachsenen Daseinsverständnis einer Gruppe von Menschen resp. deren Daseinshaltung. Da diese gnostische Weltanschauung eine religiöse ist, hat sie auch das unveräußerliche Merkmal jeder Religion: das aus der Begegnung mit dem Absoluten sich ergebende antwortende Denken und Handeln des Menschen⁶⁾. Somit

(S. 19–23 „praktische Gnosisbegriffe“), Kroll, Die Lehren, S. 350 ff. (Hermetik) und Nilsson II, S. 613 (Gnosis in der Hermetik).

¹⁾ Vgl. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, S. 137 ff. (in der 1. Aufl. S. 62 ff.).

²⁾ Vgl. o. S. 135 u. 138. Anm. 1 und Jonas I, S. 206.

³⁾ Iren. I, 21, 4 (s. o. S. 113).

⁴⁾ Jonas I, S. 1 ff.

⁵⁾ Vgl. Kleine Enzyklopädie Weltgeschichte, Leipzig 1966, S. 274 ff.; Jonas I, S. 240–243; Rostovtzeff, Michael: Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt, Bd II, Darmstadt 1955, S. 811 ff., bes. 893 ff.

⁶⁾ Vgl. G. Mensching, Die Religion. Goldmanns gelbe Taschenbücher Bd 882–883, München o. J., S. 15.

enthält das System der gnostischen Weltanschauung nicht nur Vorstellungen über die Welt und die Stellung des Menschen in ihr, sondern vor allem auch über Gott und die jenseitige Welt. Auf diese Weltanschauung und die hinter ihr liegende Daseinshaltung ihrer Anhänger stößt man in den 'gnostischen' Texten. Unter 'Gnosis' (in diesem speziellen Sinne) verstehen wir danach eine bestimmte, einmalige Religion (oder religiöse Weltanschauung)¹⁾, deren typische Merkmale und Grundvorstellungen folgendes Modell ergeben:

1. Die Heimat des Gnostikers ist nicht diese Welt, die er als Fremde betrachtet.
2. Er ist vielmehr göttlichen Ursprungs und göttlicher Natur.
3. Indem er die irdische Welt als Fremde erkennt und seinen Körper als irdisches Gefängnis, kann er die Erlösung von der Welt finden.
4. Der Selbsterkenntnis korrespondiert die Gotteserkenntnis, d. h. der Gnostiker resp. Pneumatiker erkennt, daß sein Selbst mit Gott substantiell identisch ist.
5. Durch diese Erkenntnis (Gnosis) ist der Weg für das Wieder-Gott-Werden des Pneumatikers freigelegt (= Erlösung).
6. Die Aufdeckung dieser Sachverhalte ist dem Menschen nicht durch Denkleistung möglich, sondern geschieht von außen (Erweckung) mit Hilfe des Mythos durch einen Offenbarer (Erlöser usw.), wobei der radikale Dualismus und Pessimismus der gnostischen Weltanschauung zutage tritt.

Die Motive und Elemente der gnostischen Religion sind ableitbar, während die 'Gnosis' als solche (im Sinne der beschriebenen Religion) etwas Eigenes und Neues darstellt, dessen Ursprung nur als ein Sprung in die neue Qualität verstehbar ist.

Innerhalb der neuen Religion 'Gnosis' gibt es (wie in jeder Religion) Spielarten, die aber dem dargestellten Modell treu bleiben.

Die Motive und Elemente der Gnosis sind Ausdrucksmittel des Wesens dieser Religion. Sie sind für sich genommen noch nicht gnostisch, können die Gnosis daher auch nicht einfach 'konstituieren'. Vom fertigen Bau her gesehen sind sie jedoch Bauelemente, die sich für die Ausführung einer aus bestimmten Umständen erwachsenen Konzeption als besonders geeignet erwiesen haben. Dieser Konzeption entsprechend sind sie eingesetzt (auch umgewertet) worden.

Außer diesen Grundmotiven, Hauptelementen oder Grundbaustoffen findet sich in den gnostischen Schriften eine Fülle von sonstigem Material

¹⁾ Dafür den Begriff 'Gnostizismus' zu verwenden (wie es in jüngster Zeit wieder auf dem Gnosis-Kolloquium 1966 in Messina vorgeschlagen wurde – s. *Le origini dello gnosticismo* S. XXIX–XXXII) konnten wir uns nicht entschließen, da er bereits mit Ansichten befrachtet ist, die ihn belasten und als wenig brauchbar erscheinen lassen. (Vgl. H.-M. Schenke in: *ThLZ* 1968, Sp. 905).

(Nebenelemente) unterschiedlichster Provenienz, das unbedenklich mit verarbeitet worden ist.

‘Gnostisch’ sind danach Schriften, in denen die gnostische Weltanschauung deutlich zum Ausdruck kommt und deren Verfasser Anhänger eben dieser Weltanschauung sind (Gnostiker).

Als „Ursprungsland“ der Gnosis dürfte Syrien-Palästina anzunehmen sein (mit C. Schmidt¹⁾, Schenke²⁾, Kretschmar³⁾ u. a.)⁴⁾, als Entstehungszeit etwa die ersten Jahre unserer Zeitrechnung, vielleicht auch ein Dezenium früher.

7. Das Verhältnis von Mysterienglaube und Gnosis speziell im Wiedergeburtstraktat und im allgemeinen

Anlaß und Ziel dieser Arbeit war die Verhältnisbestimmung von Mysterienglaube und Gnosis an Hand von Corpus Hermeticum XIII. Zu diesem Zweck hatten wir uns zunächst einen Weg durch die verschiedenen Mysterien-Religionen und die Mysterienvorstellungen des XIII. Traktates und sodann durch die Gnosis und die gnostischen Vorstellungen von CH XIII gebahnt. Wir stehen am Ende dieses Weges und haben nun, von erhöhtem Standpunkt aus beide durchwanderten Gebiete überblickend, deren besondere Züge und Merkmale zu benennen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen. Dieser Aufgabe dürfen wir uns in der Form zusammenfassender Thesen entledigen, wobei wir wiederum vom Corpus Hermeticum und seinem XIII. Traktat ausgehen.

1. Sowohl die Verfasser der im Corpus Hermeticum zusammengefaßten Traktate als auch die Autoren des lateinischen Asclepius und anderer hermetischer Schriften haben alle mehr oder weniger Mysterien-Elemente zur Darstellung ihrer Lehren verwendet.
2. Im Corpus Hermeticum enthalten die Traktate I–XIII das meiste Mysterien-Material. Von ihnen bedienen sich die Stücke II, III und VIII nur selten, die Traktate V, VI, VII und IX gelegentlich und die

¹⁾ In RGG², Bd 2, Sp. 1280 (zur Ausbreitung s. ebenda).

²⁾ Schenke, Die Gnosis, S. 395; Hauptprobleme, S. 118; Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis, S. 133. Zur „Geschichte der Gnosis“ s. Schenke, Die Gnosis, S. 395 ff. (Verbreitung: S. 396–405; Hauptlinien der Entwicklung: S. 414–415) und Hauptprobleme, S. 120 ff. („extensive“ und „intensive“ Ausbreitung: S. 120).

³⁾ RGG³, Bd 2, Sp. 1658.

⁴⁾ Andere geographische Ansetzung durch Schmithals: die genuine Gnosis ist in der frühen Diadochenzeit im Zweistromland entstanden (Die Gnosis in Korinth, 1. Aufl., S. 248; vgl. ebd. S. 91 u. 110. 2. Aufl. S. 280), und Colpe: „An versch. Stellen (Samaria, Phrygien, Nordmesopotamien, Unterägypten) können unabhängig von einander versch. Typen von Gnosis entstanden sein, die zunächst die jeweiligen geographisch begrenzten Überlieferungen stärker hervortreten ließen und sich erst sekundär beeinflussten.“ (in RGG³, Bd 2, Sp. 1651). Vgl. dazu Schenke, Hauptprobleme, S. 118–119. Geo Widengren nimmt den Iran als Ausgangspunkt der Gnosis an (Der iranische Hintergrund der Gnosis in: ZRGG 4, 1952, S. 97–114).

Schriften IV, X, XI und XII häufig der Mysterien-Elemente. Den stärksten Niederschlag hat das Mysteriendenken in I und XIII gefunden.

3. Der Wiedergeburtstraktat (CH XIII) enthält eine komplette Ausrüstung mit allen wesentlichen Vorstellungen und Termini einer spätantiken Mysterien-Religion: Vergottung durch Wiedergeburt, Epoptie und Ekstase, (Symbolon), Reinigung (Taufe), Mystagogie und Paradosis, Arkandisziplin und Opfer.
4. Das in CH XIII beschriebene Mysterium der Wiedergeburt resp. Vergottung ist jedoch kein Kultmysterium. Da ein Dromenon fehlt und kultische Aktionen nicht denkbar sind, kann es sich nur um ein spirituelles Mysterium handeln.
5. Der Traktat ist möglicherweise für gemeinsame oder private Religionsübungen der konventikelartig organisierten hermetischen Esoteriker bestimmt gewesen, die zwar einzelne rituelle Handlungen wie Gesang und Gebet, teilweise auch Bruderkuß und gemeinsames Mahl kannten, nicht aber einen Kultbetrieb¹⁾.
6. Obwohl im XIII. Traktat eine Auseinandersetzung mit dem empirischen Opfer nicht stattfindet, steht fest, daß es eine solche in einem früheren Stadium des Hermetismus auf Grund der Berührung mit Opferriten gegeben hat. Spuren dieser Auseinandersetzung sind an einigen Stellen des Corpus Hermeticum noch zu entdecken (II/16, V/10, VI/1, XII/23, Ascl. 41). Da sich das 'Opfer' nicht einfach eliminieren ließ, haben es die Hermetiker spiritualisiert. Zeugnisse dieses Vorganges sind u. a. die Logos-Opfer-Stellen im Wiedergeburtstraktat (XIII/18, 19, 21). Aus dem Tieropfer entstand das Wortopfer, aus dem blutigen Dankopfer das Dankgebet.
7. Die Verwendung von Mysterienelementen geschieht im XIII. Traktat nicht wahllos und willkürlich, d. h. ohne Zusammenhang mit dem Mysterienglauben, sondern bewußt zur Beschreibung eines wirklichen, echten, verinnerlichten Mysteriums.
8. Das nahezu lückenlose²⁾ Sortiment der für die Mysterienkulte typischen Vorstellungen, das Vorkommen der zahlreichen Mysterientermini in den gleichen Zusammenhängen wie in den Mysterien, das Auf-

¹⁾ Vgl. das Vorwort.

²⁾ Reitzenstein, HMR, S. 83f.: „Einzelne Bilder und Vorstellungen können ja gleichzeitig und doch unabhängig an verschiedenen Stellen entstehen, nicht aber eine einheitliche Gedankenreihe.“ – Zu der Anmerkung 1 auf S. 700f. bei Nilsson II ist zu sagen: Ein einzelner Terminus wie z. B. 'Telos' braucht natürlich noch kein Mysterienelement zu sein, und sein Vorkommen in irgendeiner Schrift beweist noch lange nicht deren Mysterieneinfluß. Das ist richtig. Wo aber mit diesem oder einem anderen, aus den Mysterien bekannten Terminus eine für die Mysterien typische Vorstellung (z. B. die der Vergottung) verbunden und womöglich mit weiteren Mysterienvorstellungen vergesellschaftet ist, liegen die Dinge anders! Daß 'Telos' auch in der „philosophischen und popularphilosophischen Sprache“ vorkommt, beweist m. E. nichts. Dagegen kann man geltend machen, daß die Mysterien-Terminologie auch außerhalb der Mysterien-Religionen weit verbreitet war.

tauchen der wichtigsten Mysterienvorstellung von der Vergottung des Menschen und die bewußte Anwendung aller dieser Mysterien-Elemente in CH XIII und anderen hermetischen Traktaten setzt den Einfluß der Mysterien-Religionen resp. des Mysterienglaubens auf diese Schriften voraus.

9. Der Einfluß der Mysterien auf den von uns untersuchten Bereich der Hermetik setzt seinerseits eine Berührung von Hermetikern mit dem Mysterienglauben voraus, da eine Übernahme der Mysterien-Elemente aus zweiter Hand durch die Philosophie nicht anzunehmen ist. Vielmehr dürften Philosophie und 'Hermetik' aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben – den Mysterien¹⁾.
10. Zu den vom Mysterienglauben besonders stark beeinflussten Schriften des Corpus Hermeticum gehören vorwiegend die Traktate der dualistisch-gnostischen Gruppe (I, IV, VI, VII, XIII), insbesondere der I. und XIII. Traktat.
11. Dieser XIII. Traktat beurteilt die Lage des Menschen in der Welt genauso wie die von Gnostikern verfaßten Schriften. Er weist das gnostische Lebensgefühl und die für die Gnosis typische Daseinshaltung und Weltanschauung des Menschen auf und bedient sich bei ihrer Entfaltung der charakteristischen gnostischen Ausdrucksformen.
12. Zu den wichtigsten gnostischen Elementen des Wiedergeburtstraktates gehören die Dualismen Licht (Leben) – Finsternis, Gnosis – Agnoia, Pneuma – Soma, die trichotomische Anthropologie, die Beschreibung der Erlösung durch Gnosis als Auflösung der durch die Agnoia entstandenen Anordnung und als Erlösung des inneren Menschen durch Gnosis, die Identität von Selbst- und Gotteserkenntnis, die Vorstellung eines transzendenten, unbegreiflichen, 'unbekannten' Gottes im Jenseits und außerhalb des Kosmos und seine Bezeichnung mit denselben Prädikaten wie in der Gnosis, die negative Beurteilung von Kosmos und Gestirnen (hier: des Zodiakus) – sowie Reste einer gnostischen Mythologie.
13. Wesentliche und tragende Vorstellungen (und Termini) des XIII. Traktates sind somit eindeutig gnostisch, und es deutet alles darauf hin, daß sein Verfasser ein Gnostiker war.
14. Während aber der Gnostiker sonst die Erlösung des Pneumatikers, der von Natur aus schon göttlich und gerettet ist, als seine Wieder-Gott-

¹⁾ Nachtrag zu These 9: Sollte die Vermutung stimmen, daß die Hermetik aus den ägyptischen Mysteriengemeinden hervorgegangen ist, dann könnte das die oft erstaunlich große Nähe der Hermetik zum Mysterienglauben befriedigend erklären. Als sich später die Gnosis über Ägypten verbreitete, kamen auch die Hermetiker mit ihr in Berührung, und manche von ihnen wandten sich der neuen Religion zu, wurden *gnostische* Hermetiker resp. hermetische Gnostiker. Diese Kreise sind auch für die gnostische Überarbeitung hermetischer Texte und die Abfassung neuer hermetisch-gnostischer Schriften verantwortlich zu machen. Was liegt näher, als daß *diese* Hermetiker die ohnehin sehr weit verbreiteten Mysterien-Elemente weiter benutzten.

- Werdung darstellt, beschreibt der gnostische Autor von CH XIII den Erlösungsvorgang als eine Vergottung des Mysten durch Palingenese.
15. So erhebt sich die Frage, was einen Gnostiker bewogen haben kann, seine Weltanschauung in das komplette Gewand eines spiritualisierten Mysteriums zu stecken, ohne sie dadurch wesentlich einzuengen.
 16. Die nächstliegende Antwort ist die, daß den hermetischen Gnostikern der Mysterienglaube, so vertraut gewesen ist, daß der Autor unseres Traktates seine gnostischen Gedanken mit Hilfe eben dieses Mysterienglaubens seinen Anhängern und Mitbrüdern besonders eindrucksvoll und 'zeitgemäß' nahebringen konnte¹⁾.
 17. Der XIII. Traktat ist somit ein Schulbeispiel für die Berührung von Mysterienglaube und Gnosis²⁾ und zeigt par excellence, wie ein spirituelles Mysterium im Dienste der Gnosis stehen kann.
 18. Die Analyse von CH XIII und der dabei laufend angestellte Vergleich der Kultmysterien mit der Gnosis haben ergeben, daß beide Religionen Phänomene sui generis sind, die ursprünglich und wesentlich nichts miteinander zu tun hatten.
 19. Sie verhalten sich zueinander wie Kinder mit unterschiedlichem Wesen von verschiedenen Eltern, die miteinander bekannt werden, im gleichen Milieu leben, sich gegenseitig mannigfach beeinflussen, sich unter annähernd gleicher Lebensweise immer ähnlicher werden und schließlich ihrer Umwelt als Verwandte erscheinen, wiewohl sie doch nur alte Bekannte sind.
 20. Bei der Untersuchung von Ursprung und Wesen der Mysterien und der Gnosis konnten folgende deutliche Unterschiede zwischen beiden Religionen festgestellt werden:
 - a) Während der Myste in den Mysterien eine neue, göttliche bzw. pneumatische Substanz erhält, also eine substantielle Veränderung und Verwandlung durchmacht (vgl. CH XIII), bleibt der Gnostiker nach seiner Erweckung und Erlösung substantialiter derselbe, der er vorher und immer schon war. Denn er ist bereits göttlicher Natur und braucht nicht erst noch verwandelt zu werden³⁾.

¹⁾ Vgl. den Nachtrag zu These 9.

²⁾ Ein anderes Beispiel ist 'Kore Kosmu'. Für diese Schrift hat Hans Dieter Betz (Schöpfung und Erlösung im hermetischen Fragment 'Kore Kosmu' in: ZThK 1966, S. 160–187) das Vorkommen von Gnosis und Mysterienelementen nachgewiesen (zu letzteren s. bes. S. 185 ff.). „Der sicher gnostisch beeinflusste Redaktor der Schrift . . . hat das Material (Mysterien-Material – Tr.) dann im gnostischen Sinne verstanden und gedeutet“ (Betz, S. 187).

³⁾ Der Satz, daß die Gnosis dem Gnostiker göttliche Natur verleiht und ihn durch die Schau „aus einem Menschen zum Gott . . . verwandelt“ (so Bultmann in: ThWB I, S. 695), hat demnach für die von den Mysterien noch unberührte 'reine' Gnosis keine Gültigkeit. – Zum gleichen Ergebnis kommt Schmithals, Die Gnosis in Korinth, S. 140. Vgl. dazu auch Colpe, Die rel.-gesch. Schule, S. 190: „Darin, daß ein im Menschen eingeschlossener himmlischer Teil als erlösungsbedürftig bezeichnet werden muß, liegt nun auch ein grundsätzlicher Unterschied zum Eingehen eines Gottes in den Ekstatiker in

- b) Daraus folgt, daß der Vergottung des Mysten in den Mysterien-Religionen das Wieder-Gott-Werden des von Natur aus Geretteten in der ('reinen') Gnosis gegenübersteht.

Somit haben die in der Einleitung zu dieser Untersuchung (S. 4) mitgeteilten Unterscheidungsmerkmale von Mysterienglaube und Gnosis bei Hans-Martin Schenke und Harald Hegermann einer Nachprüfung standgehalten.

Wenn Endre v. Ivánka in seinem Aufsatz 'Religion, Philosophie und Gnosis'¹⁾ gegen die Formulierung von Hans-Martin Schenke: „der Mensch wird durch das Mysterium etwas, was er vorher nicht war . . . der Mensch wird durch die Gnosis, was er ursprünglich war und eigentlich im Prinzip immer ist . . .“²⁾ mit den Worten polemisiert: „Das stimmt einfach nicht“, so müssen wir bekennen, daß uns Ivánkas Gegenargumente nicht überzeugen konnten und dürfen auf Grund der untersuchten Zeugnisse von Schenkes Formulierung sagen: sie stimmt.

den Mysterienreligionen, wo der Mensch seinen eigenen Erlöser zunächst nicht, auch nicht in Schlaf oder Selbstvergessenheit versunken, in sich trägt, sondern sozusagen leer und bereit ist, sich neu mit ihm durchdringen zu lassen.“

¹⁾ In: *Le origini dello gnosticismo*, S. 317–322. Vollständiger Titel: Religion, Philosophie und Gnosis: Grenzfälle und Pseudomorphosen in der Spätantike. – Wenn wir im folgenden Ivánkas Kritik an den von H.-M. Schenke vorgeschlagenen Unterscheidungsmerkmalen für Mysterienglaube und Gnosis zurückweisen, stimmen wir andererseits ohne weiteres gern der Ansicht von Ivánka zu, daß der Gnosis der Mythos wesenseigen ist und in der 'Mysteriosophie' die Handlung, das Dromenon, im Vordergrund steht, wohingegen die Philosophie mit 'denkerischen Mitteln' arbeitet (ebd., S. 320 f.) – Feststellungen, die wir im Verlaufe unserer Untersuchung ebenso getroffen haben.

²⁾ Schenke, Hauptprobleme, S. 117 f.

Register

1. Stellenregister

Altes und Neues Testament

Genesis		Römer	
I 26f.	161	12,1	51
Psalmen		Kolosser	
51, 18 ff.	54,2	1,28	68
81,6	102	Titus	
Hosea		3,5	67
6,6	54,2	1. Petrus	
Johannes		2,2	67
5,24	137	2,5	51

Apokryphen und Pseudepigraphen

Testamentum Levi		15	103. 106
3,6	51. 54,2	109	87. 110f.
Thomasakten		110	111
Kap. 4ff.	69	113	127

Philo

De Cherubim		Quaestiones in Exodusum	
12ff.	65	II 29	65f.
14	65	II 46	66
42	65	De somniis	
48	65	I 26	65
Legum allegoriae		I 164	65
III 33	65	De specialibus legibus	
III 77	65	I 277	51
III 100ff.	65	De vita Mosis	
De mutatione nominum		II 69f.	65
39	65		
De plantatione			
108	51		
126	51		

Alte Kirche

Arnobius		22,1	29
Adversus nationes		22,1f.	25
I 41	17,5	22,3	29
V 26	13	27,8	32,5. 49,5
Augustin		Hieronymus	
Contra Fortunatum disputatio		Epistula 107 ad Laetam	
20	113	2	46,1
Clemens Alexandrinus		Hippolyt	
Excerpta ex Theodoto		Refutatio omnium haeresium	
56,3	102	V 6	91
78	86. 108,1	V 6,6	113
78,2	108	V 7,7	90
Paidagogos		V 7,34	74
I 25,1	68	V 8,39-40	15,5. 73
Protreptikos		V 8,41	16,6. 17,1
II 15	44f	V 10	139
II 16	18,1	V 10,2	84. 90. 91. 94.
II 21,1	15,1		107
II 21,2	13	V 12	91
XI 114,1 ff.	68	V 26	101,3
XII 119,1 ff.	68	VI 17	129
XII 120,1 ff.	68	VI 18	129
Stromateis		VII 25	101,3
I 13,1 ff.	68	Irenäus	
I 15,1	68	Adversus haereses	
I 15,5	68	I 1,1	129,6. 157
II 10,2	101,3	I 1-8	155
III 42,6	68	I 5-6	156
IV 3,1	68	I 6,1	90
IV 3,2	68	I 6,2	99. 100. 106,1
IV 89,2-4	99	I 7,1	101,3
IV 139,1 ff.	68	I 7,5	101
IV 149,8	102	I 15,2	114f. 119. 121
IV 165,3	97,3	I 21,1	138
V 56,5	68	I 21,3	69. 130
VI 78,4	68	I 21,4	69. 113. 114f.
VI 104,2	68		119. 121. 138
VII 97,4	68	I 21,5	24,3. 69. 94. 140.
Epiphanius			146
Panarion haeresium		I 23,1	103
23,2	101,3	I 25,3	69
26,9	102	I 30,1	131
26,10	105	Justin	
26,13	140. 146	Apologia major	
33,5,10	54,2	I 27	17,6
Firmicus Maternus		I 66	47,1
De errore profanarum religionum		Origenes	
2,9	26,3	Contra Celsum	
3,1	30	VI 31	146
5,2	46	VII 9	102
18,1	29. 44		

Prudentius		De baptismo	
Peristephanon		5	38,6
X 1006 ff.	31. 49,5	De praescriptione haereticorum	
X 1011	31	40	33. 36,14. 47,1
X 1048	31,3	Ad nationes	
Tertullian		I 7	46
Apologeticum			
VIII 7	46,6		

Griechische und lateinische Schriften

Apuleius		478	41
Metamorphosen		480–482	70
VIII 7	20	Hymnus von Kyme	25
XI 10	26,5	Jamblichus	
XI 11	26,5	De mysteriis	
XI 14	27,5 (28)	VIII 6	94
XI 16	27,5 (28)	Livius	
XI 17	42	Ab urbe condita	
XI 19	42. 43	XXIX 10,4 ff.	77,7
XI 21	25. 27,5 (28). 43	XXXI 14	41
XI 22	43. 49	XXXIX 9	36
XI 23	25. 26. 38. 42. 43	XXXIX 9,4	37. 41
XI 23,8	21	XXXIX 10,5	42,1
XI 24	27,5 (28)	XXXIX 11,1	41
XI 25	27,5 (28). 39,5	XXXIX 13,12	22,8
XI 26	43	XXXIX 13,13	22,8 (23)
XI 27	25. 43	Orphische Totenpässe	
XI 28	43	aus Petelia (Kern,	
XI 29	43. 44	Orph. fragm. 32a)	23
XI 30	44	aus Thurioi (Kern,	
Euripides		Orph. fragm. 32c)	23
Bakchai		Ovid	
73 ff.	41	Metamorphosen	
114 ff.	22	IV 391 ff.	22,2
300 f.	23	Pindar	
465	41	Fragment	
471 ff.	41	137 (Turchi No 151)	70
472	41	Plotin	
474	41	Enneaden	
722 ff.	22	II 9,5	144
Herodot		Plutarch	
Historiae		Alcibiades	
II 81	36	22,4	41
Homerischer Hymnus auf Demeter		Cons. ad uxorem	
192	73	611 d.	20
305 ff.	74	Demetrius	
330 ff.	74	26	15,4
353 f.	74	De Iside et Osiride	
450 ff.	74	2	27,5 (28)
454 ff.	74	3	44,1
471	74	20	26,4

Plutarch		Sallust	
De Iside et Osiride		De diis et mundo	
35	26,4. 75	IV	30,6
77	44,1	Sophokles	
Porphyrius		Fragment	
De abstinencia		753 (Turchi No. 152)	71
II 45	51,2	Valerius Flaccus	
IV 16	36,13. 46	Argonautica	
De antro Nympharum		VIII	17,5
15	37		

Inschriften und Papyri

Corpus Inscriptionum Latinarum	144	46
II 5260	32,4	
V 6961. 6962	32,3	144. 147 49
VI 497	32,5	Sog. Mithras-Liturgie
VI 510	32,3	(Großer Pariser Zauber-
VI 749ff.	46,5	papyrus, Z. 475ff.)
VI 751 b	46	(Dieterich:)
XIII 573	32,4	2,2-8 18,3
Sylloge Inscriptionum		4,6-19 18,3
Graecarum (hrsg. v.		4,27-6,1 34
W. Dittenberger,		6,4-22 18,3
3. Aufl.)		10,31-12,5 34
736	36. 49	14,27-34 34
1109	48	Papiri greci e latini
Inscript aus dem		publicati della società
Mithräum unter Sta		italiana (PSI)
Prisca (Vermaseren,		X 1162 46
Mithras, Seite:)		
145	33	

Hermetica

Corpus Hermeticum	I 18	24,3. 87. 113. 122.
I	5. 6. 59. 160. 161.	140. 146
	163. 166. 167. 168	I 19 87. 113. 122
I 1	60. 62. 121	I 20 52. 88
I 2	60. 62	I 21 98. 102. 113. 122.
I 3	62. 121	130
I 4	60. 62	I 22 52. 62. 88
I 4ff.	121	I 24 89
I 6	60. 122. 133	I 24ff. 127
I 7	60. 62	I 24-26 140
I 8	60. 62	I 26 59. 62. 63. 124.
I 9	130. 146. 159	127. 160
I 12	63. 131	I 27 52. 60. 62. 63. 87.
I 12-19	161	114. 135,3
I 15	89. 120. 146	I 27-28 108
I 17	131	I 28 114. 115

Corpus Hermeticum

I 29	52. 55. 63	X 10-25	5
I 30	24,3. 62. 140. 146	X 15	137. 141
I 31	50f. 52. 53. 131	X 16	141
I 32	63. 114. 131	X 21	63. 134
II	5. 59. 166	X 22	52
II 16	53. 167	X 25	62. 141
III	5. 59. 163. 166	XI	5. 6. 59. 167
IV	5. 6. 59. 162. 163.	XI 1	64
	167. 168	XI 6	61
IV 4	55. 62. 106. 141	XI 19f.	61
IV 5	60. 62	XI 19ff.	62
IV 6	55. 88. 89	XI 20	21. 24,3. 60. 61.
IV 7	56. 59		128,6
IV 8	140. 141	XI 21	61. 89. 108
IV 8ff.	62	XII	5. 6. 59. 167
IV 11	60. 62	XII 4	63
V	5. 6. 59. 166	XII 9-10	64
V 1	64	XII 12	64. 141
V 3-5	61	XII 20	126
V 10	53. 167	XII 23	53. 167
VI	5. 6. 59. 163. 166.	XIII Überschrift	48
	168	XIII	3-7. 38. 59. 162.
VI 1	53		163. 166-169
VI 2b	5	XIII 1	9. 37. 82. 91. 97.
VI 3	88		136. 154. 160
VI 4	52. 88. 144	XIII 1-2	17. 155. 156. 158
VI 4b-6	5	XIII 2	9. 104. 112. 119.
VI 11	53. 167		124. 127. 154.
VII	5. 6. 59. 61. 63.		157. 160
	162. 163. 166. 168	XIII 3	10. 18. 20. 24. 39.
VII 1	61. 86. 108f.		83. 89-91. 94,3.
VII 1-2	114. 137		97. 104. 115. 116f.
VII 2	61. 89. 106. 134	XIII 4	118. 120. 146
VII 3	61		10. 20. 39. 83. 97.
VIII	5. 6. 59. 166	XIII 5	117. 157. 160. 161
IX	5. 6. 59. 163.	XIII 6	20. 117
	166		10. 20. 83. 91.
IX 1	64	XIII 7	117. 118. 124-126
IX 4	163		10. 11. 20. 37. 83.
IX 5	120		91. 114. 116-118.
IX 10	63	XIII 7-8	121. 157. 158. 160
X Überschrift	63	XIII 7-9	135,3
X	5. 6. 59. 163.	XIII 8	37
	167		11. 37. 91. 114.
X 1-4	5		117. 119. 121.
X 4	61		122. 124. 125,3.
X 4-6	62	XIII 8-9	133. 135,3. 157
X 4-9	5	XIII 9	124f.
X 5	61		91. 99. 114. 117.
X 5f.	89	XIII 10	124. 130
X 6	59. 61. 120		11. 12. 90. 91.
X 7	59		94,3. 104. 105.
X 8	114		116-120. 122.
			124. 158

Corpus Hermeticum		XIII 20	128. 129. 157. 160.
XIII 11	11. 20f. 91. 114. 116. 118. 124— 127. 135,3. 145.	XIII 21	161 40. 52. 53. 91. 124. 135. 157. 167
XIII 12	11. 83. 90. 91. 99. 101. 115. 116. 118. 120. 121. 124. 130. 132. 133. 145. 160	XIII 22	12. 39. 48. 52. 122. 123. 137
XIII 13	11. 12. 19. 21. 48. 90. 91. 94,3. 118. 125	XIV XIV 1 XV XVI 2 Asclepius	5. 6. 64. 5. 64
XIII 14	91. 115. 118—120. 124	1 6 7	64 61. 62 100,3
XIII 15	19. 39. 115. 124. 126. 135,3	9 10	61 52. 64. 141,8
XIII 15—22	52	11—12	141,8
XIII 16	40. 48. 127. 157	12	61
XIII 16—20	135,3	14	52. 167
XIII 17	11. 17ff. 91. 124. 128. 159. 160	19 20	64 64
XIII 17ff.	126f. 129	22	61,1
XIII 17—20	50	25	141,8
XIII 18	49. 52. 53. 99. 124. 125—128. 133. 135. 167	27—28 27—29 29	141,8 61,1 141,8
XIII 18ff.	129	32	61. 64. 134
XIII 19	50. 53. 90. 99. 124. 128—130. 132. 136 137. 157. 167	40 41	53 VI. 52. 53. 60. 62. 134
XIII 19—20	158—160	Kore Kosmu (Stob. Exc. XXIII) 7	39,1

Koptisch-gnostische Texte

Evangelium Veritatis (NHC I, 2. Codex Jung)		Das Evangelium nach Philippus (NHC II, 3)	
CJ 16,31—17,1	109	Log 31	VI
17,5—6	129	Log 48	100,2
18,1—7. 29—33	109	Die Schrift ohne Titel (Vom Ursprung der Welt) (NHC II, 5)	
18,33ff.	129	II 175,14—17	103
20,19ff.	129	De Ogdoade et Enneade (NHC VI, 6)	
21,3—8	109	VI, 6 57,26f.	VI
22,2—7. 13—20	109	Oratio (NHC VI, 7)	
30,6—9	88	VI, 7 65,3—7	V
30,14—19	109	Asklepios (NHC VI, 8)	
30,23—26	109f.	VI, 8 65,26f.	VI
32,31—34. 38—39	110		
Das Evangelium nach Thomas (NHC II, 2)			
Log 29 (28)	87		

Epistula Petri ad Philippum (NHC VIII, 2)		2. Buch Jeû	
VIII, 2 140,14	VI	Kap. 45	131
Pistis Sophia		Unbekanntes alt- gnostisches Werk	
Kap. 35	133	Kap. 12	132
50	136	19	112. 123
90	88	20	132
136	146		
143	131. 132f.		

Mandäismus

Rechter Ginza		377,31–32	98
(Lidzbarski:)		378,19–20	98
5,18–19. 22	132	379,22–31	98
6,9–10. 24–25	132	387,4–7. 28–31	109
120,25–28	86	388,8–9	88
121,27–30	86	393,22–24	103
123,25–33	86	393,23–24	110
244,36–37. 32–34	106f.	Linker Ginza	
253,5–6. 13–15. 16.	85	570,13–21	85f.
254,6–7. 35–37	85	591,1–2. 6	86

Manichäismus

Manichäisches Psalmenbuch		Turfan-Fragment	
Thomaspsalm 1	131	M 7	87. 98. 102. 107,5. 109

2. Namen und Sachen

Abstieg des Erlösers. Abstieg der Seele		Agnōia. Agnosia. Unwissenheit	11. 61. 86. 87. 89. 92. 104. 105. 106. 108. 109. 111. 113. 114. 115. 117. 121. 161. 168
107. 139. 142,1. 144		Agrai	35
Abstinētia s. Enthaltſamkeit		Aion, Äonen	61. 128. 129. 155
Acceptio	64	Aletheia	156
Achamoth s. auch Sophia Achamoth	156	Alexandrien	7. 65. 70. 78
Adam	86. 109–112. 146	Alkibiades	41
Adept	65	All	9. 11. 19. 21. 50. 112. 118. 120. 125. 127. 128. 129. 135. 136. 155. 158
Adonis	78	Allgott-Vorstellung	161
Adoption	14,8. 18	Alte Kirche	67. 69. 70
Adyton	17. 30	Ambrosia. Ambrosisches Wasser	55
Ägypten	V. 7. 72. 76. 111. 116	Anamnesis s. auch Rückerinnerung	112
Ägyptische Mysteriengemeinden	V. 58,8. 168,1	Andania (Mysterien)	18. 36. 49
Ägyptischer Ursprung von CH XIII	7. 116	Andreas-Akten	133
Ägyptisches in der Hermetik	1. 7,7		
Ähre	15. 16. 71. 73		

- Anordnung s. Systasis
 Anthropologie. Trichotomische Anthropologie 66. 89–91, 94, 3. 102. 168
 Anthropos s. auch Mensch 131. 155. 160. 161
 Apokryphon Johannis 112. 129. 146. 155
 Apolytrosis 69
 Apophasis Megale 151
 Archon(ten) 88. 111. 140. 146
 Arkandisziplin. Schweigepflicht 9. 25. 35 ff. 39. 40. 41. 42. 43. 45. 46. 48. 62. 64. 65. 66. 67. 167
 Asclepius (Name) 7. 9,1. 63. 64
 Asclepius (Schriften) 5. 6. 7. 53,3. 58. 61. 64. 133. 134. 141. 166
 Askese 23. 36. 37. 43. 48. 89
 Astralsphäre 116. 159
 Astrologie. Astrologisch 116. 143. 145. 147. 149
 Atargatis. Dea Syria 78
 Attis. Attis-Kult. Attis-Mysterien 15. 17. 21. 25. 29. 30. 31. 36. 44. 45. 47. 49. 78. 80
 Auflösung 10. 89. 99. 115. 117. 119. 121. 168
 Aufrichtung von Gottes Bild 68
 Aufrichtung des Mysten 63
 Aufstieg der Seele s. Seelenaufstieg. Himmelsreise der Seele.
 Auspeitschung 36.

 Babylonien. Babylonier 72. 116. 142,1. 143
 Bacchantin s. Bakche. Mänade
 Bacchus 20
 Bad der Wiedergeburt 67
 Bakchos 20. 22
 Barbelo 155
 Barmherzigkeit s. Gottes Barmherzigkeit
 Baruchgnosis des Justin 101,3
 Basilidianisches System 101,3. 151. 156
 Baubo 15
 Blindheit 87
 Bluttauf 30. 31. 32. 38
 Bote 148. 162
 Brautgemach VI. 30. 31,7. 45. 69.
 Brimo. Brimos 15. 16.
 Bruderkuß s. Kuß
 Bruderschaft 58
 Byblos 78
 Bythos 129,6. 131. 155

 Celsus 102
 Ceres s. Demeter
 Chaos 84. 85
 Chenoboskion s. auch Nag-Hammadi 7

 Christentum 135,3. 148. 150
 Christologie 148
 Christus 68. 102. 130. 148. 155
 Clemens Alexandrinus 30. 68
 Criobolium. Widderopfer 30. 32. 38. 49

 Dämonen 86. 90. 92. 139. 140. 143. 145. 146. 147
 Dankgebet 52. 54. 134. 167
 Dankopfer 52. 54. 167
 Daseinshaltung. Daseinsverständnis in der Gnosis 82 ff. 84. 92. 93. 95. 96. 97. 149. 164. 165. 168
 Deiknymena 13
 Dekade. Dekas 11. 92. 101. 116–120. 124. 156
 Delphi 75
 Demeter. Ceres. 14–16. 40. 73. 74. 79
 Demiurg 69. 124. 129. 130. 140. 155. 156. 158. 159. 160
 Deutung der Riten s. Interpretation
 Dionysos. Dionysos-Kult. Dionysos-Mysterien 14. 19. 20. 22–24. 36. 41. 43,1. 48. 74. 75
 Dioskuren 76
 Dodeka(de) 11. 92. 116–119. 156
 Dromenon. Dromena 12. 13. 50. 54. 57. 58. 163. 167
 Dualismus. Dualistisch 5. 6. 92. 93. 95. 96. 97. 101,3. 159. 165. 168
 Dualismus in CH XIII 91. 92. 96. 97
 Dynamis 126. 127. 130. 132. 133. 156

 Eid 46. 49
 Eikon Gottes. Göttliche Eikon 60. 63.
 Einheit 102. 118. 120. 124. 132. 133. 144
 Eins. Eines. Das Eine und das All. Der Eine 11. 62. 118. 125. 127–129. 140
 Einweihung 43. 44. 63. 65. 67. 69
 Ekstase. Ekstatisch 10. 11. 13 ff. 19–23. 26. 52. 60. 61. 62. 65. 66. 75. 77. 88. 101. 117. 126. 140. 141. 147. 162. 167. 193
 Elemente 21. 25. 98. 102. 116. 122. 128. 130
 Eleusis. Eleusinischer Kult. Eleusinische Mysterien 13. 15–18. 21. 35–37. 40. 41. 43,1. 48. 55. 70. 73. 74. 80
 Eleutheria 137
 Emanationen 121. 133. 156
 Empirisches Opfer s. Opfer
 Energiea. Energie 20. 117. 125–127. 131. 132. 136
 Ennoia 129. 155
 Entfremden 39. 82

Enthaltsamkeit 36. 42. 43
 Enthymesis 155
 Entmannung 15. 17. 77
 Entstehungszeit der Gnosis 166
 Entstehungszeit der hermetischen Schriften 8
 Epopöie s. auch Schau 13ff. 15. 18. 21. 26. 34. 60. 61. 71. 167
 Erleuchtung. Erleuchten. Illuminatio 43. 61. 65. 68. 128. 129. 134–136
 Erlöser s. auch Salvator. Soter 69. 105. 107–109. 139. 148. 149. 160. 161. 165
 Erlösermythos 149. 161. 162
 Erlöser Erlöser s. Salvator salvatus
 Erlösung 4. 46. 67. 69. 102. 105ff. 111. 113–115. 119. 121. 130. 137–139. 147. 150. 153. 160–165. 168. 169
 Erlösungsvorstellungen 137–139
 Erwachen 66
 Erwecker. Erweckung. Erweckungsruf 105. 106. 107ff. 110. 111. 148. 153. 162. 165. 169
 Esoteriker. Esoterisch V. 58. 167
 Ethischer Dualismus s. Dualismus
 Eucharistiefeyer 67
 Eulogie s. auch Hymnus. Lobgesang 125. 127. 128. 135. 158
 Exusia 63

 Farnesina 42
 Fasten 14. 17. 38. 41. 43. 44
 Fehlgeburt der Sophia 158
 Feuer 128. 141. 159
 Finsternis 61. 66. 83. 92. 94–97. 100. 110. 112. 114. 116. 144. 145. 159. 168
 Fixsternregion 139
 Forschungsgeschichte 1
 Fortunatus 112
 Fremde. Der Fremde 103. 106. 107
 Fremde. Die Fremde. Das Fremde. Fremd 10. 83. 86. 93. 97. 107. 145. 165
 Freudenfest 30
 Fruchtbarkeit 16. 64. 70. 73. 74. 76. 78. 79

 Gayomart 161
 Gebärmutter 154
 Gebet V. VI. 52. 58. 159. 167
 Geburt s. auch Göttliche Geburt. Pneumatische Geburt. Spirituelle Geburt. Substantielle Geburt 34. 104. 108. 112. 117–119. 123
 Geburt in Gott 10. 118
 Geburt der Gottheit 10. 117. 118. 158

Geheime Formeln s. Losungen
 Geheimhaltung s. Arkandisziplin
 Geistige Hochzeit. Himmlische Hochzeit 69
 Genesis 118
 Gesandter 162
 Gesang V. 58. 167
 Geschichte einzelner Mysterienkulte (Mithras. Isis-Osiris) 71–73
 Gestirne. Sterne s. auch Planeten 94. 140. 143. 144. 145. 168
 Getreideschwinge 40. 42. 75
 Gnosis 2ff. passim
 Gnosis (Herkunft des Begriffs) 164
 Gnostische Systeme (Typen) 149
 Gnostische Weltanschauung. Gnostische Religion 4. 70. 82ff. 95–97. 164–166. 169
 Gnostizismus 165,1
 Göttliche Geburt 104. 117. 118. 122. 158
 Göttliche Natur des Menschen, Mysterien, Gnostikers 99ff. 102. 123. 161. 165. 169
 Göttlicher Ursprung des Menschen 12. 97ff. 100. 102. 114. 122. 149. 164. 165
 Gott 9ff. passim
 Gott Mensch s. Mensch
 Gottes Barmherzigkeit 10. 18. 104. 117. 118. 157
 Gotteserkenntnis 68. 110. 121. 122. 133. 136. 137. 164. 165. 168
 Gottesprädikate s. Gottesvorstellung
 Gottesschau s. auch Schau 65
 Gottesvorstellung 123–137. 168
 Gottwerdung des Menschen s. auch Vergottung 136
 Griechentum 92. 93. 96
 Grundstruktur der Kultmysterien 13
 Gute und Böse 93. 95. 96

 Hades 16. 70. 71
 Hammon 64
 Handauflegungen 67
 Heddernheim 47. 78
 Hegel 79
 Heil s. Soteria
 Heilige Hochzeit s. Hieros gamos
 Heilige Kiste s. Kiste
 Heilige Mahlzeit s. Mahl
 Heimarmene 2. 123,5. 139. 143. 145–147
 Heimat. Himmlische Heimat 86. 97–99. 103. 105. 107. 164. 165
 Hellenismus. Hellenistisch 6. 147
 Hermes. Hermes Trismegistos VI. 1. 7. 9–11. 18–20. 37. 39. 40. 48. 50. 59. 61.

- Hermes. Hermes Trismegistos** 63. 64. 82. 83. 104. 105. 115. 117. 118. 123. 136. 154. 155. 157. 160–162
Hermetische Gemeinden 54ff. 57. 58
Hermetische Gnosis 89. 153. 159
Hermetische Kirche 58,8
Hermetische Kultpraxis s. Kultpraxis
Herold s. Keryx
Hierophant. Hierophantie 15–17. 65. 68
Hieros gamos. Hierogamie. Heilige Hochzeit 15–18. 69. 74. 156
Himmelsreise der Seele s. auch Seelenaufstieg 139–143. 147. 162
Hippolyt 68
Hochzeit s. auch Hieros gamos. Geistige Hochzeit zwischen Isis und Osiris 76
Honig 33. 37. 67
Horos. Horus 76
Hyle. Materie 11. 37. 83. 88. 90. 92. 96. 100. 102. 117
Hyliker 100. 101. 155. 156
Hymnus. Hymne(n) s. auch Eulogie. Lobgesang 25. 40. 52. 58. 75. 98. 127. 129. 135. 136. 159. 160
Hypostase(n). Hypostasis 99. 100. 121. 124. 133. 155. 156

Ideen-Schau (bei Plato) s. auch Schau 66
Illumination. Illustratus s. Erleuchtung
Initiation. Initiare. Initiatus(i) 13. 35ff. 40. 42–45. 47. 48. 62. 68
Intellegentia 100,3
Interpretation der Riten in den spätantiken Mysterien 80. 81
Irenäus 67. 68
Isis. Isis (– Osiris) -Kult. Isis (– Osiris) -Mysterien 18. 21. 24–28. 42. 43. 49. 72–73. 76. 77. 79. 162

Jakchosbild 36
Jaldabaoth 155
Jamblichos 66. 161
Jesus 85. 87. 109. 110. 114. 130. 148
Jeû 7. 56. 69
Jobakchen-Inschrift 48
Josephus 50
Justin 67. 68. 151

Kabiren (Mysterien) 49. 76
Kalathos. Korb 13. 14
Katholische Messe 157
Kautes. Kautopates 78. 79
Kernos 31,7. 45
Keryx. Herold 49. 55. 106. 162

Kirche 58. 155
Kiste 13. 14. 40. 42
Klassifizierung der Menschen in der Gnosis 100f. 102. 155. 156
Kleinasien 71–72. 77
Körper s. Soma
Koinonia 128
Kommunion s. auch Heilige Hochzeit 45. 47
Konjica 33. 47
Kontemplation. Kontemplative Schau s. auch Schau 21. 60–62. 67
Konventikel V. 58. 167
Kore 14. 16. 40. 73. 74. 80
Kore Kosmu 39,1. 169,2
Korinth 44
Korn 73. 74
Korngott. Korngöttin 76
Korybanten 38. 76
Kosmische Psyche (Seele) 94. 101. 102. 116. 139
Kosmogonie 110. 151. 154. 158
Kosmologie 66. 150
Kosmos. Kosmisch s. auch Welt 61. 82. 87. 90. 92. 100. 101. 107. 114. 117. 126. 129. 144. 149. 168
Kraft. Kräfte s. auch Dynamis 9. 11. 12. 19. 20. 60. 67. 85. 102. 104. 115. 117. 119. 123. 124. 125. 127. 128. 130. 132. 133. 155. 158
Krater 55–57. 79. 106
Krater-Taufe s. auch Taufe 7. 56. 57
Kultbild von Heddernheim 47
Kultgott 13. 20. 29. 45. 68. 73
Kultmysterium (-mysterien) s. auch Mysterienkulte 13. 58. 66. 67. 81. 167. 169
Kultpraxis. Kultbetrieb V. VI. 54ff. 55. 57. 167
Kuß V. VI. 167
Kuštā 86
Kybele 17. 21. 31,7. 78. 79
Kykeon 13. 14. 17
Kyme 25

Laktanz 68
Leben (und Licht) 79. 85. 92. 97–100. 102. 110. 115. 117. 118. 121. 122. 124. 125. 129–132. 136. 137. 158. 159. 168
Legomena 13
Leib s. Soma
Leiden 83. 90. 116. 121
Lerna (Mysterien) 75
Lesemysterien. Literarisches Mysterium 21. 35. 50. 82

- Liber 20
 Libertinismus 89
 Licht (und Leben) 29. 47. 60. 61. 63. 66.
 85. 92. 94–96. 98–100. 102. 110. 117. 118.
 121. 122. 124. 125. 129. 130–137. 156–159.
 168
 Lichteffekte 16. 21
 Liknites 75
 Liknon s. Getreideschwinge
 Liturgie 58
 Lobgesang. Lobpreis s. auch Eulogie.
 Hymnus 11. 48–52. 125–127. 133. 135.
 158
 Löwe 33. 46. 47. 49. 79
 Logos 11. 48. 60. 64. 68. 117. 119. 121.
 122. 125. 128. 129. 9. 130. 133. 134. 141.
 155. 156. 158. 159. 167
 Logos apokryphos 48
 Logos teleios 5. 64
 Logosmysterien 68
 Logos-Opfer. Logisches Opfer. Spirituelles
 Opfer. Spiritualisiertes Opfer 50–54.
 125. 128. 167
 Lösung(en). Lösungswort(e) 23. 24. 69.
 140. 146. 147
 Lovatellische Asche-Urne 40

 Mänade(n). Bacchantin. Bakche 19. 20.
 22. 42
 Magie. Magisch 67. 69. 139. 147. 163. 164
 Magna Mater. Magna-Mater-Kult 31. 77. 78
 Mahl. Mahlzeit VI. 31. 7. 36. 38. 41. 42.
 44. 45. 47. 79. 167
 Mandä dHaijē 85
 Mandäer 149. 162
 Manichäismus. Manichäer 110. 133. 148.
 161
 Markosier 69
 Markus 114
 Materie s. Hyle
 Matrix 9
 Mazdäismus 96. 1.
 Meister Eckhart 157
 Mensch. Der Gott MENSCH s. auch An-
 thropos 39. 160. 161
 Menschenklassen s. Klassifizierung
 Metapher 55. 58. 68
 Milch 67
 Minyas 22
 Mischkrug s. Krater
 Missionar 63. 105.
 Mithräum (allgemein) 21. 49. 139
 Mithräum
 Heddernheim 78

 Konjica 47
 Sta Maria di
 Capua Vetere 37
 Santa Prisca 33. 46. 49
 Mithras. Mithras-Kult. Mithras-Mysterien
 21. 32. 33 (Lit.). 34. 36. 38. 45. 47. 71–72.
 78–79. 80. 2. 139. 162
 Mithrasliturgie 18. 34. 35. 139. 163
 Mitra 71
 Modell (der Gnosis) 165
 Monistisch-optimistisch 5. 6. 128. 145
 Monogenes 129. 6. 155
 Moses 65. 66
 Mystagoge. Mystagogin. 9. 11. 20. 37.
 39–43. 45. 46. 60–63. 65. 69. 104. 105.
 117. 147
 Mystagogie 35ff. 39. 40. 41. 43. 48. 62.
 167
 Myste 9ff. passim
 Mysterien 3ff. passim
 Mysterien s. Andania. Attis. Eleusis. Isis.
 Kabiren. Korybanten. Lerna. Mithras.
 Neuplatonische M. Orphische M. Osiris-
 M. Phrygische M. Sabazios-Mysterien
 Mysterien-Elemente. Mysterien-Material
 58ff. 59. 64. 1. 66. 119. 127. 138. 166–168
 Mysteriengemeinden V. 35. 45. 168. 1
 Mysterienglaube 4. 9. 35. 62. 64. 66–70.
 81. 147. 158. 164. 166–170
 Mysterienkult(e) s. auch Kultmysterien
 54. 67. 70. 73. 80. 163. 167
 Mysterienmahl s. Mahl
 Mysterien-Praxis s. Kultpraxis
 Mysterien-Religionen 3. 12. 13ff. 18. 21.
 24. 35. 54. 70. 71. 73. 166–168. 170
 Mysteriensymbol(e) 23. 58. 63. 69
 Mysterien-Taufe s. auch Taufe 37
 Mysterientermini. Mysterienterminologie
 13ff. 35ff. 64ff. 67. 68. 167
 Mysterienvorstellungen 3. 6. 13ff. 35ff.
 59. 63. 64ff. 65. 67. 68. 98. 130. 158. 166.
 168
 Mysterium s. Mysterien.
 Mysterium der Synusia VI
 Mystik. Mystisch. Mystiker 50–52. 62. 66.
 67. 143
 Mythologie. Mythologisch 147–151. 154–
 163. 168
 Mythologische Gnosis 148. 151. 158
 Mythos. Mythen 14. 74–76. 78. 79. 94.
 111. 149–151. 160–162. 165

 Naassenerpredigt 90. 161
 Naassenerpsalm 84–85. 105. 107. 139

- Nag-Hammadi V–VI. 7. 112
 Neuplatonische Mysterien 67
 Neuplatonismus. Neuplatonisch 66. 67
 Nil 76
 Noetische Weisheit 9. 17. 154
 Nüchternheit. Nüchtern 61. 63. 108. 109
 Nus 10. 11. 18. 19. 21. 39. 50. 52. 55. 56.
 59–63. 68. 83. 84. 87. 90. 94,3. 104. 113.
 118. 121. 122. 129–131. 133–135. 141.
 155. 156. 158. 159
 Oden Salomos 133
 Offenbarer. Offenbarung. Offenbaren 64.
 147. 148. 162. 165
 Ogdoas. Achtheit 126. 127. 140. 146. 155. 156
 Olymp 141
 Omophagie . 19
 Opfer in CH XIII 49ff.
 Opfer s. auch Logos-Opfer VI. 21. 32.
 35ff. 36. 40. 48–54. 58. 67. 125,3. 167
 Opfertier(e) 19. 31. 49. 51. 79
 Ophiten 146
 Organisationsform der hermetischen Gno-
 stiker V. 58. 167
 Orgiasmus. Orgiastisch s. Ekstase
 Orientalisch 5. 6. 93. 131
 Origenes 68
 Orphische Mysterien 24. 48
 Orphische Totenpässe 23. 139–140
 Orphisches Kultgesetz 49
 Orphisches Leben 23. 36
 Orphizismus. Orphiker 19,7. 23. 36
 Osiris. Osiris-Mysterien s. auch Isis 24. 25.
 27. 28. 43. 44. 72. 73. 78. 80
 Palästina 166
 Palingenese s. auch Wiedergeburt 10.
 27,5. 34. 35. 38. 39. 57. 117. 118. 120.
 126. 127. 137. 139. 157. 160. 162. 169
 Pantheismus. Pantheistisch 5–6. 128. 129
 Papyrus Mimaüt 7
 Paradosis s. auch Traditio 35ff. 38–40.
 48. 62–64. 67. 167
 Pariser Zauberpapyrus 34
 Parolen s. Losungen
 Pater 45–46
 Peraten 151
 Peripatetisch 5
 Perlenlied 87. 127
 Persephone. Proserpina 25. 73. 74
 Perser (Weihegrad) 33. 47
 Persien. Persisch. Perser 71. 95. 96. 143
 Pessimismus der gnost. Weltanschauung
 95. 96. 165
 Petelia 23
 Phaidros 66
 Phallos 18. 42
 Philo 50. 51. 64–66. 121
 Philosophie. Philosophisch 50. 54. 65–67.
 70. 147. 150–154. 156. 163. 168
 Philosophische Gnosis 150. 153
 Phos s. auch Licht 156
 Phronesis 155
 Phrygien 74. 75
 Phrygische Mysterien 32
 Pistis 99. 100
 Pistis Sophia 7. 56. 69. 146. 155. 157
 Planeten. Planetenmächte. Planetensphären.
 Planetensystem 46. 86. 106. 116. 123,5.
 139. 140,6,7. 143–146. 159
 Plato(n) 66. 92. 93. 96,1. 143. 152,1. 153
 Platonismus. Platonisten 6. 7. 135,3.
 152,1
 Pleroma 88. 109. 144. 155. 156
 Plotin 66. 144
 Plutarch 73
 Plutos 15. 16
 Pneuma 10. 11. 19. 56. 83. 89. 90. 92.
 94–95. 99. 100. 102. 104. 110. 113. 118.
 120. 121. 123–125. 128–130. 133. 135.
 136. 141. 156–160. 168
 Pneumatiker 52. 62. 100–103. 156. 165.
 168
 Pneumatisch 100. 117. 119. 123. 169
 Pneumatische Geburt 120. 123
 Poimandres (Name) 39. 60. 62. 63. 105. 121.
 129,9. 133. 159. 162
 Poimandres (Schrift. CH I) 1. 3. 87. 105.
 113. 130. 138. 146. 154. 160
 Poseidonios 1. 142,1
 Prädestination 100
 Pronoia 146
 Prophet(en) 121. 162
 Prozession 36
 Prüfungen 37
 Psyche. Seele 23. 46. 59. 61–63. 65. 84.
 85. 87–90. 92. 94–96. 100. 102. 103. 112.
 113. 115. 116. 118. 119. 121. 127. 131.
 134. 139–147. 155. 157. 159. 162
 Psychiker 100–102. 156
 Quälgeister. Quälgeister der Finsternis 11.
 12. 37. 83. 114. 116. 117. 121. 128. 145.
 159
 Quellenscheidung im Corpus Hermeticum
 1. 5–6
 Qumranischer Dualismus s. Dualismus

- Rabe 33. 47
 Rauschtrank 21
 Reinigung. Reinigungsbad. Reinigungsriten
 11. 23. 32. 35 ff. 36–38. 42. 43. 48. 56. 66.
 115. 125. 141. 167
 Relief von Konjica 33
 Renasci. Renatus s. auch Palingenese.
 Wiedergeburt 27,5 (28)
 Rom 46. 49. 71. 72. 77
 Rückerinnerung 111. 112
 Rückkehr des Menschen in seine Heimat
 103 ff.
 Ruf von außen s. Erweckung. Erweckungs-
 ruf
 Ruha 86
- Sabazios-Mysterien 18
 Sakrament(e). Sakramental V. 13. 34. 56.
 57. 69. 138. 147. 163
 Salbung 29. 31,7. 69. 147
 Salus 43
 Salvator salvandus 142,1. 147. 148. 161
 Salvator salvatus. Erlöster Erlöser 148.
 161
 Samen. Sperma(ta) 9. 17. 34. 79. 154–157.
 160
 Samenspender 9. 155–157
 Samothrake 49. 76
 Saturnil 101,3
 Schau(en). Mysterienschau s. auch Eoptie.
 Kontemplation 18. 52. 60–62. 65. 66.
 68. 135. 147
 Schicksal 26. 29. 31. 80. 84. 145. 146
 Schlaf 66. 86–89. 105. 108–111. 114
 Schlange 14. 18. 40. 79
 Schöpfer. Schöpfergott 64. 79. 128. 158–
 160
 Schöpfung. Schöpfungslehre 99. 128. 158
 Schulgemeinde 58
 Schweigen. Religiöses Schweigen 9. 11.
 15–18. 40. 49. 117. 155. 157. 158
 Schweigepflicht s. Arkandisziplin
 Seele s. Psyche
 Seelenaufstieg. Postmortaler Seelenauf-
 stieg s. auch Himmelsreise der Seele
 62. 85. 127. 137. 139–142. 144. 146. 147.
 162. 163.
 Selbst 83. 90. 95. 100. 110. 123. 137. 141.
 149. 165
 Selbstbezeichnung der Gnostiker 102. 164
 Selbsterkenntnis 110. 112. 113. 121. 122.
 133. 136. 137. 164. 165. 168.
 Selbstverständnis der Mysterien-Religionen
 70. 71
- Sensus 94,3
 Septuaginta (LXX) 50. 51
 Seth 76
 Sethianer 151
 Shamash 72,4
 Sige 155–157
 Simon Magus 129
 Skorpion 79
 Sohn Gottes 9. 39. 102. 104. 118. 120. 127.
 134. 155. 160
 Sohn des Menschen 155
 Sol. Sol invictus. Sonnengott 27. 47. 71.
 72,4. 79
 Soldat 33. 47
 Soma. Körper. Leib 10. 18. 19. 23. 51.
 59–62. 65. 82. 83. 87–90. 92. 96–98. 100.
 101. 113. 115. 116. 118–121. 130. 134.
 137. 141. 149. 155. 165. 168
 Sophia. Agape-Sophia. Sophia-Achamoth.
 Sophia-Meter 154–158
 Sophia Jesu Christi 129. 155
 Sophia-Mythos 151. 161
 Soter s. auch Erlöser 109. 155. 156
 Soteria. Heil 12. 29. 32. 61. 64. 67. 79. 80.
 83. 99. 101. 105–109. 121. 136. 137. 141.
 149. 153
 Soteriologie. Soteriologisch 146. 150.
 161
 Speise VI
 Sperma(ta) s. Samen
 Sphäre(n) 127. 140
 Spiritualisierung 3. 51. 66. 68. 71. 73. 163.
 167
 Spirituelle Geburt 11. 117
 Spirituelles Mysterium. Spiritualisiertes
 Mysterium VI 12. 37. 50. 59. 167. 169
 Spirituelles Opfer s. Logos-Opfer
 Stier 19. 38. 46. 47. 75. 78. 79
 Stieropfer s. Taurobolium
 Stoa. Stoiker 1. 5. 50. 51. 143. 145. 146.
 153
 Substantiell 35. 70. 120. 135. 165. 169
 Substantielle Geburt 120
 Substanz(en) 9. 11. 100. 156
 Summus sacerdos 31
 Symbolon s. auch Lösung 13. 18. 26. 29.
 44. 45. 67. 167
 Synarthrosis (des Logos) 11. 117. 119.
 125,3. 133
 Synthema s. auch Lösung 13. 15. 17. 24
 Synusia s. Mysterium der Synusia
 Syrien 56. 166
 Systasis. Anordnung 113. 115. 121.
 168

- Tammuz 78
 Tat s. auch Thot(h) VI. 7. 9. 10. 11. 19.
 20. 37. 39. 40. 48. 50. 55. 59. 64. 82. 83.
 104. 115. 117. 118. 123. 126. 128. 136.
 154. 155. 157. 160
 Taufbekenntnis 67
 Tauf-Bezeichnungen 67
 Taufe s. auch Bluttaufe 7, 11. 35 ff. 37. 38.
 43. 56. 57. 67–69. 147. 167
 Taufgrube 38
 Taurobolium. Taurobolienopfer. Stieropfer
 30–32. 38. 49. 79
 Telete. Teletai 13. 41
 Tertullian 46. 68
 Textgeschichte des Corpus Hermeticum
 1, 5
 Theurgie 57. 67
 Thomas-Akten 104 f. 133
 Thot(h) s. auch Tat 9, 1. 128, 6
 Thurioi 23
 Thyiaden 75
 Thyrsosstab 38. 42
 Tibil 85. 109
 Tierkreis s. Zodiakalkreis
 Tieropfer s. auch Opfer. Opfertiere 54.
 167
 Tod 25. 27, 5. 43. 65. 67. 80. 85–89. 96.
 99. 108. 115. 117. 137. 139
 Tod und Auferstehung des Kultgottes.
 Sterbende und auferstehende Gottheit
 26. 27. 29. 30. 31, 7. 73. 75. 76. 78. 80
 Tod und Auferstehung der Vegetation.
 Sterbende und wiedererwachende Natur
 76. 77. 79
 Totenpässe s. Orphische Totenpässe
 Traditio s. auch Paradosis 25. 43. 44. 64.
 67
 Transmundaner Gott 130. 136. 144
 Trichotomische Anthropologie s. Anthro-
 pologie
 Trunkenheit. Trunken 61. 66. 86. 87. 105.
 106. 108–110. 114
 Tympanon 42. 44. 45
 Ubiquität 60–62. 118. 125. 127 f.
 Übergabe der Mysteriengeheimnisse s. Pa-
 radosis. Traditio
 Überkosmische Psyche (Seele) 94. 96.
 101–103. 139
 Unsterblichkeit. Unsterblich 18. 20. 23.
 27, 5. 33–35. 55. 71. 80. 87. 89. 90. 99.
 102. 103. 108. 113. 115. 122. 132. 141.
 144
 Unwissenheit s. Agnoia
 Urmensch 160. 161
 Ursprung und Wesen der Gnosis 83 f. 150.
 151. 163 ff. 169 f.
 Ursprung und Wesen der Mysterien-Reli-
 gionen 70–81. 73. 169 f.
 Ursprungsland der Gnosis 166
 Usia 9. 10. 59. 120
 Uthra 109
 Valentinianer 69. 86. 90. 99. 101. 102.
 113. 114. 129, 6. 138. 149. 150
 Valentinianische Gnosis 101, 2. 108. 126, 2.
 128, 3. 137. 138. 155–157
 Valentinus 99. 151
 Vater. Vaterschaft 11. 17. 19. 20. 129.
 131. 134. 155–157
 Vater-Sohn-Verhältnis 39
 Vegetation 73. 74. 76–80
 Vegetationsgott 75. 78
 Vergottung. Vergotten. Vergottet 4. 11.
 12. 13 ff. 18–21. 23. 24. 27. 34. 35. 56.
 59–62. 65–67. 69. 70. 73. 80. 83. 104 f.
 117. 118. 123. 127. 134. 136. 147. 158.
 162. 163. 167–170
 Verhältnis(bestimmung) von Gnosis und
 Mysterienglaube bzw. Mysterien-Reli-
 gionen (in CH XIII) 3. 4. 166 ff. 169
 Verscheiden 34
 Verwandlung 4. 6. 11–13. 35. 56. 62. 65.
 66. 69. 70. 80. 120. 139. 147. 158. 169
 Vikariatstaufe 69
 Villa Item 36. 38. 42
 Vision 60. 61. 89. 118. 121. 147
 Vollendung 68
 Wahrheit s. auch Aletheia 155
 Wanderung. Kultisch 26
 Waschung 41
 Wasserorgel 75
 Weg. Erlösungsweg 162
 Wegbereitung 107
 Wegweiser 63
 Weihe 13. 30. 35. 40. 44. 70. 147
 Weihegrade 36. 46
 Weisheit s. Noetische Weisheit
 Weiße Gewänder 37. 67
 Welt s. auch Kosmos 9. 37. 39. 82. 84–87.
 90. 91. 93. 97–99. 107. 112. 137. 139. 144.
 145. 146. 149. 155. 158. 163–165. 168
 Weltanschauungen der Spätantike s. auch
 Gnostische Weltanschauung 82 ff. 164
 Widderopfer s. Criobolium
 Wiedererkennen (des göttlichen Ursprungs)
 112. 113. 122

- Wiedergeburt. Wiedergeboren s. auch Pa-
 lingenese 6. 9–12. 13 ff. 16–20. 23. 24.
 26. 32–35. 37. 39. 40. 48. 56. 65. 66. 70.
 73. 80. 104. 105. 108. 117. 118. 120. 121.
 128. 136. 157. 160. 162. 167
 Wiedergeburtstraktat. Kurze Einführung
 9–12
 Wiedergeburtstraktat s. Stellenregister:
 CH XIII
 Wieder-Gott-Werdung des Menschen 4.
 102. 104 f. 165. 168. 170
 Wiederverkörperung 36
 Wille Gottes 9. 17. 39. 155–157. 160
 Wortopfer s. auch Opfer. Logos-Opfer 51.
 54. 167
- Zarvân 133
 Zeus 16
 Zodiakalkreis. Zodiakus. Tierkreis 116.
 145. 168
 Zoe 155. 156
 Zoroastrischer Dualismus s. Dualismus
 Zosimos 161
 Zusammensetzung. Zusammengesetzt 119
 Zwei-Reiche-Lehre 92
 Zwölf Quälgeister s. Quälgeister
 Zwölfache Stola 27
 Zymbel 44. 45

Griechische Wörter

- ἀγαθός 91
 ἄγνοια 91. 115
 ἀδικία 91
 ἀδιάλυτος 91
 ἀθανασία 18. 27,5 (28)
 ἀθάνατος 10. 18. 83. 91
 αἰσθητός 91
 ἀκρασία 91
 ἀλήθεια 91
 ἀλλότριος 10
 ἄλογος 91
 ἀναγνωρίζω 113
 ἀναίματος 51
 ἀνακαθαίρω 37
 ἀνθρώπος 55. 56,1. 91. 120. 121. 154.
 160
 ἄνοδος ψυχῆς 162
 ἀπαθανατίζω 34
 ἀπαθανατισμός 24,3
 ἀπαλλοτριῶ 82. 97
 ἀπάτη 82. 91
 ἀποθεῶν 56,1
 ἀριθμός 91
 ἀσώματος 83. 91
- βαπτίζω 55
 βουλή 157
- γενεσιουργία 40
 γενεσιουργός 39. 39,4
 γένεσις 10. 12. 18. 119. 120
 γένος 14,8 (15)
 γεννάω 10. 18. 154
- γινώσκω 123
 γνώσις 91. 122
- δεκάς 91
 δεσμωντήριον 83. 91
 διάλυσις 119
 διαλυτός 91
 διαμελισμός 119
 δικαιοσύνη 91
 δρώμενον 43,4
 δύναμις 91. 124. 133
 δώδεκα 91
- ἐγκράτεια 91
 εἶδος (σύνθετον εἶδος) 116.
 119
 ἐκστασις 22
 ἔλεος 104
 ἐνδιάθετος 91. 121
 ἐνθεος 22
 ἐνθουσιασμός 22
 ἐνωσις 27,5 (28)
 ἐξέρχομαι (διεξέρχομαι) 10. 83
 ἐπίγνωσις 115
 ἐπιθυμία 91
 ἐπιφανής 27,5 (28)
 ἐποπτεύω 18
 ἐυλογία 50. 52
 εὐρεσις 43,4
 εὐχαριστία 52
- ζωή (ζωή καὶ φῶς) 91. 136
 ζωοφόρος (κύκλος) 91

- θέλημα* (τοῦ θεοῦ) 155. 157
θεός 18,1. 27,5 (28)
θεότης 10
θεόω (θεωθῆναι) 12. 59
θνητός (τὸ θνητόν) 91
θρησκεία 53,3
θυσία (λογικὴ θυσία) 50. 51. 52. 54

ιερός (ιερὸς λόγος) 35,4. 43,4

καθοδηγός 63
καρτερία 91
κατοπτρεύω 18
κῆρυξ 63
κλείς 63
κοινωνία 91
κόλπος 18,1
κόσμος 82. 91. 97
κρατήρ 56,6. 7

λαμβάνω 53,3
λατρεία 51
λογικός 50. 51. 52. 54. 55
λόγος 50. 52,4. 129
λύπη 91

μήτρα 154. 160
μύησις 13. 25
μύστης 14,8 (15)

νοερός (νοερὰ γένεσις, ν. θυσία) 51,2. 119. 123
νοητός 91
νοῦς 10. 55. 91. 129

ὀδηγέω 63
ὁμοίωσις 60,1
ὀνσιώδης 120. 120,4
ὀφθαλμός 91

πάλιν γενόμενος 34
παλιγγενεσία 135,2

παράδίδωμι (ἀποδίδωμι) 39. 63. 64
παράδοσις 39
παραλαμβάνω 63. 64
παστός 45,6
πατήρ 123
πλεονεξία 91
πνεῦμα 51. 91. 104
πνευματικός 51
ποιμαίνω 129

σιγή 155
σκῆνος 83. 91. 115
σκότος 91
σπέρμα (σπορά) 154
συνάρθρωσις 119
συνίστημι (συνίσταμαι) 119
συντίθημι 119
σφραγίς 67
σῶμα 10. 83. 91
σωματικός 91
σωτηρία (σῶζω, σωθῆναι) 31,7 (32). 136

τέλειος (τέλειοι) 55. 55,6
τελεσιουργός 39,4
τελετή 13. 55,6. 41
τιμωρία 11. 91
τιμωρός 91. 116,4
τρέφω 55

φάρμακον 27,5
φθόνος 91
φρόνημα 82. 91
φύσις (φύσει πνευματικός, φύσει σφωζόμενος)
4. 91. 99. 102
φωτισμός 67

χαρά 91. 122

ψυχογόνος 91

- Franz Paschke: Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge. Überlieferungs-
geschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte [Bd. 90]**
1966. XXIX, 321 S. — gr. 8° M 66,—
- Manfred Hoffmann: Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte [Bd. 96]**
1966. XX, 168 S. — gr. 8° M 25,50
- Günter Gentz †/Friedhelm Winkelmann: Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopoulos und
ihre Quellen [Bd. 98]**
2., durchgesehene Auflage. 1966. XVI, 236 S. — 2 Taf. — gr. 8° M 56,—
- Heinrich Rathke: Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe [Bd. 99]**
1967. XV, 104 S. — gr. 8° M 16,—
- Angelo P. O'Hagan: Material Re-Creation in the Apostolic Fathers [Bd. 100]**
1968. XV, 154 S. — gr. 8° M 26,50
- Das Evangelium nach Thomas. Koptisch und deutsch von Johannes Leipoldt † [Bd. 101]**
1967. VII, 77 S. — gr. 8° M 22,—
- Studia Evangelica IV—V. Papers presented to the Third International Congress on New Testament Studies
held at Christ Church, Oxford, 1965. Edited by F. L. Cross [Bd. 102 u. 103]**
1968. Part I: XIV, 472 S. — gr. 8° M 51,—
1968. Part II: XI, 323 S. — gr. 8° M 42,—
- Traugott Holtz: Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas [Bd. 104]**
1968. XIV, 185 S. — gr. 8° M 32,—
- Günter Glockmann: Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus [Bd. 105]**
1968. XIX, 214 S. — gr. 8° M 25,—
- Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900—1965. In Verbindung
mit Gerhard Zachhuber und Heinz Berthold herausgegeben von Gerhard Dellling [Bd. 106]**
1969. XXVII, 128 S. — gr. 8° M 26,—
- Studia Patristica X—XI. Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held
in Oxford 1967. Edited by F. L. Cross [Bd. 107 u. 108]**
1970. Part I: XI, 463 S. — 2 Taf. — gr. 8° M 60,—
1971. Part II: IX, 355 S. — gr. 8° M 77,—
- Die Berliner Handschrift der sahidischen Apostelgeschichte (P. 15 926). Bearbeitet und herausgegeben
von Fritz Hintze und Hans-Martin Schenke [Bd. 109]**
1970. XII, 132 S. — 12 Tafeln — gr. 8° M 45,—
- Karl-Wolfgang Tröger: Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII [Bd. 110]**
Vorliegender Band
- Friedhelm Winkelmann: Albert Ehrhard und die Erforschung der griechisch-byzantinischen Hagiographie.
Dargestellt an Hand des Briefwechsels Ehrhards mit Adolf von Harnack, Carl Schmidt, Hans Lietz-
mann, Walther Eltester und Peter Heseler [Bd. 111]**
1971. VII, 81 S. — gr. 8° M 17,—
- Vom Zentralantiquariat Leipzig erfolgte folgender Nachdruck:**
- Johannes Geffcken: Oracula Sibyllina. Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Leipzig
1902. [Bd. 23,1]**
Unveränderter Nachdruck 1967. IV, 78 S. — gr. 8° Leinen M 30,—
- Ein ausführliches Verzeichnis aller Bände der Reihen „Texte und Untersuchungen zur Geschichte
der altchristlichen Literatur“ und „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhun-
derte“ erhalten Sie unverbindlich auf Wunsch vom Verlag

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

Seit 1953 sind erschienen, z. Z. lieferbar bzw. im Druck:

- Die Apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas.** Herausgegeben von Molly Whittaker
2., überarbeitete Auflage 1967. XXVI, 118 S. — gr. 8° Lederin M 20,—
- Clemens Alexandrinus I. Protrepticus und Paedagogus.** Herausgegeben von Otto Stählin.
3., durchgesehene Auflage von Ursula Treu
1971. Etwa 384 S. — gr. 8° Lederin etwa M 57,—
- Clemens Alexandrinus II. Stromata Buch I — VI.** Herausgegeben von Otto Stählin. In dritter Auflage
neu herausgegeben von Ludwig Früchtel
1960. XIX, 540 S. — 4 Abb. auf 3 Taf. — gr. 8° M 65,—
- Clemens Alexandrinus III. Stromata Buch VII und VIII — Excerpta ex Theodoto — Eclogae propheticae — Quis dives salvetur — Fragmente.** Herausgegeben von Otto Stählin. In 2. Auflage neu
herausgegeben von Ludwig Früchtel†. Zum Druck besorgt von Ursula Treu
1970. XL, 237 S. — gr. 8° Lederin M 55,—
- Eusebius Werke IV. Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells.**
Herausgegeben von Erich Klostermann. Zweite Auflage, durchgesehen von Günter Christian
Hansen
1971. Etwa 292 S. — gr. 8° Lederin M 25,—
- Eusebius Werke VII. Die Chronik des Hieronymus.** Herausgegeben und in 2. Auflage neu bearbeitet von
Rudolf Helm
1956. LII, 541 S. — gr. 8° M 83,—
- Gregor von Nazianz. Briefe.** Herausgegeben von Paul Gallay
1969. LVII, 197 S. — gr. 8° Lederin M 60,—
- Koptisch-gnostische Schriften I. Die Pistis Sophia — Die beiden Bücher des Jeü — Unbekanntes alt-
gnostisches Werk.** Herausgegeben von Carl Schmidt. Zweite Auflage bearbeitet von Walter Till
Unveränd. Nachdruck der 3. Auflage von 1959
1962. XXXVIII, 424 S. — gr. 8° M 22,—
- Origenes Werke IX. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen
Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars.** Herausgegeben und in zweiter Auflage neu bear-
beitet von Max Rauer
1959. LXIV, 404 S. — gr. 8° M 68,—
- Origenes Werke XII. Origenes Matthäuseklärung. Dritter Teil: Fragmente und Indices.** Herausgegeben
von Erich Klostermann. 2. Hälfte: Gesamtregister, von Ludwig Früchtel. 2., durchgesehene Auf-
lage besorgt von Ursula Treu
1968. VIII, 409 S. — gr. 8° Lederin M 52,—
- Philostorgius. Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines
arianischen Historiographen.** Herausgegeben von Joseph Bidez. Zweite, überarbeitete Auflage
besorgt von Friedhelm Winkelmann
1971. CLXX, 393 S. — gr. 8° Lederin etwa M 50,—
- Die Pseudoklementinen I. Homilien.** Herausgegeben von Bernhard Rehm. Zum Druck besorgt durch
Johannes Irmscher. 2., verbesserte Auflage besorgt von Franz Paschke
1969. XXXI, 287 S. — gr. 8° Lederin M 78,—
- Die Pseudoklementinen II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung.** Herausgegeben von Bernhard Rehm.
Zum Druck besorgt durch Franz Paschke
1960. CXI, 387 S. — 9 Abb. — gr. 8° Brosch. M 113,— Lederin M 118,—
- Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte.** Herausgegeben von Günter Christian Hansen.
1971. Etwa 208 S. — gr. 8° Lederin etwa M 44,—
- Vom Zentralantiquariat Leipzig erfolgte folgender Nachdruck:
- Die Oracula Sibyllina.** Bearbeitet im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie
der Wissenschaften von Johannes Geffcken
Leipzig 1902 · Unveränderter Nachdruck 1967. LVI, 240 S. — gr. 8° Leinen M 60,—

**ALBERT EHRHARD
UND DIE ERFORSCHUNG DER
GRIECHISCH-BYZANTINISCHEN HAGIOGRAPHIE**

Dargestellt an Hand des Briefwechsels Ehrhards
mit Adolf von Harnack, Carl Schmidt, Hans Lietzmann,
Walther Eltester und Peter Heseler

BR

45

T35

v. 111

VON

FRIEDHELM WINKELMANN



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1971

In der gleichen Schriftenreihe sind seit 1951 erschienen und z. Z. lieferbar:

- Die Gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502.** Herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von Walter C. Till (Teil I Bd. 60²) In Vorbereitung
- Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche.** Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Joseph Reuss [Bd. 61]
1957. XLVII, 463 S. — gr. 8° M 66,—
- Eustathius.** Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Edition critique avec prolégomènes et tables par Emmanuel Amand de Mendieta et Stig Y. Rudberg [Bd. 66]
1958. LXIV, 132 S. — gr. 8° M 25,—
- Hans Lietzmann: Kleine Schriften.** Herausgegeben von Kurt Aland
Band I: Studien zur spätantiken Religionsgeschichte [Bd. 67]
1958. X, 487 S. — 36 Abb. auf 15 Kunstdrucktaf., dav. 2 Falttaf. — gr. 8° M 43,—
Band II: Studien zum Neuen Testament [Bd. 68]
1958. X, 303 S. — gr. 8° M 26,—
Band III: Studien zur Liturgie- und Symbolgeschichte. Zur Wissenschaftsgeschichte [Bd. 74]
1962. X, 406 S. — 5 Taf. — gr. 8° Leinen etwa M 57,—
- Vinzenz Buchheit: Studien zu Methodios von Olympos** [Bd. 69]
1958. XVI, 181 S. — gr. 8° M 22,50
- Kurt Treu: Synesios von Kyrene.** Ein Kommentar zu seinem „Dion“ [Bd. 71]
1958. XII, 184 S. — gr. 8° M 14,50
- Neue Homilien des Makarios/Symeon I: Aus Typus III.** Herausgegeben von Erich Klostermann und Heinz Berthold [Bd. 72]
1961. XXVII, 178 S. — gr. 8° M 34,50
- Didascallae apostolorum Canonum ecclesiasticorum Traditionis apostolicae versiones Latinae rec.** Erik Tidner [Bd. 75]
1963. XXVI, 183 S. — gr. 8° M 52,—
- Hans Dieter Betz: Lukian von Samosata und das Neue Testament.** Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti [Bd. 76]
1961. XIV, 287 S. — gr. 8° M 36,50
- Studien zum Neuen Testament und zur Patristik.** Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht. Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte [Bd. 77]
1961. VIII, 378 S. — 1 Titelbild — gr. 8° M 51,—
- Studia Patristica IV-VI.** Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Edited by F. L. Cross [Bd. 79-81]
1961. Part II: IX, 533 S. — gr. 8° M 44,50
1962. Part III: IX, 547 S. — gr. 8° M 49,—
1962. Part IV: IX, 551 S. — gr. 8° M 48,—
- Berthold Altaner: Kleine patristische Schriften.** Herausgegeben von Günter Glockmann [Bd. 83]
1967. X, 620 S. — 1 Titelbild — gr. 8° Leinen M 70,—

**TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR**

**BEGRÜNDET VON
O. VON GEBHARDT UND A. VON HARNACK**

BAND 111

ALBERT EHRHARD
UND DIE ERFORSCHUNG DER
GRIECHISCH-BYZANTINISCHEN HAGIOGRAPHIE

Dargestellt an Hand des Briefwechsels Ehrhards
mit Adolf von Harnack, Carl Schmidt, Hans Lietzmann,
Walther Eltester und Peter Heseler

VON
FRIEDHELM WINKELMANN



AKADEMIE - VERLAG · BERLIN

1971

Herausgegeben von

Veselin Beševliev, Ugo Bianchi, Alexander Böhlig, Hans Frhr. v. Campenhausen,
Henry Chadwick, Ion Coman, Eligius Dekkers, Gerhard Delling, Hermann Dörries,
Otto Eißfeldt, Walther Eltester, Erich Fascher, Jacques Fontaine, János Harmatta,
Herbert Hunger, Johannes Irscher (Verantwortlicher Herausgeber), Murad Kamil,
Robert A. Kraft, Claude Mondésert, Marian Plezia, Max Rauer, Marcel Richard,
Harald Riesenfeld, Hans-Martin Schenke, Wilhelm Schneemelcher,
Kurt Treu (Geschäftsführender Herausgeber), Willem Cornelis van Unnik, Ladislav Vidman

Mit Unterstützung des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie
der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

Gutachter dieses Bandes: Walther Eltester und Johannes Irscher
Redaktor dieses Bandes: Kurt Treu

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH, 108 Berlin, Leipziger Straße 3–4
Copyright 1971 by Akademie-Verlag GmbH
Lizenznummer: 202 · 100/180/71
Herstellung: IV/2/14 VEB Werkdruck, 445 Gräfenhainichen/DDR · 3450
Bestellnummer: 2030/56 · ES 7 M
EDV 751 806 9

17,—

Vorwort

Anlaß und Ziel der vorliegenden Untersuchung habe ich in der Einleitung (S. 1–5) dargelegt. Über die Aufbewahrungsorte der benutzten Briefe und Akten informiert das Verzeichnis S. 75 ff. Der im folgenden auszusprechende Dank will mehr sein als eine Formsache. Er gilt Herrn Abt Dr. Johannes Hoeck O. S. B. für die Zusendung der Briefe aus dem im Byzantinischen Institut des Klosters Scheyern/Obb. aufbewahrten Ehrhard-Nachlaß, Frau Jutta Lietzmann für die Genehmigung, die Briefe Hans Lietzmanns zu zitieren, und Herrn Bibliotheksdirektor i. R. Dr. Axel v. Harnack für die Erlaubnis, die Briefe Ehrhards aus dem Harnack-Nachlaß der Deutschen Staatsbibliothek zu verwerten. Er gilt den Herren Prof. D. Walther Eltester und Prof. Dr. Johannes Irmscher, die mir aus ihrer Vertrautheit mit der Geschichte der Kommission für spätantike Religionsgeschichte sachdienliche Hinweise geben konnten. Er gilt meinen Kollegen und Freunden Dr. Jürgen Dummer, Dr. Franz Paschke, Dr. habil. Kurt Treu, die die Entstehung der Arbeit von Anfang an mit Interesse und Sachkenntnis begleiteten und Korrektur mitlasen.

Berlin, im November 1970

Friedhelm Winkelmann

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|----|
| Einleitung | 1 |
| Probleme der Hagiologie | 1 |
| Anlaß und Ziele der vorliegenden Untersuchung | 3 |
| I. Die Werkgeschichte der hagiologischen Forschungsarbeit Ehrhards | 7 |
| 1. Vorgeschichte | 7 |
| 2. Konzeption und Ziel der Arbeit | 11 |
| 3. Finanzielle Probleme | 20 |
| 4. Die Entwicklungsstadien der Arbeit im Spiegel der Äußerungen
Ehrhards | 24 |
| II. Die Gründe für die Dauer der Arbeit | 32 |
| 1. Kompliziertheit der Materie | 32 |
| 2. Akribie Ehrhards | 38 |
| 3. Andere Aufgaben und Pläne Ehrhards | 39 |
| III. Ist Ehrhard das Opfer seines hagiologischen Arbeitsunternehmens ge-
worden? | 47 |
| IV. Ergebnisse der hagiologischen Arbeit Ehrhards und ihre Bedeutung für
die Forschung | 53 |
| V. Die Fortführung der Arbeit nach Ehrhards Tod | 59 |
| Anhang 1: Zu der von Ehrhard geplanten Neuauflage von Ruinarts Acta pri-
morum martyrum | 65 |
| Anhang 2: Zu Ehrhards und Harnacks theoretischen Positionen | 70 |
| Verzeichnis des ausgewerteten Briefwechsels | 75 |
| Namenregister | 80 |

Einleitung

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit den hagiographischen Schriften geschieht heute unter verschiedenen Aspekten, von denen einer den anderen nicht auszuschließen braucht und oftmals mehrere zusammenwirken: Am Anfang der Hagiologie standen religiöse und liturgische Gesichtspunkte. Dazu tritt jetzt als Frucht des Anwachsens des ökumenischen Denkens die Erkenntnis, daß die Hagiographica eine wesentliche Rolle für ein volles Verständnis des Wesens vieler bedeutender christlicher Denominationen spielen. Den eigentlichen Aufschwung erhält die Hagiologie aber dadurch, daß mehr und mehr über den Kreis des theologischen Interesses hinaus die vielen noch unausgeschöpften Möglichkeiten und Aufgaben der Hagiologie als einer historischen Hilfswissenschaft erkannt werden. F. Halkin formulierte in seinem zusammenfassenden Bericht auf dem 13. Internationalen Byzantinistenkongreß drei Problemkreise, die in dieser Hinsicht von Bedeutung sind: „l'aspect philologique (critique textuelle, sources littéraires, langue et style)“, „l'aspect comparatiste (histoire des religions, mythologie, folklore religieux)“, „l'aspect historique et archéologique (personnes et localités, événements et chronologie, institutions publiques et privées, développement des arts et des sciences, état social et situation économique, bref tous les realia que retient, par exemple, la Real-Encyclopédie de Pauly et Wissowa et de leurs continuateurs)“¹. G. Ostrogorsky

¹ F. Halkin, *L'hagiographie byzantine au service de l'histoire*, Oxford 1966, 3. — Standardwerke für jeden, der sich mit der Hagiographie beschäftigt, stammen von dem Bollandisten H. Delehaye: *Les Origines du culte des martyrs*, 2. Auflage Brüssel 1933 (*Subsidia hagiographica* 20); *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Brüssel 1927 (*Subs. hag.* 17); *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Brüssel 1921, 2. Auflage Brüssel 1966 (*Subs. hag.* 13B); *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Brüssel 1934 (*Subs. hag.* 21); *Les légendes hagiographiques*, 4. Auflage Brüssel 1955 (*Subs. hag.* 18a). — Erwähnt sei auch R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953. Weitere Literaturangaben bei H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 267 Anm. 1. — Über die uns bekannten griechischen Heiligen, die erhaltenen Vitenformen, die Editionen und in einzelnen Fällen auch die handschriftliche Überlieferung orientiert am besten die von F. Halkin herausgegebene dritte Auflage der *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Brüssel 1957 (*Subs. hag.* 8a), als Ergänzung F. Halkin, *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*,

verwertete mehrere Viten als Hauptquelle für gewisse Epochen und Erscheinungen der byzantinischen Geschichte. Gy. Moravcsik fand in über einem halben Hundert hagiographischer Texte wertvolle Angaben über die Geschichte der Turkvölker. S. Pezzella bezeichnet die Märtyrerakten als „una preziosa fonte storica della vita religiosa, sociale e culturale delle prime comunità cristiane“¹. Solche Beispiele könnten vermehrt werden. Allerdings wäre es ein zu enger Gesichtspunkt, wollte man die Hagiographica nur in solchem Sinne als Materialquelle verstehen. Auch wenn sie kein echtes historisches Gut enthalten, sondern aus späterer Erfindung und Ausschmückung bestehen, geben sie doch zumindest Aufschlüsse über die Mentalität, die geistigen Tendenzen und den Geschmack der Zeit und der Kreise, in denen sie entstanden.

Während es noch vor einer Generation selbstverständlich war, das historisch Wertvolle von dem übrigen zu scheiden und sich nur mit jenem zu beschäftigen, setzt sich heute die Erkenntnis durch, daß eine solche Aufspaltung dieser Gattung überhaupt nicht gerecht werden kann, sondern daß sie als ganzer Komplex gefaßt und mit den Kriterien beurteilt werden muß, die aus der Gattung selbst gewonnen werden. Bedeutende Versuche einer neuen Betrachtungs- und Verwertungsweise hagiographischer Schriften auf lateinischem und englischem Gebiet liegen jetzt von Th. Wolpers und F. Graus vor². Für die griechische Hagiographie gibt es dergleichen noch nicht. Hier sind viele Viten und Vitenredaktionen noch nicht ediert und ist die äußere und vor allem die innere Entwicklung noch nicht zusammenhängend und ausreichend untersucht³. Die gründliche wissenschaftliche Forschung ist auf dem Gebiet der griechischen Hagiographie noch jung. Die Grundlagen sind nämlich erst durch die Forschungsarbeit des katho-

Brüssel 1969 (Subs. hag. 47) und J. W. Nesbitt, *A geographical and chronological guide to greek saint lives*, Orient. Christ. Period. 35, 1969, 443–489.

¹ G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Reiches*, 3. Auflage München 1963; Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica I*, 2. Auflage Berlin 1958, 554–577; S. Pezzella, *Gli Atti dei Martiri*, Roma 1965, 9.

² Th. Wolpers, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters*, Tübingen 1964, klassifiziert unter formgeschichtlichen Gesichtspunkten; F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praha 1965, 25ff.

³ Den besten Überblick über die heutigen Kenntnisse der äußeren Entwicklung und der verschiedenen Gattungen bietet H.-G. Beck, *Kirche und theol. Literatur*, München 1959, 270ff., 402ff., 459ff., 506ff., 557ff., 638ff., 697ff., 793ff. Zu den Hagiographen vergleiche auch den Index der *Bibl. Hag. Gr.*³. – Für die entscheidenden Gestaltungselemente der Viten und die Bedeutung der *Vita Antonii* des Athanasios – Probleme, die eine lebhafteste Diskussion hervorgerufen haben – vergleiche H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, Nachrichten Göttingen, phil.-hist. Klasse 1949, 357–410 = H. D., *Wort und Stunde* 1, Göttingen 1966, 145–224 und G. Luck, *Die Form der suetonischen Biographie und die frühen Heiligenviten*, in: *Mullus, Jahrbücher für Antike und Christentum*, Erg. Bd. 1, 1964, 230–241. – Siehe auch die oben S.1 Anm. 1 angegebenen Werke.

lischen Kirchenhistorikers Albert Joseph Maria Ehrhard (14. 3. 1862–23. 9. 1940¹) gelegt, der neben den Arbeiten der Bollandisten² zu verdanken ist, daß die griechische Hagiologie in den Rang einer völlig wissenschaftlichen Disziplin erhoben und die griechische Hagiographie geordnet wurde³. Ehrhard hat damit eine Arbeit ungeheuren Ausmaßes geleistet. Denn die Hagiographie zählt zu den wichtigsten byzantinischen Literaturgattungen⁴ und war sehr stark unter dem Volk verbreitet. Obwohl sehr viele hagiographische griechische Textzeugen im Laufe der Zeit verloren gingen, beiseite gestellt oder unterdrückt wurden, ist uns immer noch ein großer Teil der Viten in sehr vielen Handschriften überliefert. So hat Ehrhard für seine Forschungen rund 2750 Handschriften verwertet⁵. Allein für eine Gruppe der hagiographischen Schriften, für die Martyrien, stellt Ehrhard fest: „Die Zahl ihrer Überlieferungszeugen wird nur durch die des Neuen Testaments, näherhin der vier Evangelien, übertroffen“⁶. Durch Ehrhards Arbeit ist es gelungen, vor allem die große Zäsur der byzantinischen hagiographischen Entwicklung, nämlich die Sammlungs- und Redaktionstätigkeit nach gehobenen stilistischen Gesichtspunkten des Symeon Metaphrastes im 10. Jh., in ihrem Ausmaß und ihrer Bedeutung klar zu erkennen und Kriterien zu gewinnen, das alte und das spätere Gut zu unterscheiden. Dadurch ist die Inangriffnahme der wichtigen Aufgabe ermöglicht, die alten, zum größten Teil verschütteten und verdrängten Formen zu eruieren und auch das Nachmetaphrastische erkennen zu können und so einen genauen Einblick in Entwicklung, Formen, Tendenzen, Stoff, Charakter und geistige wie gesellschaftliche Grundlagen und Wirkungen dieses für die byzantinische Welt so bedeutungsvollen und aufschlußreichen Sektors zu erhalten.

Wenn das Verdienst Ehrhards auch weitgehend in der modernen Forschung anerkannt wird, so ist doch eine wirkliche gerechte Würdigung

¹ A. Dempf, Albert Ehrhard. Der Mann und sein Werk in der Geistesgeschichte um die Jahrhundertwende, Kolmar im Elsaß o. J. (1944), 178, gibt von allen anderen abweichend als Todestag den 30. 9. und als Beerdigungstag den 3. 10. an.

² Vergleiche dazu die Überblicke von H. Delehaye, *L'œuvre des Bollandistes 1615 – 1915*, Brüssel 1920, F. Halkin, *L'hagiographie byzantine au service de l'histoire*, Oxford 1966 und P. Peeters, *Figures bollandiennes contemporaines*, Brüssel 1948.

³ Über die Lage der Erforschung der griechischen Hagiographie zur Zeit des Beginnes von Ehrhards Arbeit vergleiche denselben bei Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2. Auflage München 1897, 176f.; Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur*, Freiburg i. B. 1900, 539; Ehrhard, *Texte und Untersuchungen* (verwendete Abkürzung: TU) Bd. 50, Leipzig 1937, III.

⁴ „Neben der Homiletik“, sagt H.-G. Beck (*Kirche und theol. Lit.*, München 1959, 267), „ist die Hagiographie jenes literarische Genos, das die theologisch-religiöse Literatur der Byzantiner am eifrigsten und mit der größten Liebe pflegte“.

⁵ TU 50, Leipzig 1937, XVII.

⁶ TU 50, III. – Einen Überblick über die neutestamentl. Hss gibt K. Aland, *Kurzgefaßte Liste der griech. Handschriften des Neuen Testaments*, I: Gesamtübersicht, Berlin 1963.

seines hagiologischen Werkes nicht leicht. Die Zeitgenossen standen seinen hagiologischen Studien mit wenig Sympathie gegenüber, da sie glaubten, der befähigte Kirchenhistoriker werde dadurch von wichtigeren und besseren Aufgaben abgehalten. Diese Einschätzung ist nicht mehr diejenige unserer Zeit. Ehrhard gehört einer vergangenen Generation an; seine Akme lag vor dem ersten Weltkrieg; seine nichthagiologischen Werke tragen den geistigen Stempel ihrer Zeit. Verbunden geblieben ist mit dem Namen Ehrhard in erster Linie sein hagiologisches Werk, das mit seinem ersten Teil in drei Bänden der „Texte und Untersuchungen“ gedruckt vorliegt¹. Allerdings steht man recht hilflos vor dem Versuch, diese Arbeit Ehrhards in ihrer Leistung und Bedeutung richtig einzuschätzen; denn das Werk trägt zwar die Merkmale großer Gelehrsamkeit und fast erdrückenden Sammlerfleißes, doch da es ein Torso blieb und außerdem Ergänzungen und Verbesserungen notwendig sind², fehlt ihm das Abgeschlossene, Abgerundete und Durchgestaltete, das die Meisterhand erst völlig sichtbar werden ließe.

Um die Urteilsbildung zu erleichtern, hielt ich es für sinnvoll, die Werkgeschichte der Ehrhardschen hagiologischen Forschungen vor allem nach den Briefen und Unterlagen, die sich unter den Arbeitsmaterialien der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und im Ehrhard-Nachlaß, der vom Byzantinischen Institut Scheyern verwaltet wird, befinden, darzustellen³. Die Akten wurden von mir unter den folgenden Gesichtspunkten ausgewertet:

1. Erst aus diesen Materialien kann das eigentliche Ziel der Arbeit Ehrhards und damit die wirkliche Größe des Unternehmens und ihre Bedeutung für die Wissenschaft und auch für Ehrhard selbst völlig klar erkannt werden. Das ist eine sehr wichtige Aufgabe, da Ehrhard seine große hagiologische Forschungsarbeit in aller Stille tat. „Nur ganz wenige“, sagt J. M. Hoeck, „waren in diese Arbeit genauer eingeweiht, und in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit ließ Ehrhard selten etwas darüber verlauten“⁴. So waren Fehleinschätzungen der Bedeutung des Werkes nicht zu vermeiden.

2. Sehr bedeutsam ist weiter, daß Ehrhard hier Maßstäbe und Leitlinien für die Arbeit auf dem Felde der Hagiographie aufgestellt hat, die nicht unberücksichtigt bleiben sollten und die für die Bearbeitung der Märtyrerakten noch nicht erfüllt sind.

¹ Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erschienen ist nur der erste Teil: Die Überlieferung (TU 50–52, Leipzig 1937, 1938, 1943. Berlin und Leipzig 1952).

² Es ist nur der erste Teil des auf vier Teile berechneten Werkes erschienen. Über notwendige Ergänzungen vgl. Ehrhard, TU 50, Vf.; W. Abschlag, Theol. Lit. zeitg. 91, 1966, 798; F. Halkin, L'hagiographie byzantine, Oxford 1966, 8–10; S. Salaville, Ephemerides Liturgicae 50, 1936, 312–323; F. Halkin, Bibl. Hag. Gr.³, IX.

³ Siehe unten S. 75 ff. das Verzeichnis dieser Briefe.

⁴ Byzantion 21, 1951, 171 f.

3. Ferner enthält der Briefwechsel Ehrhards vor allem mit Adolf von Harnack und Carl Schmidt viele bislang unbekannte und lehrreiche wissenschaftsgeschichtliche Fakten, die den Anteil der Berliner Akademie an dem Unternehmen genauer erkennen lassen.

4. Schließlich findet man hier Material, das für die richtige Beurteilung der Persönlichkeit Ehrhards und seiner Stellung in seiner Zeit interessante Aspekte bietet, manches bisherige Urteil zu nuancieren, manches zu korrigieren, manches in völlig neue Beleuchtung zu stellen vermag. Das ist aus dem Grunde so wichtig, weil über den bedeutenden katholischen Kirchenhistoriker noch keine umfassende Biographie verfaßt wurde. An Äußerungen sind bislang zu erwähnen ein wissenschaftlicher Nachruf von B. Altaner und eine Biographie von A. Dempf, der den Versuch unternimmt, Ehrhard kulturgeschichtlich einzuordnen. Leider hatte Dempf nicht die im Nachlaß vorhandene „Sammlung von ca. 14000 Briefen an Ehrhard, meist wissenschaftlichen Inhalts (und weitere Hunderte, oder vielleicht sogar Tausende, die in seine Notizen und Bücher eingelegt sind), eine Korrespondenz, in der so ziemlich alles, was in der Byzantinistik Rang und Klang hat, aber auch andere gelehrte Zeitgenossen vertreten sind“, benutzt¹. Vor allen Dingen waren ihm aber Selbstäußerungen Ehrhards nur in ganz geringem Ausmaß zugänglich². Ehrhards Briefe an die beiden Vorsitzenden der Berliner Kirchenväterkommission A. v. Harnack und H. Lietzmann und an die beiden wissenschaftlichen Beamten der Akademie C. Schmidt und W. Eltester erschließen uns natürlich nicht die ganze Persönlichkeit. In den Briefen an seine Freunde ist er selbstverständlich noch offener und bietet noch tiefere Einblicke. Trotzdem sind auch die Briefe an die Berliner sehr aufschlußreich. Sie sind jedenfalls – was die Person Ehrhards anbelangt – ergiebiger als der Briefwechsel mit dem Studienrat Peter Heseler, mit dem Ehrhard zur Zeit der Drucklegung seines großen Werkes sehr viel korrespondierte.

Da nicht ein archivarisches Interesse dieser Studie zugrundeliegt, habe ich eine systematische Darstellung, die größere Zusammenhänge herauszuarbeiten trachtet, und eine Zitierung nur in Auswahl dem vollständigen Abdruck der Akten in der chronologischen Abfolge³ vorgezogen.

¹ Hoeck, A. a. O., 177.

² B. Altaner, *Histor. Jahrb. der Görresgesellschaft* 61, 1941, 459–464. Altaners Angabe, daß Ehrhard 1930 korrespondierendes Mitglied der Deutschen Akademie der Wissenschaften wurde, ist in 26. 11. 1936 zu ändern. – Zum Titel der Biographie von A. Dempf siehe oben S. 3 Anm. 1.

³ Dagegen spricht auch die Feststellung, das manches in den Briefen zeitbedingt und nicht der Publizierung wert ist. Außerdem bestätigt sich auch bei diesen Briefen die Forderung J. M. Hoecks (*Byzantion* 21, 1951, 177), daß die Briefe mit Discretion verwertet werden sollten.

I. Die Werkgeschichte der hagiologischen Forschungsarbeit Ehrhards

1. Vorgeschichte

Um die Zusammenhänge richtig zu verstehen, muß man etwas weiter ausholen. Die Ersetzung der Edition und Sammlung der Märtyrerakten des Mauriners Thierry Ruinart¹ durch neue kritische Ausgaben gehörte von Anfang an, also seit 1891, zum Programm der Kommission zur Herausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte an der Berliner Akademie. Deshalb räumte Harnack auch in dem im Jahr 1893 erschienenen ersten Teil seiner „Geschichte der altchristlichen Litteratur“, der einen Materialüberblick für die Arbeit und Zielsetzung der Kommission geben sollte, der Behandlung der Märtyrerakten durch Erwin Preuschen beträchtlichen Raum ein².

Schon wenige Jahre später betraute Harnack August Urbain, einen seiner Schüler, mit der Vorbereitung der Edition, und zwar heißt es im Protokoll der ersten Sitzung der oben erwähnten Kommission vom 20. 3. 1897: „Urbain wurde auf die Zeit bis zu 2 Jahren für Vorarbeiten zu den Märtyrern angestellt“³. Urbain promovierte im Jahr 1901 mit einer Dissertation über das Thema „Ein Martyrologium der christlichen Gemeinde zu Rom“⁴. In den folgenden Jahren taucht sein Name in den Akten und Briefen nicht mehr auf⁵. Im September 1897 hatte sich Urbain im Auftrage Harnacks bei

¹ Acta primorum martyrum sincera et selecta, Paris 1689, 5. Auflage Regensburg 1859. Über die Bedeutung dieser Sammlung vgl. A. Ehrhard, Die altchristliche Litteratur, Freiburg i. B. 1900, 539f. und weiter unten Anhang 1.

² Teil I: Die Überlieferung und der Bestand, 2. Auflage Leipzig 1958, 807–834. Zum Ziel dieser Literaturgeschichte vgl. K. Aland, Zur 2. Auflage, ebenda 1f.

³ So heißt es auch in dem Protokoll der Sitzung des Jahres 1898 (S. 2 unter Nr. 5): „Für die Vorbereitung der Ausgabe der Martyrien und mit der Verpflichtung, sich ganz dieser Ausgabe zu widmen, wurde Herr Urbain angestellt.“

⁴ Die Arbeit wurde in TU 6,3, Leipzig 1901, veröffentlicht.

⁵ Im Brief Harnacks vom 18. 11. 1897 an Ehrhard heißt es: „Herr Urbain, an dessen Zuverlässigkeit zu zweifeln ich bisher keinen Grund habe, die ich aber auch noch nicht sicher erprobt habe, kehrt in diesen Tagen über Brüssel hierher zurück. Dann erst werde ich beurteilen können, was er gearbeitet hat. Er ist nur als Hilfsarbeiter engagiert; auch ist die Commission nicht an ihn gebunden. Aber wenn er sich als brauchbar erweist, möchte ich ihn nicht wegschicken. Doch wird das mit von Ihrem Urtheil abhängen. Ich denke mir, daß er Sie in Würzburg besucht und Ihnen vorlegt, was er gearbeitet hat. So wird sich die Frage am besten erledigen. Jeden-

Ehrhard brieflich über dessen hagiologische Arbeitsvorhaben erkundigt¹, denn Ehrhard war in demselben Jahr durch bedeutende Untersuchungen auf diesem Gebiet hervorgetreten, durch die Darstellung der griechischen theologischen Literatur einschließlich der Hagiographie in Karl Krumbachers „Geschichte der byzantinischen Litteratur“², durch „Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche, vornehmlich auf Grund der hagiographischen Handschriften von Mailand, München und Moskau“³. Ihnen waren andere Handschriftenuntersuchungen in den Jahren 1891, 1892 und 1893 vorangegangen⁴. In das Jahr 1897 gehörten auch die beiden bedeutenden Aufsätze über „Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand. Eine paläographische Studie zur griechischen Hagiographie“ und „Symeon Metaphrastes und die griechische Hagiographie. Eine Entgegnung“⁵, die aufsehenerregende Ergebnisse und die erste Möglichkeit einer Ordnung des bisherigen Chaos auf dem Gebiet der griechischen Hagiographie brachten. Ph. Meyer zum Beispiel bezeichnete ihre Ergebnisse mit Recht als „einen epochemachenden Fortschritt in der Hagiographie der griechischen Kirche“⁶. Offensichtlich war die Auskunft, die Ehrhard an Urbain gab, so günstig, daß Harnack in zwei Briefen, in einem ersten ausführlichen vom 19. 10. und, da Ehrhard nicht gleich antwortete, in einem zweiten kürzeren vom 9. 11. 1897 Ehrhard das Angebot einer Herausgabe der Märtyrerakten in der Berliner Editionsreihe machte. Aus dem ersten Brief (19. 10. 1897) zitiere ich die folgende Passage: „Zu den Stücken, die wir in unserer akademischen griechischen Kirchenväter-Ausgabe zu publiciren haben, gehören auch die Martyrien. Was das bedeutet, eine kritische Ausgabe derselben zu veranstalten – auch wenn man nur an solche denkt, die sicher den 3 ersten Jahrhunderten zuzuweisen sind oder doch ihre Grundzüge schon in dieser Epoche erhalten haben, wissen Sie besser als ich.

falls soll er nur bleiben, wenn Sie die Überzeugung gewinnen, daß er Ihnen behülflich sein kann und die Arbeit erleichtert“. Ehrhard scheint dieses Angebot nicht sehr ausgenutzt zu haben, wie man aus weiteren Briefen entnehmen kann. Doch ist der Grund für das Ausscheiden Urbains nicht bekannt.

¹ Ehrhard schrieb am 13. 11. 1897 an Harnack: „Ich hatte schon im September Gelegenheit, mit Herrn Urbain in Correspondenz zu treten, da er mich um Auskunft über meine hagiographischen Studien fragte“.

² 2. Auflage München 1897, Hagiographie: 176–205. – Einen kurzen Überblick über den Stand der Hagiologie gab er auch schon in: Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880, Freiburg i. B. 1894, 204–213.

³ Römische Quartalschrift 11, 1897, 67–205.

⁴ „Die griechische Patriarchalbibliothek in Jerusalem“, Röm. Quartalschrift 5, 1891, 225–240; „Der alte Bestand der griechischen Patriarchalbibliothek von Jerusalem“, Centralblatt für Bibliothekswesen 1892, 441–460; „Griechische Handschriften in Italien, I. Genova“, Centralbl. f. Bibl.wesen 1893, 189–218.

⁵ Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg i. B. 1897 und Röm. Quartalschrift 11, 1897, 531–553.

⁶ Theol. Lit. zeitg. 23, 1898, 308 f.

Sie haben bereits Hand an die große Aufgabe gelegt; ich habe mich in ihr nur soweit orientiert, als nöthig war, um einen jungen Gelehrten zu einer ersten, mehr orientierenden Reise nach Paris ‚für Martyrien‘ auszurüsten. Seit 3 Monaten ist Herr Urbain dort auf der Bibliothek beschäftigt, sich einzuarbeiten. Meine Frage, bez. Bitte geht nun dahin: Wollen Sie sich nicht an der Herausgabe der Martyrien für die Berliner Akademische Ausgabe betheiligen, bez. sie leiten? Ich wüßte Niemanden, der dazu geeigneter wäre, und würde Ihnen alles zur Verfügung stellen, was Sie an Hilfskräften brauchen, soweit die Mittel der Commission (sie besteht aus Mommsen, Diels, v. Wilamowitz-Moellendorff, v. Gebhardt-Leipzig, Loofs-Halle und mir, als dem Vorsitzenden) reichen. Eile hat die Arbeit nicht, und überstürzt soll nichts werden. Wenn wir in 10–15 Jahren einen *Ruinartus redivivus* vorlegen, ist es auch noch zeitig genug; vermögen wir es in kürzerer Zeit, um so besser. Alles Nähere würde ich mit Ihnen besprechen, eventuell auch mündlich, wenn Sie sich principiell entschließen könnten, das Anerbieten anzunehmen. Nicht verschweigen will ich, daß es mir auch deshalb eine Freude wäre, wenn Sie in den Kreis der Mitarbeiter träten, weil die Kirchen-Väter-Ausgabe der Akademie ein Unternehmen ist, das unabhängig von den kirchlichen Controversen ist und diese seine Haltung am besten dadurch bekundet, daß Mitarbeiter verschiedener Confessionen an ihr thätig sind.“ Ehrhard nahm dieses Angebot „freudig und dankbar“ an¹, weil es genau seinen Interessen, seinen bisherigen Forschungsintentionen entsprach.

Mit dem Vorschlag Harnacks wurde demnach kein fremdes Anliegen an Ehrhard herangetragen. Entscheidend für seine hagiologische Blickrichtung war es, daß er im Jahr 1888 ein Forschungsstipendium des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom für die Dauer eines Jahres erhalten hatte. Hier wurde sein Augenmerk auf die Handschriftenschatze der Bibliotheca Vaticana gelenkt. „Als seine Hauptaufgabe“, sagt Dempf, „erkannte er damals schon die Sichtung der griechischen Handschriften in der Vatikana. . . . Eine unersättliche Arbeitslust erfüllte den jungen Meister. Das eine Jahr in Rom hatte ihm herrliche Forschungsaufgaben für ein ganzes überreiches Leben gezeigt“².

Durchmustert man die Arbeiten Ehrhards aus der Zeit vor 1897, so sieht man, daß seine wissenschaftlichen Unternehmungen auf eine besondere Interessiertheit an der griechischen Hagiographie deuten. Als Harnack sein Angebot machte, hatte also Ehrhard bereits den Grundstein für sein Überlieferungswerk gelegt. Das zeigen die beiden oben genannten Aufsätze über das *Menologium* des Symeon Metaphrastes. Ehrhard hatte hier bereits völlig den Aufbau des metaphrastischen Werkes überschaut und

¹ Im Brief vom 13. 11. 1897 an Harnack sagt er: „Ihr ehrenvolles Anerbieten nehme ich freudig und dankbar an!“

² A. a. O. 26.

² Winkelmann

verteidigte seine Erkenntnisse gegen den Bollandisten H. Delehaye¹. Diese frühen Ergebnisse fand er auch nach der vollständigen Sichtung des Materials am Ende seines Lebens bestätigt². Das geht weiter aus dem Brief Ehrhards vom 17. 1. 1898 an Harnack hervor: „Bisher habe ich mich vornehmlich mit den griechischen Texten beschäftigt. Alle mir zugänglichen Handschriftenkataloge sind jetzt durchgearbeitet, bis auf einige, die auch in München nicht vertreten sind . . . Auch habe ich die alten Sammlungen und deren Reconstruction in Arbeit. Um die Texte zu übersehen, habe ich eine alphabetische Liste zu meinem Privatgebrauch angelegt, natürlich mit Einschluß der byzantinischen Legenden, die überall das alte Material überwuchern.“ Ausgedehnte Handschriftenreisen hatte er bereits unternommen, wie man zum Beispiel aus seinem Brief vom 6. 2. 1898 an Harnack entnehmen kann, aus dem weiter unten S. 38. 45 zitiert wird. Außerdem trug sich Ehrhard schon im Jahr 1896 mit dem Gedanken einer neuen Ausgabe der *Acta primorum martyrum* des Mauriners Ruinart³. Dempfs These, daß die hagiologischen Studien Ehrhard von seiner eigentlichen Lebensarbeit abgehalten hätten, findet also keine Bestätigung.

Als mögliche weitere Mitarbeiter an der Edition der Märtyrerakten wies Ehrhard auf den Historiker Joseph Führer und auf Carl Weyman hin⁴, doch ist aus den Akten nicht festzustellen, ob die Kommission die beiden als ungeeignet ansah oder ob sie selbst ablehnten. Aus den Briefen geht aber hervor, daß der Bibliothekar Oskar von Gebhardt⁵ und der Kirchenhistoriker Friedrich Loofs an einer Beteiligung an Editionen und einer Hilfe bei Vorarbeiten interessiert waren. Auch bei P. Rabbow, den schließlich Ehrhard und Harnack aus den Augen verloren, dachte Ehrhard an eine eigenständige Mitarbeit an den Editionen. Sehr groß war die Zahl derjenigen, die – zum Teil nur für kurze Zeit – Zuarbeiten, Kollationen und Abschriften von Handschriften lieferten. Von ihnen werden in den Briefen besonders erwähnt: A. Urbain, ein Gymnasialprofessor E. W. Schreiber aus Wien, M. Kmosko, H. Grégoire, M. Faulhaber, dessen Arbeit Ehrhard besonders rühmte, C. R. Gregory, O. v. Gebhardt, C. Schmidt – bei seinen verschiedenen Handschriftenreisen nach dem Sinai, nach Jerusalem und nach Kairo und Alexandrien –, P. van den Ven, P. Marc, W. Hengstenberg. In dem ersten Band der Überlieferungsgeschichte nennt Ehrhard außerdem⁶: H. Gerstin-

¹ Delehaye hat sich mehrfach gegen Ehrhards Thesen geäußert: *Analecta Bollandiana* 16, 1897, 311–329; 17, 1898, 448–452; *Bibl. Hag. Graeca*, 2. Auflage Brüssel 1909, 287–292. Zur Beurteilung dieser Auseinandersetzung vgl. F. Paschke, *Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge*, TU 90, Berlin 1966, 95 Anm. 2.

² TU 51, 1938, 699–705.

³ Siehe dazu weiter unten Anhang 1.

⁴ Im Brief vom 17. 1. 1898 an Harnack.

⁵ Vgl. seine Edition: *Acta martyrum selecta*, Berlin 1902.

⁶ TU 50, 1937, Vorwort.

ger, V. Benešević, Th. Bolides, J. B. Aufhauser, W. Neuß, P. Ch. Martin, G. Graf, M. Sprengling, P. Henry, A. Dain, A. Heisenberg, G. Mercati, R. Devreesse.

2. Konzeption und Ziel der Arbeit

Harnack entwickelte in seinem Brief vom 18. 11. 1897 an Ehrhard die folgenden Vorstellungen über Ziel und Methode der Arbeit, die Ehrhard zugeordnet war: „(1) Bei den Martyrien wollen wir uns nicht auf die griechischen beschränken, sondern auch die zuverlässigen lateinischen aufnehmen, sei es in beiden Sprachen, sei es allein in der lateinischen.“ Dazu heißt es in einer Anmerkung: „Eventuell auch in syrischer und armenischer Sprache (deutsch übersetzt), wo sich das empfiehlt.“ Fortsetzung des Briefes: „Diese Überschreitung des Planes der ‚griechischen‘ Schriftsteller bedarf Ihnen gegenüber keiner Rechtfertigung, und ich darf annehmen, daß Sie sie billigen.“ (2) Aufgenommen sollen werden *erstlich* alle bis zur Zeit des Eusebius (incl.) verfaßten Martyrien, *zweitens* diejenigen, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit in diese Zeit zu setzen sind, *drittens* solche, bei denen mit Recht vermutet werden kann, daß ihre Urgestalt den drei ersten Jahrhunderten angehört, *viertens* solche, die, obgleich aus späterer Zeit, doch noch politische, culturelle, religiöse etc. Zustände der vorkonstantinischen Epoche beleuchten. Es liegt auf der Hand, daß Gruppe 3) und 4) arbiträr ist und die Grenzlinien für sie dem subjektiven Urtheil unterliegen. Dennoch scheint mir, daß in angegebener Weise abgegrenzt werden muß – aber ich bin sehr bereit, Ihr Urtheil darüber zu hören und nicht nur im einzelnen Fall, sondern auch in Bezug auf die principielle Frage meine bisher vorläufige Meinung zu corrigieren. – Natürlich gehört Eusebius' große Sammlung, soweit sie sich herstellen läßt, herein; auch den ältesten Märtyrer- und Heiligenkalender wird man in der Einleitung abdrucken. Dagegen wird die Schrift Eusebs De mart. Palaest. wohl unter den Opp. Eusebii erscheinen. Es wäre also auf diese in der Sammlung lediglich zu verweisen; oder meinen Sie, man solle sie in die Sammlung aufnehmen? Ich vermuthe, der Bearbeiter der Kirchengeschichte Eusebs, Prof. Schwartz in Straßburg, wird sie gern los sein. – Daß Gruppe 3) und 4) die beiden ersten Gruppen nicht überwuchert, dafür wird man Sorge tragen müssen; denn die Sammlung soll *ganz wesentlich echtes* das heißt der Märtyrerzeit selbst angehöriges Gut enthalten. Vielleicht ließe sich auch daran denken, aus einigen späten und an sich werthlosen Martyrien Auszüge solcher Stellen, die irgendwelche historische Bedeutung haben, zu geben. Doch eben darüber werden wir mündlich verhandeln müssen.“

„Mit den Grundsätzen“, so antwortet Ehrhard auf dieses Schreiben, „die Sie in Ihrem Briefe vom 18/XI 97 entwickelten, bin ich im wesentlichen ein-

verstanden“¹. Das Ziel der Arbeit ist für Harnack wie für Ehrhard also „eine neue Sammlung der echten Märtyrerakten“². Doch müsse man – so hebt Ehrhard gleich hervor – bei der Anlage der Arbeit weit ausholen; denn „es ist nicht möglich, eine definitive Scheidung des Unechten von dem Echten vorzunehmen, noch die drei letzten der von Ihnen aufgestellten Gruppen systematisch anzulegen, bevor der ganze Bestand an Texten in genügender Weise vereinigt ist. Ich gebe mich der Hoffnung hin, daß durch den sachlichen und philologischen Vergleich sämtlicher Texte, die sich auf *denselben* Märtyrer oder *eine* Gruppe derselben beziehen, die Stadien der Textentwicklung sich herausstellen werden. Die Reconstruction der alten Sammlungen wird auch dafür nützlich sein“³. . . Die byzantinische Zeit (und dasselbe gilt analog für das abendländische Mittelalter) war eben nicht im stande, das älteste Gut unversehrt und mit Verständnis zu erhalten. – Für die lateinische Hagiographie werde ich mich auf die Märtyrerzeit beschränken, allerdings kommt durch mein Project einer theologischen Litteraturgeschichte des Mittelalters die spätere Hagiographie auch immer mehr in Sicht, nur ich halte es für sehr erspriesslich, bei Quellen derselben Gattung die ganze Entwicklung zu überschauen“. Diesen Vorstellungen verschloß sich die Kommission nicht und beschloß deshalb in ihrer zweiten Sitzung, am 12. 2. 1898, „die Martyrien in Zusammenhang mit der hagiographischen Litteratur – ohne strenge Einhaltung der Grenze der voreusebianischen Zeit – in Angriff zu nehmen und die Ehrhardschen Arbeiten zu unterstützen, ohne sich jedoch schon in Bezug auf die Form und den Umfang der endgültigen Publication zu binden. Für diese Erweiterung des Planes soll die Genehmigung der Akademie eingeholt werden (dies ist geschehen; die Akademie hat sie genehmigt)“⁴. Vierzehn Jahre später, in der 16. Sitzung, wurde – wohl im Hinblick auf die gewaltigen Vorarbeiten – der Spielraum eingeschränkt durch den Beschluß, „daß von den Martyrien nur

¹ Im Brief vom 17. 1. 1898. Ehrhard fährt fort: „Die Herübernahme der kürzeren Fassung von Eusebius De mart. Palaestinae wäre ja an sich empfehlenswert; aber wegen des palaeographischen Zusammenhangs mit Eusebius' H. E. wird es doch besser sein, wenn die Herausgeber der Historia sie übernimmt.“ So wurde dann auch verfahren: Ed. Schwartz edierte die Schrift als Anhang zur Hist. Eccl. (GCS 9,2).

² A. Ehrhard, Die altchristliche Litteratur, Freiburg i. B. 1900, 539.

³ Man vergleiche dazu auch die Aussage in dem Brief vom 17. 4. 1898 an Harnack: „Mein Bestreben muß zunächst darauf gerichtet sein, die metaphrastische Sammlung in ihrer ganzen handschriftlichen Überlieferung und in ihren Vorlagen nachzuweisen, weil dadurch die ganze weitere handschriftliche Forschung ausserordentlich entlastet wird“.

⁴ Harnack beugte sich auch in anderen hagiologischen Fragen den Vorstellungen Ehrhards. Ich zitiere aus Ehrhards Brief vom 17. 4. 1898 an Harnack: „Was nun den von Herrn Urbain begonnenen Katalog [wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, handelt es sich um einen Martyrienkatalog, den Urbain im Auftrage Harnacks vorbereitete] angeht, so kann ich mich immer noch nicht recht von der Zweckmässigkeit der Fortsetzung dieser Arbeit überzeugen. Auf Anfrage schrieb mir der

solche in der großen Ausgabe zu drucken seien, welche vor Konstantin verfaßt sind. Alles Spätere und auch alle späteren Bearbeitungen sind auszuscheiden. Die lateinischen vorkonstantinischen sind dagegen hinzuzufügen“¹. Der letzte Satz richtet sich offensichtlich gegen Ehrhards im Jahr 1900 publizierten Vorschlag: „Es wäre wünschenswert, daß die Wiener Akademie sich zur Aufnahme der lateinischen Texte in ihr Corpus entschliesse“².

Ehrhard hatte dagegen seine Aufgabe – wie wir sahen – von vornherein auf eine viel ausgedehntere Grundlage gestellt, gelangte durch seine Arbeit zu einer immer größeren Weite und legte seinen endgültigen Plan, wohl auch als Antithese zu dem Beschluß der Kommission, in einem Brief vom 28. 7. 1913 an Harnack dar. Hier wird eine wirklich großartige Konzeption sichtbar, die heute noch nicht ausgeführt ist, also immer noch Aufgabe bleibt. Es „hat sich herausgestellt“, schreibt Ehrhard, „daß meine ganze Arbeit in 4 Teile zu zerfallen habe: 1) die Überlieferung, 2) der Bestand, 3) kritische Prolegomena, 4) Texte“. Die detaillierte Gliederung des ersten Teiles, die Ehrhard dann gibt, stimmt mit der in den Bänden 50–52 der „Texte und Untersuchungen“ gedruckt vorliegenden überein.

Wichtiger sind für uns deshalb die weiteren Briefpassagen: „Der 2. Teil – Bestand – zerfällt in zwei Unterabteilungen: 1. Verzeichnis der hagio-

Bollandist van Ortoy aus Rom, dass der Katalog der gedruckten lateinischen Texte bereits im Drucke sei und vor Ende dieses Jahres erscheinen werde. Die Durchsicht der gedruckten Litteratur sei mit grosser Sorgfalt vorgenommen worden. – Daneben besitzen wir in der zweiten Auflage von Potthast's *Bibliotheca historica medii aevi* ein deutsches Hilfsmittel . . . Die Martyrien ein drittes mal zusammenzustellen hätte nur Wert, wenn auch die unedierten Texte hinzukommen und überhaupt für alle sämtlichen Handschriften nachgewiesen würden. Letzteres würde aber viel Zeit und Reisen beanspruchen. Dazu kommt, dass ich einen Katalog der griechischen Martyrien mit Angabe aller Handschriften, deren Detailierung vorliegt, fertiggestellt habe. Ich wage ihn aber nicht zu publicieren, weil doch noch viel zu viel Handschriften fehlen. Dann fragt sich auch, wie der neue Katalog der Martyrien herausgegeben werden müsste. Soll ich Herrn Urbain mein Material geben, oder umgekehrt? Ich schlage dahervor, dassvorerst die *Bibliotheca hagiographica latina* der Bollandisten abgewartet wird, sodann, dass die Frage gelöst ist, ob alle hagiographischen Handschriften in ihrem vollständigen Inhalte erreichbar sind. Dann könnte man daran gehen, aus Potthast, den beiden Bibliotheken (*graeca* und *latina*) der Bollandisten die edierten Martyrien auszuscheiden, eventuell vergessene Drucke nachzutragen, und als neuen Bestandteil sämtliche unedierten Martyrien hinzuzufügen und für alle Texte (gedruckte wie ungedruckte) die Handschriften nachzuweisen und die ganze Litteratur bei den jeweiligen Texten zu notieren. Ich bin jedoch bereit, mich Ihrer Entscheidung zu fügen, namentlich weil ich die bisher von Urbain vorgenommene Katalogisierungsarbeit im einzelnen nicht kenne“. In Berlin wurde diese Arbeit daraufhin eingestellt. Für den griechischen Bereich hat Ehrhard sein Programm in dem noch nicht gedruckten zweiten Teil „Der Bestand“ mustergültig ausgeführt.

¹ Sitzung vom 27. 4. 1912.

² Die altchristliche Litteratur, Freiburg i. B. 1900, 539.

graphischen Texte – also das Gegenstück zur Bibliotheca hagiographica graeca als Bibliotheca hagiographica graeca *manuscripta*: Alphabetisches Register sämtlicher hagiographischer Texte und sämtlicher bekannten Handschriften, in denen sie stehen. Sodann 2. Verzeichnis der hagiographischen Handschriften nach der alphabetischen Liste der Bibliotheken mit Angabe der Seiten, auf denen sie in dem ersten Teil und in der ersten Unterabteilung dieses Teiles genannt werden. Eventuell auch Verzeichnis der Autoren der hagiographischen Texte beziehungsweise der zahlreichen Homilien, die in dem ersten Teile vorkommen. Dieser zweite Teil bringt eine große Menge von Inedita und wird die Grundlage für die ganze weitere Forschung insofern bilden, als hier das unendliche weitergestreute Material zusammengefaßt geboten werden wird. Er dient auch dem ersten Teil zur Entlastung, da dieser unübersehbar geworden wäre, wenn alle einzelnen Handschriften, in denen sporadisch hagiographische Texte stehen (Miszellanhandschriften) hätten angezeigt werden müssen.“ Die endgültige Gliederung dieses Teiles gibt Ehrhard in dem Brief vom 17. 1. 1935 an C. Schmidt: „Zweiter Teil: Der Bestand. Vorbemerkung S. I-?; I. Abteilung: Die Engel und die alttestamentlichen Heiligen S. 1–46; II. Abteilung. Die neutestamentlichen Heiligen S. 47–178; III. Abteilung. Die Märtyrer der römischen Verfolgungszeit (mit Einschluß der persischen Märtyrer) S. 179–549; IV. Abteilung. Die altchristlichen Heiligen S. 550–766; V. Abteilung. Die byzantinischen Heiligen von Anfang des 8. Jahrhunderts bis zur Mitte des 15. (mit Einschluß der sogenannten Neomärtyrer) S. 767–845; VI. Abteilung. Die Reden für die Herrn- und Marienfeste (vom 8. Sept.– 31. Aug.) S. 846–966; VII. Abteilung. Die Reden und Homilien für das bewegliche Kirchenjahr S. 967–1181: A. Für die Zeit vor dem 40tägigen Fasten S. 967–1013, B. Für die 40tägige Fastenzeit S. 1013–1083, C. Für die Karwoche S. 1083–1120, D. Für die Oster- und Pfingstzeit S. 1120–1181. Ich glaube, daß der übrige Teil des beweglichen Kirchenjahres, der aus den Matthäus- und Lukassonntagen besteht, hier übergangen werden kann, da sie im ersten Teil leicht zu finden sind. Die Zahlen sind trügerisch; denn es sind eigentlich Blätter, von denen sehr viele auch auf der Rückseite beschrieben sind. Nach diesen sieben Abteilungen müssen dann die Register folgen, auf alle Fälle das Verzeichnis der Handschriften und der Autoren. Ob auch ein alphabetisches Verzeichnis aller Märtyrer und Heiligen gebracht werden muß, weil sie auf fünf Abteilungen verteilt sind, werden wir später entscheiden können“. Dazu ist noch die folgende Bemerkung aus dem Brief vom 28. 2. 1935 an Lietzmann zu berücksichtigen: „Die hagiographischen Abteilungen verteilen sich auf die fünf Kategorien von Heiligen, die in Betracht kommen, weil ich die rein alphabetische Anordnung der Bibliotheca hagiographica graeca der Bollandisten als unwissenschaftlich empfand, weil sie die Verwandtschaft der den fünf Gruppen von Heiligen entsprechenden Texte verwischt.“

Fahren wir nun mit dem Brief vom 28. 7. 1913 an Harnack fort: „Ad 3) Aufgabe dieses Teiles ist die Begründung der Auswahl der Texte, die in dem

vierten Teil geboten werden sollen. Wie ich schon früher ausführte, kann dies nur in der Gestalt geschehen, daß die vorhandenen Martyrien in der chronologischen Reihenfolge der Christenverfolgungen, unter die ihre Heroen fallen, kritisch untersucht werden und auf Grund dieser Untersuchung die verschiedenen Gattungen von Martyrien empirisch festgestellt werden. *Ich habe dafür viele Vorarbeiten*¹. Hier füge ich einen Abschnitt aus dem Brief vom 18. 12. 1930 an C. Schmidt an: „Die Fortsetzung [also den dritten Teil] stelle ich mir so vor, daß sich ‘Studien über die griechischen Martyrien’ anschließen werden, in denen die Auswahl für die Textausgabe begründet werden soll. Das ist durchaus nötig, weil die Textausgabe nicht sehr groß sein wird, wenn sie auf jene Texte beschränkt wird, die als historische Quellen zu werten sind. Ich habe von Anfang an in mündlichen und brieflichen Äußerungen an Harnack den Standpunkt vertreten, daß eine der Berliner Akademie der Wissenschaften würdige neue Martyrienausgabe 1) auf der Kenntnis sämtlicher erhaltenen Texte 2) auf der Ausscheidung aller legendären Texte beruhen muß. Die Ausscheidung muß aber begründet werden! Diese Aufgabe, die auf den ersten Blick uferlos zu sein scheint, wird dadurch ermöglicht, daß die Kritik ob geschichtlich oder legendarisch sich nur mit dem ältesten Text zu beschäftigen braucht, den wir über den betreffenden Märtyrer besitzen, da sich aus dem zweiten Teil der ersten Arbeit (Bestand) ergibt, daß alle übrigen Texte über den betreffenden Märtyrer in der Regel von dem ältesten abhängen, mit anderen Worten, daß neues Quellenmaterial über die Personen als solche und ihre geschichtlichen Verhältnisse nicht vorhanden ist. Ein anderes ist natürlich die Untersuchung des Kultes eines Heiligen, wie ich nicht näher auszuführen brauche.“

Soweit der Einschub. Nun lassen wir Ehrhard in seinem Brief vom 28. 7. 1913 an Harnack fortfahren: „Ad 4). Endlich die Ausgabe selbst und zwar möchte ich meinen, daß nicht bloß die historisch zuverlässigen Texte zu bieten sind, sondern auch Typen der übrigen Gattungen, die sich aus den kritischen Untersuchungen herausgestellt haben: also ein oder das andere Volksbuch in der Art des Volksbuchs von Georg; gelehrte Martyrien, das heißt dogmatische Abhandlungen in Martyriengestalt; ‘aszetische Martyrien’, das heißt Martyrien, welche die Einschärfung von sittlichen Lehren bezwecken und ähnliches. Natürlich nur Typen, das heißt solche Martyrien, die als Musterbeispiele dieser Gattungen sich darstellen. Die historisch zuverlässigen Texte werden nämlich nicht so viel Raum in Anspruch nehmen, daß nicht als 2. Abteilung solche Typen beigegeben werden könnten.“

„Nun empfiehlt es sich aber, daß die zwei ersten Teile zusammen erscheinen. Denn zur Entlastung des ersten Teiles gebe ich natürlich nur die Anfangsworte der einzelnen Martyrien und Legenden, soweit es notwendig ist, damit die auf dieselben Personengruppen sich beziehenden Texte von

¹ Die Hervorhebung stammt von mir.

einander unterschieden werden können. Der erste Teil wird aber erst durch den zweiten für die Forschung unmittelbar nutzbringend“. „Ich unterbreite Ihnen daher den Vorschlag, diese zwei Teile gleich in das Corpus der älteren griechischen christlichen Schriftsteller aufnehmen zu wollen, und zwar so, daß den vier Teilen vier Bände des Corpus entsprechen würden in folgender Gestalt:

Die altchristlichen Martyrien.

1. Band. Die Überlieferung (mit Einschluß der Heiligenleben)
2. Band. Der Bestand (mit Einschluß der Heiligenleben)
3. Band. Kritische Prolegomena. Die Martyrien auf ihre historische Glaubwürdigkeit untersucht (oder ähnlich)
4. Band. Texte. I. Die historischen Martyrien. II. Ausgewählte Märtyrerverlegenden (oder ähnlich).

Ich glaube, daß für diese vorgeschlagene Vereinigung der gesamten Arbeit in vier Bänden überwiegende Gründe sprechen gegenüber der zweiten Möglichkeit, die drei ersten Teile in die „Texte und Untersuchungen“ aufzunehmen und nur die Texte in dem Corpus zu bringen. Abgesehen von allgemeinen Gründen mache ich besonders dafür geltend, daß die Kritischen Prolegomena doch wohl zur Ausgabe selbst unmittelbar gehören. Insbesondere aus dem Grunde, weil sehr viele unedierte Martyrien darin auszugsweise geboten werden müssen, so oft es gilt, ihre charakteristische Gestalt zu belegen. In den Kritischen Prolegomena muß nun aber immer wieder auf die Überlieferung und auf den Bestand hingewiesen werden, und da ist es doch sehr praktisch, diese zwei Bände zugleich neben sich zu haben in demselben Format, mit den Typen etc. Zwei Einwände scheinen mir nicht durchschlagend zu sein. Einmal das Mißverhältnis zwischen drei Bänden Prolegomena (im weiteren Sinne des Wortes zähle ich auch Band 1 und 2 dazu) und nur einem Band Texte. Das ist aber die Folge der eigenartigen Verhältnisse der Martyrien, die eben eine so umfangreiche Überlieferung und einen so großen Bestand haben, daß sie eine derartige Erweiterung des Rahmens unbedingt verlangen. Der zweite Einwand ist belangreicher. Wie ich bei Band 1 und 2 in Klammern angedeutet habe, setze ich voraus, daß in Band 1 und 2 nicht nur die Martyrien, sondern auch die Heiligenleben mit aufgenommen werden. Für den ersten Band ist das ganz unumgänglich, denn die Überlieferungswege umfassen immer gleichzeitig und fast gleichmäßig sowohl die Martyrien als die Heiligenleben. Bei den nahen Beziehungen zwischen Band 1 und 2 ist es aber ebenso geboten, auch in den Bestand Martyrien und Heiligenleben zu buchen. Nun könnte darin eine Stilwidrigkeit erblickt werden, daß unter dem allgemeinen Titel: ‘Die altchristlichen Martyrien’ Heiligenleben bis in das 11.–12. Jahrhundert erwähnt werden. Allein das ist wieder die Folge der eigenartigen Verhältnisse, die innerhalb der altchristlichen Literatur eben nur für die Hagiographie gelten und denen Rechnung zu tragen keine eigentliche Schwierigkeit bieten kann. . . . Endlich ist nicht zu vergessen, daß die Arbeit als ganzes

von viel größerem Werte sein wird, wenn sie die Heiligenleben, deren Überlieferung geradeso zerstreut ist wie die der Martyrien, die aber als ganzes ein historisch viel wertvolleres Material bilden als die Martyrien, einmal in ihrer Überlieferung und ihrem Bestande aufgearbeitet werden [sic]. Ich habe immer wieder die beiden Bestandteile (Martyria und Vitae) gleichmäßig berücksichtigen müssen; ja für die Bestimmung der Entstehungszeit der einzelnen Sammlungen waren gerade die Vitae maßgebend, da die jüngsten Heiligen beziehungsweise die jüngsten Vitae den Terminus a quo für diese Bestimmungen bilden mußten“. Diesem Vorschlag Ehrhards ist dann doch nicht stattgegeben worden, einmal weil die Reihe „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller“ vor allem Texte und nur möglichst knappe Prolegomena enthalten sollte¹, zum anderen weil in den dreißiger Jahren die Teile 3 und 4 noch in weiter Ferne standen. Doch ist durch die Aufnahme in die „Texte und Untersuchungen“ der falsche Eindruck entstanden, es handle sich bei Ehrhards Arbeit nicht um eine Vorarbeit für die Edition der Märtyrertexte und ausgewählter Vitengruppen, sondern um eine speziell überlieferungsgeschichtliche Arbeit.

Hier wird ein Werk imposanten Ausmaßes geplant, und niemand wird bestreiten wollen, daß Ehrhard die glänzenden Fähigkeiten und die Einsatzbereitschaft und Ausdauer besaß, einen solchen Plan auch wirklich zu realisieren. Wir werden auf dieses Problem noch weiter unten zu sprechen kommen. Natürlich blickt Ehrhard schon weit über seine eigentliche Aufgabe, nämlich die Edition und literarkritische Untersuchung der Martyrien, hinaus durch seine Erkenntnis, daß die Viten für die Gewinnung von historischem Material von weitaus größerer Bedeutung als die Martyrien sind, von denen ja nur einige wenige authentisches Material enthalten. Obwohl heute die Fragestellungen an das hagiographische Material etwas anders

¹ C. Schmidt antwortet Ehrhard am 7. 8. 1913: „Mit grossem Interesse haben Harnack und ich Ihren ausführlichen Bericht über den Fortschritt der Herausgabe der Martyrien gelesen und zugleich Ihre Vorschläge eingehend besprochen. Laut Beschluss der Kirchenväter-Kommission vom April 1912 sollen die kritischen Voruntersuchungen sämtlich in den Texten und Untersuchungen erscheinen. In der Ausgabe sollen nur solche Märtyrerakten gedruckt werden, welche vor Constantin verfasst sind. Auch ihre späteren Bearbeitungen sind auszuschliessen, dagegen sind die echten vorkonstantinischen Martyrien in lateinischer Sprache hinzuzufügen. Daher sind in den Prolegomena zu diesen Martyrien in der Kirchenväterausgabe nur kurze Bemerkungen für jedes einzelne Stück zu bieten, ohne dass dort die grossen Fragen der allgemeinen Überlieferungsgeschichte in Betracht gezogen werden sollen. — Harnack ist der Ansicht, dass die Kommission von diesem Grundsatz nicht abgehen wird. Auch würden Bände ohne Text innerhalb der grossen Ausgabe das Befremden der Abonnenten erregen. In den Texten und Untersuchungen könnten dagegen Sie sich in einer Breite nach Ihrem Belieben ergehen und Texte aller Art zum Abdruck bringen, da die Texte und Untersuchungen als Archiv für die Herausgeber gedacht sind. Hier würde Ihnen die Kommission in grösstem Masse entgegenkommen.“

lauten und auch umfassender sind, als es zur Zeit Ehrhards der Fall war, enthalten seine Ausführungen doch vieles, das auch heute als Grundregel aufgenommen werden muß und nach wie vor Desiderat ist.

Mit diesem Plan Ehrhards war allerdings die Zielsetzung der Berliner Kommission weit überboten, die Harnack in einem Brief vom 20. 7. 1914 an Ehrhard noch einmal klar umriß: „Wir wollten und wollen für unsere Sammlung nicht anderes als die noch in den drei ersten Jahrhunderten selbst niedergeschriebenen Martyrien; wir sind in Verfolg dieser Aufgabe dazu genötigt worden, Mittel für die gesamte Überlieferungsgeschichte der christlichen hagiographischen Litteratur zu gewähren, die unserer eigentlichen Aufgabe ferner liegt“ . . . und „... die hagiographische Forschung, die für uns peripherisch ist . . .“ Die Wege gabeln sich im Grunde von vornherein. Die Mitglieder der Berliner Kirchenväterkommission wollten vor allem die alten Märtyrerakten ediert sehen. Die Untersuchung der hagiographischen Überlieferung wurde dabei als notwendige Vorarbeit in Kauf genommen, aber nur als ein möglichst knapp zu fassendes Durchgangsstadium angesehen. Auch Ehrhard wollte vor allem die alten Akten edieren, hatte aber darüber hinaus ein recht eigenständiges Interesse auch an der gesamten Überlieferung hagiographischer Texte und an den späteren Typen, Formen und Sammlungen. Ehrhard hatte eben als katholischer Priester einen lebendigen Zugang zu der liturgischen Bedeutung des hagiographischen Schrifttums, er sah seine Arbeit außerdem unter dem Aspekt eines tieferen Verständnisses der orthodoxen Kirchen, schließlich war für ihn die byzantinistische Forschungsrichtung ein eigenständiges Fach, das ein eigenes Interesse verlangt. Es ist also nicht recht gesehen, wenn Dempf sagt: „Die Verschiebung der Forschungsarbeit auf das byzantinistische Gebiet war beiden [Harnack und Ehrhard] unerwünscht“. Das könnte allein für Harnack zutreffen. Man lese die 12. und 13. Vorlesung seines Buches „Das Wesen des Christentums“², den Aufsatz „Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen“³ oder das Ende des zweiten Bandes vom „Lehrbuch der Dogmengeschichte“⁴. Hier sind Ressentiments und Verzeichnungen geradezu geballt. Einen Absatz nur möchte ich als Beispiel zitieren, der anzeigt, wie wenig Verständnis Harnack für den Quellgrund der griechischen Hagiographie, nämlich den Heiligenkult und seine liturgische Verankerung und Bedeutung aufzubringen in der Lage war: „Zunächst habe ich keinen Widerspruch zu erwarten, wenn ich antworte: dieses offizielle Kirchentum mit seinen Priestern und seinem Kultus, mit allen den Gefäßen, Kleidern, Heiligen, Bildern und Amuletten, mit seiner Fastenordnung und seinen Festen hat mit der Religion Christi gar nichts zu

¹ A. a. O. 88.

² Erstmals Sommer 1900 erschienen.

³ Sitzungsberichte Berlin 1913, 157–183 = Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, Gießen 1916, 103–140.

⁴ 5. Auflage Tübingen 1931.

tun. Das alles ist antike Religion, angeknüpft an einige Begriffe des Evangeliums, oder besser, das ist die antike Religion, welche das Evangelium aufgesogen hat. Die religiösen Stimmungen, die hier erzeugt werden, oder die dieser Art von Religion entgegenkommen, sind unterchristliche, sofern sie überhaupt noch religiös genannt werden können“¹.

Erst vor dem Hintergrund solcher Sätze kann man richtig ermessen, was es bedeutet, daß es vor allem Harnack war, der sich den Vorstellungen Ehrhards nicht verschloß und für dessen weitgefaßte Konzeption immer wieder Verständnis aufbrachte. So liest man zum Beispiel in dem Protokoll der fünften Sitzung der Kommission vom 23. 3. 1901: „In Bezug auf Hrn. Ehrhard – die Nothwendigkeit seiner Forschungen für das Corpus wurde anerkannt nach den Aufklärungen, die der Geschäftsführer gab.“ Der „Geschäftsführer“ und Befürworter der Ehrhardschen Pläne war Harnack². Er hatte volles Vertrauen zu Ehrhards Können. Das geht zum Beispiel aus dem oben S. 11 zitierten Brief hervor. Das drückt Harnack auch in seinem Brief vom 13. 1. 1901 an Ehrhard klar aus: „Ihnen irgendwelche Rathschläge zu geben oder Vorschläge zu machen, bin ich natürlich außer Stande, verspüre auch keinen Antrieb dazu. Ich bin überzeugt, daß Sie alles so zweckmäßig disponieren wie nur möglich.“ In der Kommission, der als erste Diels, v. Gebhardt, Harnack, Loofs, Mommsen (1891), Wilamowitz (1897), dann Jülicher, Seeck, Hirschfeld, Holl (1907), später dann Norden, Jaeger, Lietzmann, Carl Schmidt, Klostermann (1927) – von den Späteren hier in unserem Zusammenhang abgesehen – angehörten, gab es allerdings Bedenken dagegen. Wie man aus einer Bemerkung des Kirchenhistorikers Karl Holl vom 15. 10. 1908 ersehen kann, war er nie mit der Ehrhardschen Konzeption einverstanden: „... auch abgesehen von den bei mir immer noch fortbestehenden Bedenken gegen die Anlage der ganzen Arbeit durch Herrn Ehrhard...“ Welche Gründe es sind, wird hier nicht gesagt. Man kann das aber aus dem weiter unten zitierten Gutachten Holls erschließen. Er vertrat offensichtlich die Auffassung, daß die eigentliche hagiologische Arbeit nur ein Mittel für die Erforschung der Alten Kirche sein dürfe. Ob auch andere Kommissionsmitglieder diese Bedenken unterstützten, ist nicht mehr festzustellen. Doch darf man wohl aus der Tatsache, daß Harnack

¹ Das Wesen des Christentums, Berlin 1950 (Nachdruck), 143.

² Aus den Briefen Harnacks geht klar hervor, daß ihn später lediglich die völlige Arbeitsüberlastung daran hinderte, weiterhin eine umfängliche Korrespondenz mit Ehrhard zu führen, und daß aus diesem Grunde die Korrespondenz Ehrhards mit C. Schmidt, dem wissenschaftlichen Beamten der Berliner Kommission, mehr und mehr im Verhältnis zu der mit Harnack zunahm. Der Grund ist also nicht darin zu suchen, daß sich Harnack von Ehrhard distanzieren wollte. Schmidt schreibt in seinem Brief vom 19. 6. 1930 an Ehrhard: „Harnack hing mit inniger Liebe an seinen Schöpfungen, der Ausgabe der Kirchenväter und den Texten und Untersuchungen. Sicherlich hätte er Ihr standardwork mit grosser Freude begrüßt; oft war er in Sorge, ob er den Abschluss noch erleben würde.“

nur von Holl die eben erwähnte Stellungnahme verlangte, schließen, daß Holl der eigentliche Antipode Ehrhards in der Kommission war.

Interessant ist auch die folgende Passage aus dem Brief Carl Schmidts vom 17. 1. 1931 an Ehrhard, mit dem ein nicht mehr erhaltener Brief Ehrhards beantwortet wird. Schmidt charakterisiert hier mit knappen Worten die Stimmung der zu dieser Zeit wesentlich anders besetzten Kommission (nach dem Tode Harnacks und Holls und unter der Leitung Lietzmanns): „Ich habe bei meinem Referat über Ihre Ausgabe nicht den Eindruck der Unfreundlichkeit gegen Sie von seiten der Mitglieder der Kirchenväterkommission gehabt. Ihre Skepsis war mehr die Sorge, ob es Ihnen noch vergönnt wäre, dieses Riesenwerk der Vollendung entgegenzuführen. Denn die Kommission hat das nächste Interesse für die Ausgabe der alten Martyrologien, nicht für die Untersuchungen, die ja nur Vorarbeiten sind. Diese Ausgabe liegt aber nach Ihren Mitteilungen doch noch in weitem Felde, da erst vorher ein Band 'Studien' publiziert werden soll. Dass die Beschaffung des handschriftlichen Materials aus den ausländischen Bibliotheken eine Riesenarbeit ist, wird die Kommission nicht bezweifeln; das weiss Prof. Schwartz, der jetzt als Mitglied an der Tagung teilnahm, aus eigener Erfahrung.“

3. Finanzielle Probleme

Für Ehrhard wie für die Kommission waren die hagiologischen Forschungen eine drückende und ständige finanzielle Belastung. Eindrücklich stellt uns dieses Problem der Brief Harnacks vom 20. 7. 1914 an Ehrhard vor Augen: „Schon die letzte Gewährung hatte in der Kommission die größten Schwierigkeiten. Diese sagt sich nicht ohne Grund: wir wollten und wollen für unsere Sammlung nicht anderes als die noch in den drei ersten Jahrhunderten selbst niedergeschriebenen Martyrien; wir sind in Verfolg dieser Aufgabe dazu genötigt worden, Mittel für die gesamte Überlieferungsgeschichte der christlichen hagiographischen Litteratur zu gewähren, die unserer eigentlichen Aufgabe ferner liegt; wir haben dafür Summen gewährt, die ungefähr der Vorbereitung von 6–8 Bänden unsrer Aufgabe entsprechen, und haben uns an dieser Überlieferungsgeschichte halb verblutet, andere Aufgaben zunächst zurückstellen müssen, und so weiter. Nun glaubte die Kommission, daß es mit der letzten Gewährung geschehen sei, und nun kommt wieder eine Forderung, ja bei der Art der Begründung dieser Forderung ist nicht abzusehen, ob sie wirklich die letzte ist! Ich versichere Sie, daß kein einziger unserer Mitarbeiter für seine Ausgabe auch nur den 4. Teil dessen erhalten hat, was die hagiographische Forschung, die für uns peripherisch ist, verschlungen hat.“ „Ich bitte Sie daher, wenn es Ihnen irgend möglich, und es muß doch möglich sein, Ihre Vorarbeiten einzuschränken, beziehungsweise zu beendigen.“ Auf den Rand des Briefes Ehrhards vom

12. 7. 1914 hatte Harnack notiert: „Die Sache hat uns bereits schändlich viel gekostet. Für Pseudo-Clementinen und Praeparatio müssen wir sparen. Der wieder bis nach Ostern herausgerückte Termin, der gewiß noch durch die Sinaitische Ausbeute¹ weitere Verschleppung erfahren wird, läßt schwerlich erwarten, daß dies die letzte Forderung sein wird. Aber andererseits kann er die Sache noch länger hinziehen unter dem Vorwande beziehungsweise auf dem Grunde, er habe die Mittel zur Beendigung nicht erhalten“². Nicht übersehen aber sollte man auch Harnacks Feststellung auf seiner Karte vom 3. 4. 1901 an Ehrhard: „Sie sind der billigste Reisende der Commission – herzlichen Dank.“ Ehrhard war in bezug auf die notwendigen finanziellen Ansprüche fast zu zurückhaltend und zu unerfahren, so daß der Rat Karl Krumbachers sehr angebracht war: „Wenn Sie die Studienreise zuerst machen und nachträglich um einen Beitrag einkommen, so werden Sie sicher nichts bekommen. Das lehrt eine alte Erfahrung in solchen Dingen. Die Kommissionsmitglieder werden sagen, der hat die Reise schon gemacht, also muß er ja das Geld gehabt haben“³.

In allen Briefen Ehrhards finden sich Bitten um hohe, für die Fortsetzung der Arbeit unbedingt notwendige Geldmittel. Ehrhard brauchte finanzielle Mittel 1. für Bibliotheksreisen, 2. für die Bezahlung von Mitarbeitern, die Handschriften-Kollationen oder -Beschreibungen anfertigten, 3. für Photos besonders wichtiger Handschriften. Nur ein eindruckliches Beispiel möchte ich hier zitieren, das die mannigfaltigen Probleme zeigt, nämlich den Brief vom 19. 6. 1912 an Harnack: „Grosse Schwierigkeiten boten mir bei der Ausarbeitung der Vorarbeiten die Handschriften von Jerusalem. Hier habe ich aber auch eine Hilfe gewonnen durch einen Stipendiaten der Görresgesellschaft, Dr. Graf, dem ich meine Desideratenliste schickte und der den *ὑποβιβλιοθηκάριος* des heiligen Grabes gewann für die grösseren Notizen, die er nicht selbst machen konnte. Letzterer hat nun 200 Stunden gebraucht für seine Notizen, die mir sehr gute Dienste

¹ Vgl. C. Schmidt und B. Moritz, Die Sinai-Expedition im Frühjahr 1914, Sb Preuss. Akad., phil.-hist. Kl. 1926, 8.

² Schon im Brief vom 19. 12. 1907 schrieb Harnack an Ehrhard: „Für heute bestätige ich den Empfang Ihres ausführlichen Berichts sammt Anträgen. Die Erfüllung der letzteren wird sehr großen Schwierigkeiten begegnen, deren Beseitigung ich zur Zeit nicht abzusehen vermag. Sie überschätzen unsere Mittel gewaltig: Die Kirchenväter-Commission hat ein jährliches Budget von 3000 Mark und muß damit alle Reisen, alle Collationen, Photogramme etc. bestreiten und außerdem zu jedem Druckbogen 5 Mark Honorar beisteuern. Bisher haben wir unsere 17 Bände mit dieser Summe bestritten und in den 12 Jahren eine *kleine* Reserve erspart. Auf Erhöhung des Zuschusses ist bei den ungeheuern Anforderungen, die an die Akademie und die Wentzel-Stiftung gestellt werden, kaum zu rechnen. Ich werde natürlich tun, was ich kann.“

³ Brief Krumbachers vom 10. 7. 1897 an Ehrhard (nach J. B. Aufhauser in H.-G. Beck, *Χάλιες*, München 1958, 183).

leisten. Das macht zu 1,50 die Stunde rund 300 Franken. Nach Vollendung der Arbeit hat allerdings der Unterbibliothekar Sotirios Angelopoulos mir mitteilen lassen, dass er für die Stunden von anderen Professoren 3, 4, sogar 5 Franken erhalte; er wolle daher nur 120 Stunden berechnen, aber zu 3 oder 4 Franken! Herr Dr. Graf hat mir bestätigt, dass nach seiner Berechnung der Herr Sotirios Angelopoulos über 200 Stunden gearbeitet habe. Ich werde mich nun an das halten, was ihm Herr Dr. Graf am Anfang mitgeteilt hat: 1,50 fr. per Stunde. Da es über 200 Stunden sind, so wird die Annahme von 210 Stunden zutreffen; somit beträgt das Honorar für Herrn Angelopoulos 315 Franken. Diese Rechnung pressiert, da Herr Angelopoulos schon sehr darauf wartet. Ich habe nun kein Recht darauf, dass diese Rechnung von der Kirchenväterkommission beglichen werde, da ich nicht vorher Ihr Einverständnis einforderte. Ich bin auch gerne bereit, ein Drittel zu bezahlen; ich gestehe Ihnen aber offen, dass ich Ihnen für die Übernahme von $\frac{2}{3}$ sehr dankbar wäre. Angesichts der Tatsache, dass ich voriges Jahr Rektor der Universität war, glaube ich hinzufügen zu dürfen, daß das Einkommen des Rektors in Strassburg aus einer Pauschalsumme von 3.000 Mark besteht, dass mich aber meine Repräsentationspflichten rund 4.000 Mark gekostet haben . . . Für beides, sowohl die Überlieferung, als den Bestand, brauche ich aber noch folgende Hilfsmittel: a) Zunächst muss ich die erreichbaren Unzialfragmente in Schwarz-Weißphotos beziehungsweise in gewöhnlichen Photographien besitzen . . . b) Ich brauche sodann Schwarz-Weißphotographien aller unedierten Märtyrerlegenden, die erreichbar sind. Ich habe davon schon eine gute Zahl; aber ich muß wenigstens *einen* der unedierten Texte über einen bestimmten Märtyrer oder Märtyrergruppe, wovon gar nichts gedruckt ist, gelesen haben . . . Wenn ich das Gesagte resümiere, so muss ich die Überzeugung aussprechen, dass es ohne einen ziemlich ausgiebigen Gebrauch der Schwarz-Weiß-Photos gar nicht möglich ist, zu einem die Wissenschaft wirklich fördernden Resultate zu gelangen. Nachdem ich aber so viel Zeit und Kraft auf dieses Gebiet verwandt habe, so darf ich wohl auch den Wunsch haben, dass wirklich etwas Gediegenes herauskomme. Soll das nun sowohl aus objektiven als aus persönlichen Gründen der Fall sein, so genügt der Credit von 1000 Mark . . . aus dem Grunde nicht, weil ein guter Teil davon durch die Arbeiten für Rom und Jerusalem in Anspruch genommen wird.“ Das mag als Beispiel genügen.

Aus dem zitierten Brief geht hervor, daß Ehrhard nach Kräften aus eigenen Mitteln zur Bestreitung der Kosten beisteuerte. Doch waren seinen Möglichkeiten auf diesem Gebiet enge Grenzen gesetzt. Das zeigte schon seine Bemerkung über das Rektorengelalt in Straßburg. Doch war diese Situation eigentlich nie anders und hat sich nie recht gewandelt. Dafür sei wenigstens noch der folgende Passus aus dem Brief vom 10. 1. 1901 an Harnack zitiert: „Beide Reisen, die nach Messina und die nach Paris, kann ich nun leider nicht auf meine Kosten machen. Das erlaubt die Stellung eines Theologieprofessors an der Haupt- und Residenzstadt der oesterreichisch-ungarischen

Monarchie nicht! Beim Ausfall jeglichen Collegiengeldes sind wir auf unseren Gehalt angewiesen, der bei den hiesigen unendlich theuern Verhältnissen nicht viel Luxus, auch nicht wissenschaftlicher Natur, erlaubt!“

Die Kommission hat Ehrhard bei diesen Problemen nie im Stich gelassen. Fast alle Kommissionsprotokolle und -berichte und viele der Briefe Harnacks und C. Schmidts an Ehrhard enthalten Vermerke über die Gewährung der finanziellen Bitten. Auch hier war es Harnack, der das meiste Verständnis aufbrachte. Als Beleg zitiere ich hier nur die Bemerkung, die Harnack auf den Brief Ehrhards vom 19. 6. 1912 notierte: „Zur Besprechung am Montag. Herrn Prof. D. Schmidt. Weitere Forderungen des Hrn. Ehrhard zur Beendigung seiner Vorarbeiten waren zu erwarten. 860 Mark hat er in der Tat noch gut. Wie hoch sich die Summe beläuft, die er außerdem noch für Reisen seiner Mitarbeiter, Photographien etc. bedarf, läßt sich zur Zeit nicht übersehen und übersieht er selbst noch nicht. Ich meine, wir sollten ihm außer den 860 Mark noch 1000 Mark zur Verfügung stellen mit der Bemerkung, daß in diesem Etatsjahr nicht mehr gewährt werden kann, daß aber eine Nachforderung im nächsten Etatsjahr als letzte Rate wohl bewilligt werden wird, wenn es sich um ein paar 100 Mark handelt. Die 1000 Mark können wir ihm meines Erachtens, ohne die Kommission zu befragen, zur Verfügung stellen; denn die Kommission hat die Mittel für diese Vorarbeiten im allgemeinen bewilligt und Ehrhard hat in dem vorigen Jahr nichts erhalten. Näheres mündlich. Harnack“¹. Außerdem sei auf die Schlußpassage von Harnacks Brief vom 20. 7. 1914 an Ehrhard verwiesen, die weiter unten zitiert wird.

Auf diese Weise konnte Ehrhard Reisen in viele Bibliotheken unternehmen, konnte Handschriften abschreiben und photokopieren lassen (als Vorbereitung für die Editionen), so daß schließlich fast erfüllt wurde, was Ehrhard am 6. 2. 1898 in einem Brief an Harnack als Forderung aufgestellt hatte, nämlich „dass das ganze handschriftliche Material sich in einer Hand vereinige“. „7000 Fotografien von meist unedierte Texten und eine grosse Zahl von Abschriften solcher Texte“ enthält der Nachlaß, wie J. M. Hoeck sagt². Wenn man diese Arbeitsgrundlage bedenkt und berücksichtigt, daß Ehrhard in hervorragendem Maße auch zur Auswertung dieses Materials fähig war, ja auch schon Vorarbeiten für die Teile 3 und 4 besaß, kann man den Verlust ermessen, den sein Tod für die Hagiologie bedeutete.

Nach dem ersten Weltkrieg hatte die Kommission ihre Mittel verloren. Ehrhards Werk wurde dann mittelbar durch die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft unterstützt, indem nämlich Carl Schmidt mehrere Handschriftenreisen nach Kairo und Jerusalem bezahlt wurden, auch mit dem Ziel, für Ehrhards Forschungen Material zu beschaffen. In der Zeit der

¹ Von Schmidt im Brief vom 25. 6. 1912 an Ehrhard aufgenommen.

² Der Nachlaß Albert Ehrhards und seine Bedeutung für die Byzantinistik, Byzantion 21, 1951, 171–178. (176).

Herrschaft des deutschen Faschismus war die Notgemeinschaft zu solcher Hilfe nicht mehr bereit. So wäre beinahe die Drucklegung der Bände 50 bis 52 der „Texte und Untersuchungen“ durch die Verweigerung eines Druckkostenzuschusses gescheitert. Ehrhard schreibt am 21. 6. 1935 an Heseler: „Die Frage der Finanzierung hat geraume Zeit in Anspruch genommen. Die Hoffnung auf einen Druckzuschuß der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, die C. Schmidt und H. Lietzmann zuerst hegten, zerschlug sich aus naheliegenden Gründen. Darauf entschloß sich der Verlag, die Kosten zu übernehmen [Hinrichs/Leipzig] und sogar eine Auflage von 1000 Exemplaren zu wagen, die ihm von C. Schmidt und Lietzmann angeraten wurden.“

4. Die Entwicklungsstadien der Arbeit im Spiegel der Äußerungen Ehrhards

Es ist eine bedrückende Sache, in den Briefen zu verfolgen, wie Ehrhard immer wieder glaubte, kurz vor der Vollendung seiner hagiologischen Arbeit zu stehen, und wie sich der Termin immer erneut durch die weiter unten zu nennenden Gründe verschob.

Schon am 10. 1. 1901 schreibt er in einem ausführlichen Zwischenbericht über den Stand seiner Arbeiten an Harnack: „Ich habe, wie Sie wissen, zwei Vorarbeiten [für die Edition der Märtyrerakten] in Angriff zu nehmen: 1. Eine Übersicht über die gesamte handschriftliche Überlieferung der griechischen Märtyrer- und Heiligenlegenden zu gewinnen (beide Arten von Texten mussten berücksichtigt werden, weil ihre Überlieferung dieselbe ist), um die erhaltenen Texte insgesamt zu constatieren, 2. die Vorlagen des Symeon Metaphrastes nachzuweisen, um auf diesem Wege zu den älteren Texten zu gelangen. Die erste Vorarbeit habe ich allein ohne jede Mitarbeit unternommen und darf sie nunmehr als wesentlich abgeschlossen bezeichnen. Ich habe sämtliche hagiographische Handschriften, welche mir entweder persönlich oder durch Handschriftenkataloge zugänglich wurden, erforscht und besitze nun eine vollständige klare Übersicht über die verschiedenen Wege, auf welchen die griechischen Märtyrer- und Heiligenlegenden bis zu den ersten Drucken zu uns gekommen sind . . . Meine Arbeit [gemeint sind 'Überlieferung' und 'Bestand'] würde Ostern 1902 fertig sein und wohl 2–3 Hefte der Texte und Untersuchungen in Anspruch nehmen, vielleicht sogar einen ganzen Band wegen der grossen alphabetischen Liste, welche, für fast jeden Märtyrer oder Heiligen mehrere Texte zu bringen haben wird. Von jedem Texte werde ich das Incipit (und Desinit?) geben und sodann die Handschriften, in denen sie stehen. Bei den Handschriften, die ausführlich besprochen wurden, muss auf diese naturgemäss zurückgewiesen werden. Die Liste allein wird daher wohl 200 Seiten in Anspruch nehmen. Nehme ich für die übrigen Punkte etwa 300 an, so würde also das

Ganze 500–600 Seiten umfassen.“ Harnack antwortete darauf am 30. 7. 1901: „Mit voller Theilnahme sehe ich dem immer mehr sich nähernden Abschluß Ihrer großen Vorarbeiten entgegen.“

Am 28. 2. 1902 heißt es in einem Brief an Harnack: „Was nun die Acta Martyrum betrifft, so kann ich leider mein Vorhaben, die erste Arbeit um Ostern 1902 einzuliefern, nicht erfüllen. . . Zu den Abhaltungen, die mir mein Buch bereitete [Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert. Vgl. S. 42], kamen auch öfters Arbeitsstörungen durch Unwohlsein, da ich die letzten Ferien fast gar keine Ruhe mir gegönnt habe und der Pariser Aufenthalt mich mehr angegriffen hat, als ich zunächst geglaubt hatte.“ Harnack antwortete am 3. 3. 1902 verständnisvoll: „Hoffentlich erhalten wir Ihre erste Arbeit zu den Märtyrer-Acten wenn auch nicht zu Ostern, so doch noch im Lauf des Jahres; indessen ich treibe nicht; ich weiß, was Sie zu leisten haben.“

Fünf Monate später, am 29. 7. 1902, schreibt Ehrhard aus einem Urlaub in Nordböhmen an Harnack: „In Wien bin ich nach allen Seiten hin durch die Not der kirchlichen Verhältnisse zu sehr in Anspruch genommen worden, um derartige große Unternehmungen in wirksamer Weise zu fördern. In Freiburg gewinne ich Wien gegenüber enorm viel Zeit für meine litterarische Thätigkeit.“ Wieder zeigt Harnack in seinem Antwortschreiben vom 4. 8. 1902 Verständnis: „Ich freue mich außerordentlich auf die Untersuchungen, die Sie veröffentlichen werden und wünsche von Herzen, daß Ihre große Arbeitskraft in Freiburg Ihnen voll zur Verfügung stehe.“

Dieser Wunsch Harnacks ging nicht in Erfüllung; denn in dem Brief Ehrhards vom 12. 4. 1904 an Harnack, nach dem Wechsel nach Straßburg, lesen wir: „In Freiburg stellte sich bald eine tiefe Nervendepression heraus, die Folge meiner zwei Kriegsjahre in Wien¹. Die Folge davon war, dass ich das ganze Jahr in Freiburg für meine litterarischen Arbeiten verloren habe . . . Was nun die erste Arbeit [gemeint sind die hagiologischen Forschungen] angeht, so werde ich sie energisch fördern und zwar von dem Sommersemester an. Da ich auch die zweite Abteilung des patristischen Litteraturberichts noch auf dem Halse habe, und ich ihn absolut fertigstellen muss, um endlich diese Arbeit respektive diese ganze Berichterstattung anderen zu überlassen, so vermag ich nicht das Versprechen zu geben, dass ich im Verlaufe des Jahres fertig werden kann mit der ersten Arbeit, die ich Ihnen schon längst skizziert habe . . . Von April 1904 bis April 1905 wird daher meine Arbeit für den Druck nicht in Frage kommen können . . . Die Osterferien sowie die Herbstferien wurden durch die Sorge um die Wiederherstellung meiner Gesundheit ganz in Anspruch genommen. In Strassburg ging es besser, aber ich musste auch jetzt noch sehr zurückhaltend sein. Dazu kamen die Arbeiten für die Organisation der jungen Fakultät und die vielen Abhaltungen, welche der Wechsel des Wohnortes mit sich bringt. So

¹ Gemeint sind die theologischen und kirchlichen Auseinandersetzungen, von denen unten S. 42ff. berichtet wird.

³ Winkelmann

ist es zu meinem grossen Bedauern wieder Ostern geworden, ohne dass meine erste Vorarbeit fertig geworden wäre.“ Auch hier ist Harnacks Antwort vom 25. 4. 1904 erhalten: „Besten Dank für Ihren Brief vom 12. des Monats. Ich habe ihn (zum Theil) der Kirchenväter-Commission bei unserer Jahres-Sitzung vorgelegt. Sie würdigt vollkommen die eigenthümlichen Verhältnisse, die eine Verzögerung Ihrer Arbeiten herbeigeführt haben; aber sie spricht es auch aus, wie dankbar sie Ihnen sein wird, wenn Sie die Zeit gewinnen können, um die beiden großen kritischen Untersuchungen zum Abschluß zu bringen.“

Am 23. 4. 1907 bittet Harnack auf einer Karte erneut um einen Bericht: „Sowohl die Disposition des Stoffs in Bezug auf die ‚Texte und Untersuchungen‘ als das Interesse der Kirchenväter-Commission legt mir diese Frage nahe. Sie soll nicht in drängendem Sinne verstanden werden, sondern als der Wunsch einer Orientierung, den ich als Leiter des Unternehmens haben muß.“ Darauf antwortet Ehrhard am 16. 5. 1907: „Leider habe ich die Osterferien, die ich der Weiterförderung der Ausarbeitung widmen wollte, fast ganz verloren, da ich den Auftrag bekam, den in seiner ganzen Organisation sehr darniederliegenden katholischen Religionsunterricht an sämtlichen höheren Schulen unseres Landes zu revidieren. Dazu kommen eine Reihe von Abhaltungen, die zum Teil in meiner hiesigen Stellung liegen, zum Teil in meiner Eigenschaft als Priester, und immer wieder den Abschluss verhindern.“

Einen Einschnitt für die hagiologische Arbeit stellt nun Ehrhards Vortrag vor der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg über „Die griechischen Martyrien“ dar, ein Überblick über den Stand der Arbeiten, durch den ihm ganz deutlich wird, daß sich die Arbeit ausweiten muß¹. So schreibt er am 3. 8. 1907 an Harnack: „Was meine eigene Arbeit betrifft, so hat mich die Zusammenstellung [der eben erwähnte Vortrag], von der ich soeben sprach, gelehrt, dass ich die Überlieferungswege und deren innere Entwicklung nicht mit Sicherheit darstellen könnte, ohne viele unedierte Texte zu besitzen.“ Doch glaubte er in einem Brief vom 13. 1. 1910 an C. Schmidt wieder, vor dem Abschluß zu stehen: „Ich hoffe während der Osterferien im wesentlichen fertig zu werden und hoffe das Manuskript bald nach Beginn des Sommersemesters einschicken zu können . . . Da ich nicht weiss, wie frühe Sie die einzelnen Hefte der Texte und Untersuchungen vergeben, bitte ich um gefällige Nachricht, wann meine Arbeit, die wohl einen Band (ähnlich wie bei v. Dobschütz, Christusbilder) füllen wird, eingeliefert sein muss, beziehungsweise bis wann ich an die Reihe komme, wenn mein Manuskript anfangs Mai fertig sein wird. Ganz bestimmt kann ich ‚anfangs Mai‘ jetzt noch nicht sagen; aber soweit es sich übersehen lässt, glaube ich diesen Termin einhalten zu können.“

¹ Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 4, Straßburg 1907, 1–30.

Doch erneut weitet sich die Arbeit und nun fast ins Uferlose, wie man aus dem Brief vom 19. 6. 1912 an Harnack entnehmen kann: „Wie ich Ihnen früher mitteilte, hat sich bei dem Versuche die Überlieferung der griechischen Märtyrer- und Heiligenlegende zu schreiben, die Unmöglichkeit herausgestellt, die Entwicklung derselben darzustellen ohne die Berücksichtigung der sogenannten Panegyriken, weil ich erkannt habe, dass die Geschichte der Menologien und der Panegyriken so intim miteinander zusammenhängt, dass sie nur miteinander dargestellt werden kann. Dadurch hat sich aber der Kreis der zu berücksichtigenden Handschriften geradezu verdoppelt, und das ist der Grund, weshalb (auch abgesehen von meinem Rektoratsjahre) die Fertigstellung der ‚Überlieferung‘ nicht erreicht werden konnte.“ Trotzdem hoffte er, schnell fertig zu werden; denn er fährt fort: „Die Ausarbeitung meiner Überlieferungsgeschichte wird sehr rasch vor sich gehen, sobald das ganze (erreichbare) handschriftliche Material vorliegen wird, und zwar vorliegen wird in einer palaeographisch einwandfreien Form . . . Bis Ende Oktober hoffe ich, das gesammte Material endgültig gesichtet vor mir zu haben und während des nächsten Winters die Darstellung zu bewältigen. Diese wird in zwei Teile zerfallen: 1. die Überlieferung, 2. der Bestand . . . Ich widme meine ganze freie Zeit der Erledigung der letzten Vorarbeiten und bin zu diesem Zwecke auch aus der wissenschaftlichen Prüfungskommission ausgetreten. Voriges Jahr hatte ich 99 Prüfungen abzunehmen. Wenn alles gut geht, so hoffe ich zum Schluss des nächsten Wintersemesters mit dieser Arbeit fertig zu sein.“ C. Schmidt antwortete am 25. 6. 1912 im Auftrage Harnacks: „Wir freuen uns, dass Sie jetzt alle Ihre Kräfte auf die Bewältigung des ungeheuren Materials verwenden können und die Arbeit selbst einem baldigen Ende entgegengeht. Dass die Vorarbeiten noch weitere Aufwendungen erfordern würden, war wohl zu erwarten und wir wissen, welche grossen Opfer Sie selbst gebracht haben.“ Ehrhard antwortet darauf am 28. 7. 1912: „Ich möchte unbedingt für den Anfang des Wintersemesters das Material endlich beisammen haben.“ Ein Jahr später, am 28. 7. 1913, kann er wenigstens den Abschluß kleinerer Teile melden: Teil 1, „von diesem Teil sind die schwierigsten, nämlich Abschn. 2–4 im Manuskript fertig“, Teil 2, „dieser Teil ist auch zum grössten Teile fertig“. „Heute kann ich schon bestimmte Vorschläge machen in bezug auf den 1. und den 2. Teil. 1) Zunächst glaube ich den 1. Teil während der Herbstferien im Manuskript fertigstellen zu können, da die Abschnitte 5–8 viel weniger Arbeit erfordern als die früheren. In den Wintermonaten kann der zweite Teil ebenfalls fertig werden.“

Ein Jahr später, am 12. 7. 1914, kündigt Ehrhard wieder einen Termin für die Fertigstellung des Ganzen an: „Ich bin jetzt mit einem sehr grossen Teil der Überlieferungsgeschichte im wesentlichen fertig geworden . . . Ich werde der Arbeit wieder die Herbstferien (nach einem Aufenthalt in den Alpen) widmen, das nächste Wintersemester alle freien Augenblicke ihr widmen und glaube sagen zu können, dass nach den Osterferien des näch-

sten Jahres die beiden Bände fertig sein werden.“ In seinem Antwortschreiben vom 20. 7. 1914, aus dem weiter unten S. 36 ein Abschnitt zitiert wird, drängt Harnack nun doch energisch auf einen Abschluß: „Ich bitte Sie daher, wenn es Ihnen irgend möglich ist, und es muß doch möglich sein, Ihre Vorarbeiten einzuschränken, beziehungsweise zu beenden. Was die Kirchenväterkommission betrifft, so bin ich einfach nicht in der Lage, ihr Ihren Brief mit den neuen Forderungen vorzulegen; denn ich würde mich einer Zurückweisung aussetzen. Das Einzige, was ich nach reiflicher Überlegung und Rücksprache mit Kollegen Holl tun kann, ist, daß ich Ihnen – so zu sagen auf meinen Kopf – eine Pauschalsumme von 500 Mark anbiete. Auch das aber kann ich nur unter der Voraussetzung tun, daß das Manuskript zu den beiden Bänden nach den Osterferien wirklich fertig zum Druck vorliegt. Ich kann mir dann unter Verweis auf das Manuskript in unserer Jahressitzung Indemnität von der Kommission erbitten.“

Es folgte der tiefe Einschnitt des ersten Weltkrieges und der anschließenden Übersiedlung Ehrhards nach Bonn. So schreibt Ehrhard am 31. 12. 1920 an C. Schmidt: „Seit meiner Übersiedelung hierher ist meine Zeit durch die Vorlesungen und die vielen Abhaltungen des ersten Semesters in einem neuen Wirkungskreis restlos in Anspruch genommen worden . . . Ich habe meine Flüchtlingszeit dazu benutzt, den zweiten Band im wesentlichen niederzuschreiben und die Anmerkungen zu dem ersten zu ergänzen. . . Um die zwei Bände gänzlich druckfertig zu machen, muss ich noch mit dem Sommersemester und vielleicht den Herbstferien rechnen. Ich darf aber mit Sicherheit damit rechnen, dass die zwei Bände in einem vollständig druckfertigen Manuskript im Oktober 21 vorliegen werden. Auf die Einzelheiten kann ich nicht eingehen. Sie werden sehen, welche Unmasse von Arbeit notwendig war, um das Material zu meistern! . . . Wenn ich richtig orientiert bin, werden die Akademien der Wissenschaften genügend Mittel bekommen, um ihre Publikationen wieder aufzunehmen. Wenn ich daher auch die Arbeit fertigstellen werde, wie ich Ihnen schon schrieb, ohne Rücksicht auf die nächste Möglichkeit, sie zum Druck zu bringen, so glaube ich doch, dass die zwei Bände geeignet sind, das internationale Interesse in hohem Masse zu beanspruchen. Ich möchte daher bitten, die zwei Bände für Ihren Plan der Drucklegung vom Oktober 1921 an in sichere Rechnung zu stellen“. Schmidt antwortete darauf am 9. 1. 1921: „Mit grösstem Interesse habe ich Ihren Bericht über die Publikation der Martyrien gelesen und werde ihn Harnack vorlegen. Ohne Zweifel wird der Druck sofort beginnen können und habe ich mündlich bereits Herrn Rost [J. C. Hinrichs-Verlag Leipzig] davon Mitteilung gemacht. Ihre zwei Bände sollen die neue Serie der Texte und Untersuchungen beginnen“.

Am 29. 10. 1921 entschuldigte sich Ehrhard bei C. Schmidt, „dass meine Hoffnung, das Manuskript bis Ende Oktober druckfertig zu sehen, nicht ganz in Erfüllung gegangen ist. Ich habe die ganzen Ferien daran gearbeitet . . . Der Text des ersten Bandes ist fertig bis auf einige Änderungen

in der Einleitung und einige Nachträge in dem ersten Abschnitt . . . Was ich trotz ununterbrochener Arbeit hier [in München] nicht fertig brachte, das sind die Ergänzungen in den Anmerkungen für die vielen verstümmelten Texte. Sie haben auf dem Sinai selbst die Erfahrung gemacht, wie oft verstümmelte Texte in den hagiographischen Handschriften vorkommen. Ich habe es mir zur Regel gemacht, über sämtliche Texte jeder Handschrift, die behandelt wird, mir zunächst Rechenschaft zu geben. Die Identifizierung dieser verstümmelten Texte nahm viel mehr Zeit in Anspruch als ich vermutete. . . . dass ich die erste Hälfte des ersten Bandes (Einleitung und die Abschnitte über die alten Überlieferungswege bis zum metaphrastischen Menologium/ausschliesslich) in etwa 3 Wochen druckfertig einschicken würde. Das sind die Seiten 1–814. Diese sind jetzt mit Ausnahme der Nachträge, die ich angedeutet habe, jetzt auch in bezug auf die Anmerkungen fertig. Während des Druckes dieser ersten Hälfte könnte dann die Fertigstellung der zweiten Hälfte erfolgen. Der zweite Band ‚Der Bestand‘ ist im Text auch fertig, was die eigentlich hagiographischen Texte betrifft. Ich habe aber gesehen, dass ich in zwei Anhängen auch die Reden für die Herrenfeste sowie für das bewegliche Kirchenjahr buchen muss, um den Reichtum der Handschriften an Texten, besonders an unedierte zu erschöpfen . . . Hätte ich noch einen vollen Monat Ferien zur Verfügung, so würde ich den ersten Band erledigen können“.

Am 10. 9. 1924 mahnt Schmidt wieder in einem Brief: „. . . so erfreulich die Vermehrung des Materials ist, so sehr zu wünschen ist es, dass die mit Spannung erwartete Arbeit endlich der Vollendung entgegengeht. Vollständigkeit ist bei dieser Aufgabe kaum möglich. Auch wird ja der Druck des Riesenwerkes sicherlich mehrere Jahre in Anspruch nehmen. Die Texte und Untersuchungen sind nach wie vor bereit, die Drucklegung zu übernehmen“. Doch zweieinhalb Jahre später ist das Werk noch nicht fertig, denn in dem Brief Ehrhards vom 8. 1. 1927 an C. Schmidt lesen wir: „. . . da ich Exzellenz v. Harnack im Mai sagte, dass ich die Fertigstellung möglichst beschleunigen wollte“, habe ich „die ganzen Herbstferien geopfert bis auf die zehn letzten Oktobertage. . . . Und kann nur sagen, dass die Arbeit im Sommer fertig werden und im Herbst der Druck beginnen kann . . . Viel Arbeit macht noch der zweite Teil, aber dieser wird auch rasch druckfertig werden, sobald ich meine volle Zeit ihm widmen kann“. Der Termin verschiebt sich, weil C. Schmidt mehrere Handschriftenreisen nach Jerusalem und nach Ägypten unternehmen kann und Ehrhard viele Handschriftenphotos und -beschreibungen vermittelt. Immerhin schreibt Ehrhard am 25. 7. 1928 an C. Schmidt: „. . . Arbeit der letzten Durchsicht und Anbringung der letzten Korrekturen etc . . .“

Aus Ehrhards ausführlichem Bericht vom 18. 12. 1930 ist bereits oben S. 15 zitiert. C. Schmidt antwortete darauf am 10. 1. 1931: „Die Sitzung der Kirchenväterkommission hat erst am 30. Dezember stattgefunden und habe ich einen ausführlichen Bericht auf Grund Ihrer Zuschrift vorgetragen,

aber ich will Ihnen nicht verhehlen, dass man sehr skeptisch war in bezug auf die endgültige Vollendung. Ich würde daher raten, die beiden Teile baldigst abzuschliessen und die Lücken am Schluss durch Nachträge auszufüllen. Denn Lücken werden immer bleiben, da nicht alle Bibliotheken bis auf das letzte ausgeschöpft werden können“.

Doch erst am 22. Dezember 1934, 2 Uhr 30 morgens, wurde der erste Teil druckfertig abgeschlossen (Brief vom 17. 1. 1935 an C. Schmidt). Wie man aus diesem Brief entnehmen kann, hatte Ehrhard schon Befürchtungen, sein Werk nicht in den „Texten und Untersuchungen“ gedruckt zu erhalten: „Herzlichen Dank für Ihren Brief vom 15/I, der mich von einer schweren Sorge befreit hat, da ich nun zuversichtlich hoffen darf, dass ich mit meinem Manuskript nicht ins Ausland zu gehen brauche“. Schmidt hatte am 15. 1. 1935 in einem Brief an Ehrhard den Eingang des Manuskriptes bestätigt: „Am 3. hat Ihr Kollege aus Bonn mir Ihr Manuskript in meine Wohnung gebracht, und konnte ich es am folgenden Tage auf der Akademie deponieren. Da wir gerade an diesem Tage die Jacob Grimm-Feier hatten, habe ich Exz. Schmidt-Ott und Prof. Lietzmann von diesem freudigen Ereignis Kunde gegeben. Beide waren ob dieser Kunde überrascht, besonders Lietzmann, der versprach, sofort sich bei der Notgemeinschaft zu verwenden. Und wie er mir mitteilte, hat er bereits Schritte mündlich und schriftlich getan. Ich bin darüber sehr froh; denn Lietzmann besitzt noch immer grossen Einfluss und verfügt über die notwendige nachdrückliche Haltung bei der Verfolgung seiner Pläne . . . Ich wurde nach dem zweiten Teile Ihrer Arbeit gefragt, konnte aber keine Auskunft geben. Dieser Teil wird ja die Resultate nach der Bestandsaufnahme bringen. Auf diese sind die Interessenten am meisten erpicht. Daher möchte ich gern wissen, wann wir diesen Teil erwarten können, denn es wäre doch wünschenswert, wenn das Manuskript so schnell wie möglich abgeschlossen wird“. Zuversichtlich klingt die Bemerkung Ehrhards über diesen zweiten Teil in dem Brief vom 17. 1. 1935 an C. Schmidt: „Das Manuskript des zweiten Teiles ist auch im wesentlichen geschrieben; es sind aber noch manche Zusätze zu machen“.

Doch ging die Arbeit an Teil 2 nicht in dem gewünschten Maße voran. So schrieb Ehrhard am 9. 2. 1937 an Eltester: „Nach monatelanger Überanstrengung musste ich eine Ruhepause eintreten lassen“. Schließlich sei noch aus der Karte vom 29. 8. 1939 an Eltester, der letzten unter den Arbeitsmaterialien der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Berliner Akademie vorhandenen, ein Passus zitiert: „Die Verspätung der Drucklegung des 3. Bandes [des ersten Teiles] wurde durch einen starken Grippe-Anfall verursacht, der mich zwei Monate lang quälte. Zur Bekämpfung seiner Folgen musste ich eine längere Luftkur im Schwarzwald machen. Wie sich die Druckverhältnisse gestalten werden, weiss ich nicht. Ich hoffe aber, dass der Druck weitergehen wird und dass ich die Bogen so rasch als möglich werde erledigen können“. Die 1.–3. Lieferung der ersten Hälfte dieses Bandes konnte er noch zum Druck bringen, die 4. und 5. Lieferung

besorgte nach Ehrhards Tod (23. 9. 1940) Peter Heseler, die zweite Hälfte dieses Bandes nach dem Krieg J. M. Hoeck ¹.

Die Vermutung, die vielleicht aufkommen könnte, Ehrhard wollte durch seine optimistischen Zwischenberichte der Berliner Kommission auch etwas Sand in die Augen streuen, findet in den Akten keinerlei Bestätigung und würde völlig den aufrichtigen Charakter Ehrhards verkennen ².

Wenn von seiten der Berliner Kommission auch öfter auf einen rascheren Abschluß der Arbeit gedrängt wurde, machte man Ehrhard doch keinen Vorwurf, und gerade Harnack und C. Schmidt hatten für die Schwierigkeiten und Verzögerungen viel Verständnis. Das war in einigen der zitierten Briefstellen schon angeklungen. Als ein besonders gutes Zeugnis sei hier noch ein Abschnitt aus dem Brief C. Schmidts an Ehrhard vom 3. 12. 1934 zitiert: „Mit grosser Freude habe ich Ihre Zeilen gelesen und ihnen entnommen, dass Sie jetzt in Bonn weilen, um gewissermassen die letzte Hand an das Standardwerk zu legen. Es kommt wohl ganz selten vor, dass ein Autor den von ihm gesetzten Termin innehalten kann, da immer etwas dazwischen kommt. Man wird Ihnen daraus keinen Vorwurf machen, da man ja weiss, welch unverdrossener Arbeiter Sie sind“. Und im Brief vom 15. 1. 1935 schreibt er an Ehrhard: „Man staunt, wenn man vor diesem Manuskript sitzt, und kann kaum begreifen, dass *ein* Mann diese Riesenarbeit leisten vermochte . . . Und die bange Frage taucht auf, ob auch die jüngere Generation den rastlosen Eifer und die tiefgründige Gelehrsamkeit zeigen wird“.

¹ Siehe dazu unten S. 60ff.

² Siehe dazu unten S. 70 Anm. 1.

II. Die Gründe für die Dauer der Arbeit

In den im vorhergehenden Abschnitt zitierten Briefstellen Ehrhards klingen schon einige Gründe dafür an, daß der Abschluß der Arbeit sich immer erneut verschob, so daß bis zur Fertigstellung nur der Vorarbeiten für die eigentliche Aufgabe, also bis zum Abschluß der ersten beiden Teile („Überlieferung“ und „Bestand“), mehr als ein Drittel Jahrhundert verstrich, wogegen die Editionen selbst und die kritischen Untersuchungen nicht mehr in Angriff genommen werden konnten. Eine Zusammenstellung der Gründe und ihre Wertung ist deshalb so wichtig, weil dabei sowohl Schlaglichter die Schwierigkeit und das Umfassende der Arbeit beleuchten als auch Leistung und Bedeutung Ehrhards deutlicher werden können. Beides darf für die Beurteilung des ganzen hagiologischen Unternehmens Ehrhards in seiner Bedeutung nicht unterschätzt werden. Ich sehe die Gründe für das langsame Fortschreiten der hagiologischen Arbeit Ehrhards in drei Komplexen. Davon liegt der eine einmal in der Kompliziertheit, die der Forschungsarbeit auf dem Gebiet der Hagiographie anhaftet, zum anderen aber auch in den hochgesteckten Zielen der hagiologischen Vorhaben Ehrhards. Die anderen beiden Gründe liegen in der Person Ehrhards. Es ist einmal die Gründlichkeit und Zuverlässigkeit, mit der er arbeitete, sein wissenschaftliches Gewissen, das allen voreiligen, ja allen nicht bis ins einzelne bewiesenen und allseitig durchdachten Schlüssen abhold war und schon fast an Ängstlichkeit grenzte. Und es ist zum anderen die große Begabung Ehrhards, die ihm einerseits die verschiedensten Ämter und Aufgabenstellungen einbrachte, die er alle mit aufopferungsvoller Gewissenhaftigkeit auszuführen trachtete, die andererseits die Vielseitigkeit und den weiten Radius der wissenschaftlichen Interessen Ehrhards bedingte und ihn dazu verleitete, seine Arbeitskraft weit zu überschätzen und sich nicht konsequent zu beschränken.

1. Kompliziertheit der Materie

Wohl kannte Ehrhard, wie sein Bericht aus dem Jahr 1900 sehr plastisch darlegt¹, die Schwierigkeiten auf dem hagiographischen Gebiet, wußte,

¹ Die altchristliche Litteratur, Freiburg i. B. 1900, 539 f.

daß das Feld zu diesem Zeitpunkt noch nicht zu überschauen war und daß er sich mit der Zusage an Harnack auf etwas sehr Langwieriges einließ, denn er war in dieses Gebiet schon seit längerem eingearbeitet, doch konnten er und vor allem Harnack sich im Jahr 1897 über das Ausmaß der zu bewältigenden Vorarbeiten einfach nicht im klaren sein. Zwar schreibt Harnack in dem oben S. 8f. zitierten Auszug aus dem Brief vom 19. 10. 1897 an Ehrhard: „Wenn wir in 10–15 Jahren einen *Ruinartus redivivus* vorlegen, ist es auch noch zeitig genug; vermögen wir es in kürzerer Zeit, um so besser“ und in einem Brief vom 25. 6. 1898 an v. Gebhardt und Loofs¹: „... unsere Ausgabe der Martyrien ... , die ausserdem – wenigstens zunächst – nur die Graeca bringen wird. Dass sie vor circa 15 Jahren das Tageslicht sehen wird, glaube ich nicht“. Doch das war noch recht optimistisch gedacht. Denn erst in dem Protokoll der 31. Kommissionssitzung vom 6. 2. 1937, also zu einem Zeitpunkt, als Harnack schon mehrere Jahre tot war (gest. am 10. 6. 1930) und Hans Lietzmann die Kommission leitete, heißt es: „Hr. Ehrhard ... kündigt nun auch die Herausgabe der Texte selbst als bevorstehend an“. Realistischer war also die Formulierung, die A. Urbain im Vorwort seiner Dissertation niederschrieb: „Die Kirchenväterkommission der Berliner Akademie der Wissenschaften unternahm es, unter anderem auch die historisch wertvollen *acta martyrum* der ersten Jahrhunderte zu publizieren. Sie erkannte früh genug, dass die Erledigung derselben vielleicht die langwierigsten Vorarbeiten erheischt, deren Ende bisher nicht abzusehen ist“².

Diese Arbeit stand eben unter dem Gesetz, sich wie eine Lawine ausweiten zu müssen. Was gab es denn schon an Vorarbeiten, auf die sich Ehrhard sicher hätte stützen können? Selbst die besten Handschriftenkataloge seiner Zeit waren für seine Zwecke unzureichend, da sie entweder den *Hagiographica* keine Beachtung schenkten oder nicht zuverlässig waren. Die Briefe Ehrhards enthalten viele Urteile darüber, von denen ich hier doch einige Beispiele anführen möchte. In dem Brief vom 17. 1. 1898 an Harnack liest man: „Leider sind die Kataloge von Patmos, Athos, Athen und Sinai unbrauchbar (auch einige abendländische)“. Am 1. 10. 1901 schreibt er an Harnack: „Der *Catalogus* der Bollandisten hat noch viel mehr Fehler, als ich bereits früher bemerkt und Ihnen gegenüber betont hatte. Ich kann es mir nur dadurch erklären, dass die Bollandisten sich auf Herrn Omont und dieser sich auf die Bollandisten verließ“. Am 8. 12. 1912 rügt er C. Schmidt gegenüber noch einmal denselben Katalog: „... dass der *Catalog. codd. hagiogr. graecor.* von Paris von Fehlern wimmelt!

¹ Brief unter den Arbeitsmaterialien der Kommission für spätantike Religionsgeschichte.

Im Brief Harnacks vom 18. 11. 1897 an Ehrhard heißt es: „Ein bestimmter Termin bis zum Erscheinen der Ausgabe ist nicht ins Auge gefaßt; aber natürlich liegt es im allgemeinen Interesse, daß die Arbeit rüstig gefördert wird“.

² TU 6, 3, Leipzig 1901, 3.

Dafür nur ein Beispiel: Der Katalog bezeichnet als *Passio s. Clementis Ancyrani* einen mutilierten Text, der sich beim ersten Blick als die alte Epitome der Clementinen darstellt. Der Katalog kam zu dieser falschen Identifizierung dadurch, dass zu Beginn des mutilierten Textes von einer Gelehrtenhand die Bemerkung steht *Martyrium s. Clementis*. Am Ende des Stückes wird aber die Ankyra erwähnt, die man nämlich beim Körper des Clemens im Meere fand. Die Verfasser des Kataloges machten aus diesem Anker die Stadt Ankyra in Galatien und so entstand die *Passio s. Clementis Ancyrani*¹. Da die verschiedenartigsten Fehler sich auf Tritt und Schritt geltend machten, so musste ich mich entschliessen, jede einzelne Handschrift und jeden einzelnen Text nachzukontrollieren, um meine Textliste nicht auf derartige Identifizierungen aufzubauen, wie sie vorhin illustriert wurden“².

Ehrhard stand eben auf weitem Terrain allein. Sehr beredt führt uns die folgende Passage aus einem am 19. 6. 1912 an Harnack geschriebenen Brief die Schwierigkeiten vor Augen: „Wie ich Ihnen früher mitteilte, hat sich bei dem Versuche, die Überlieferung der griechischen Märtyrer- und Heiligenlegende zu schreiben, die Unmöglichkeit herausgestellt, die Entwicklung derselben darzustellen ohne die Berücksichtigung der sogenannten Panegy-

¹ Es ist Nr. 1610 A des Kataloges gemeint. Ehrhard korrigiert den Fehler auch TU 52, 945.

² Ehrhard bezieht sich in den beiden Sätzen auf den *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Bibliothecae Nationalis Parisiensis*, ediderunt Hagiographi Bollandiani et Henricus Omont, Brüssel und Paris 1896. Jetzt ersetzt durch F. Halkin, *Manuscripts grecs de Paris: Inventaire hagiographique*, Brüssel 1968 (Subs. hag. 44). — An großen griechischen hagiographischen Handschriftenkatalogen der Bollandisten sind außerdem erschienen: *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Bibliothecae Vaticanae*, ediderunt Hagiographi Bollandiani et Pius Franchi de' Cavalieri, Brüssel 1899 und *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Germaniae Belgii Angliae*, ediderunt C. van de Vorst et H. Delehay, Brüssel 1913. — Dazu kommen noch viele hagiographische Spezialkataloge kleinerer Bibliotheken in den *Analecta Bollandiana* 16, 1897, 297–310 (Chisian.); 19, 1900, 82–118 (Barber.); 20, 1901, 45–70 (Chalki); 205–207 (Leipzig); 21, 1902, 5–22 (Vatic.); 381–400 (Neapel); 23, 1904, 19–75 (Messina); 24, 1905, 169–256 (Venedig); 28, 1909, 353–398 (Eskorial); 39, 1921, 345–357 (Alexandrien); 44, 1926, 5–103 (Chalki), dazu vgl. Ehrhard, *Byz. Zeitschr.* 27, 1927, 119–127; 46, 1928, 158–160 (Chalki); 69, 1951, 238–281 (Messina); 72, 1954, 325–342 (Mailand); 79, 1961, 145–159 (Paris); 389–411 (Holkham/Oxford); 80, 1962, 5–21 (Ochrid) — Außerdem sind noch einige unabhängig von den Bollandisten erarbeitete hagiographische Kataloge zu erwähnen: S. Eustratiades, in: *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 1, 1917 und 2, 1918 (Athos); Th. I. Schmit, in: *Извѣстія Русского Археологическаго Института въ Константинополѣ* 8, 1903, 264–301 (Vatop.); G. Charitakes, in: *Νέος Ἑλληνομνήμων* 21, 1927, 305–331 (Meteoren); V. Vasiliev, in: *Вѣс. Врем.* 14, 1907, 276–333 (Sinai). Solche Spezialkataloge sind unbedingt notwendig, da die Kataloge der Bibliotheken in den meisten Fällen die Hagiographica nicht genügend, zu summarisch oder auch gar nicht berücksichtigt haben.

riken, weil ich erkannt habe, dass die Geschichte der Menologien und der Panegyriken so intim miteinander zusammenhängt, dass sie nur miteinander dargestellt werden kann. Dadurch hat sich aber der Kreis der zu berücksichtigenden Handschriften geradezu *verdoppelt*, und das ist der Grund, weshalb (auch abgesehen von meinem Rektoratsjahre) die Fertigstellung der ‚Überlieferung‘ nicht erreicht werden konnte“. Er berichtet dann, welch intensive Arbeit notwendig ist, um die Handschriften in den Bibliotheken zu prüfen, und welche Schwierigkeiten sich bei der Anstellung von Mitarbeitern ergeben¹. Es heißt dann weiter: „Ich kann es mir sehr gut vorstellen, dass Sie keine besondere Freude daran haben, dass meine Vorarbeiten kein Ende nehmen wollen. Ich gestehe Ihnen, dass ich daran weniger Freude habe als irgend jemand. Das liegt aber in der Natur der Aufgabe, die ich übernommen habe. Wenn endlich einmal auf diesem Gebiete Ordnung gemacht werden sollte, so konnte das nur geschehen auf Grund der Untersuchung der Überlieferung und ihres Bestandes. Nun wissen Sie aber, wie kompliziert die Überlieferung der Martyrien ist. Abgesehen von der Zahl der Handschriften, die mehrere Tausend beträgt, wenn alle Wege der Überlieferung beachtet werden, ist es besonders der Umstand, dass jede eigentliche hagiographische Handschrift eine ganze Reihe von verschiedenen Texten enthält, der es so schwierig macht, eine zuverlässige und sichere Beschreibung dieser Handschriften zu bekommen. Die Kataloge strotzen von Ungenauigkeiten und Fehlern. Ich könnte Ihnen ganze Dutzende von Fällen erzählen, in denen die Handschrift sich als etwas ganz anderes herausstellte, als sie nach dem Kataloge zu sein schien. Ich halte es aber für meine Pflicht, nur auf Grund von *sicheren* Angaben die Überlieferung darzustellen, sonst hat meine Arbeit keinen wahren Wert. Gerade diese sicheren Beschreibungen zu erhalten, beziehungsweise selbst zu machen, das kostet aber immense Zeit“.

Hätte man den Abschluß der Arbeit nicht doch wesentlich beschleunigen können? In einer Stellungnahme zu dem weiter unten S. 38 auszugsweise zitierten Brief Ehrhards vom 12. 7. 1914 an Harnack schrieb Karl Holl am 18. 7. 1914 an Harnack: „Ich finde es an und für sich ganz natürlich, dass Herr Ehrhard jetzt, wo er einen Überblick über das ganze Material besitzt, zugleich auch deutlich empfindet, wo seine Arbeit noch Lücken und Un-

¹ Zum Beispiel: „Sie haben sich damals bereit erklärt, Herrn H. Grégoire nach dem üblichen Masse zu entschädigen. Herr Grégoire liess mich Jahre lang warten und hat endlich gar nichts mehr von sich hören lassen. Ich habe nun die Hauptarbeit selbst gemacht“. Dazu kommen noch technische Schwierigkeiten: Zum Beispiel liest man im Brief vom 8. 12. 1912 an C. Schmidt: „... Dr. Paul Marc und Dr. W. Hengstenberg, beide in München, die voriges Jahr eine Expedition nach Patmos machten. Leider sind von den 5000 Photographien, die sie gemacht haben, die allermeisten umsonst gemacht worden, da ein Fehler des Papiers vorlag. Dass der Fehler am Papiere lag, unterliegt gar keinem Zweifel, da die Photographien, die auf einem anderen Papiere gemacht wurden, tadellos sind“.

sicherheiten aufweist. Denn man lernt selbstverständlich erst im Lauf der Untersuchung die Punkte genau kennen, die für Abhängigkeitsverhältnisse und so weiter entscheidend sind. Aber wenn er nun offenbar seine Ergebnisse noch einmal an den Handschriften selbst nachprüfen will, wo wird dann das Ende sein? So gut wie Venedig, Rom und Paris können auch noch weitere Bibliotheken in Betracht kommen, die er noch einmal besuchen will. So wird die Arbeit überhaupt nicht fertig. Wenn er geltend macht, dass diese Sache überhaupt nicht zum zweiten Mal gemacht werden würde, so mag das richtig sein. Aber das Ziel, dass jede auf der Welt vorhandene Handschrift von ihm aufgeführt und eingereiht wird, ist doch überhaupt nicht zu erreichen. Die Fundstellen von Handschriften sind immer noch nicht erschöpft. Ich denke, Ehrhard hat das Menschenmögliche getan, wenn er die Überlieferung, so weit sie ihm bekannt ist – und das ist jetzt schon die Hauptmasse –, in der Weise sichtet, dass jede künftig neu auftauchende Handschrift sicher eingeschätzt und untergebracht werden kann. Ist ihm, wie er sagt, der Gang der Überlieferungsgeschichte jetzt schon vollkommen klar, so hat er damit dies eigentlich schon geleistet. Wenn er in Einzelheiten etwa Irriges vorbrächte, so wird kein Verständiger ihm das übelnehmen. Ich würde daher beantragen, ihm die Forderungen, die er jetzt erhebt, zwar nicht rund abzuschlagen, aber vielleicht ihm nur eine Pauschalsumme zur Verfügung zu stellen und ihm gleichzeitig zu sagen, dass die Kirchenväterkommission seine Zusage, dass nach den Osterferien das Manuskript der beiden ersten Bände eingereicht würde, als ein gegebenes Wort betrachtet“. Diesen Passus hat Harnack dann fast wörtlich in seine Antwort vom 20. 7. 1914 an Ehrhard aufgenommen.

Holl hat Recht damit, daß trotz aller Bemühungen Ehrhards doch noch immer neues Material gefunden wird¹. Aber daß Vollständigkeit nicht zu erlangen sei, dessen war sich auch Ehrhard bewußt. So schreibt er am 13. 1. 1910 an C. Schmidt: „Das Bessere ist aber hier sicher der Feind des Guten; sonst komme ich überhaupt nicht zum Ziele. Es können ja auch später Nachträge erscheinen“. Um so ernster müssen wir also seine Entscheidung nehmen, daß er an seine Arbeit doch höhere Anforderungen stellte, als sie Holl als Leitlinie vorschlug. Er glaubte, nur auf möglichst breiter Materialkenntnis seine Thesen aufbauen und belegen zu können, nur so das große Werk fruchtbringend zu vollenden. Man muß sich doch vor Augen halten, daß Ehrhards These über das Werk des Metaphrasten nicht ohne scharfen Widerspruch geblieben war². Um die These zu begründen, mußte ein ungeheures Material sicher überblickt werden. Wie leicht waren da Trugschlüsse möglich! Nur durch seine Gründlichkeit konnte Ehrhard die notwendige Sicherheit gewinnen. „Ich habe“, so lesen wir in seinem Brief vom

¹ Siehe die Ausführungen F. Halkins, *L'hagiographie byzantine . . .*, Oxford 1966, 8–10.

² Siehe oben S. 10 Anm. 1.

28. 7. 1913 an Harnack über den ersten Teil der Arbeit, also denjenigen, der unter dem Titel „Die Überlieferung“ jetzt gedruckt vorliegt, „bei der Redaktion dieser Abschnitte sehr viel Freude erlebt; denn ich bin zu sehr bestimmten und klaren Erkenntnissen gekommen, die endlich diese verworrenen Entwicklungs- und Überlieferungsverhältnisse klarlegen. Freilich war das erst möglich, nachdem ich das ganze zugängliche Material vereinigt hatte, und daher hat sich das Warten *sehr gelohnt*. Jede frühere Publikation wäre nicht bloss unvollständig, sondern auch irreführend und voller Irrtümer im Einzelnen geworden“. In dem Brief vom 12. 7. 1914 an Harnack schreibt er: „Ich bin selbst davon überrascht, wie klar und einleuchtend die verschiedenen Überlieferungsstadien und innerhalb derselben die einzelnen Überlieferungswege sich aus dem Wust von hagiographischen Handschriften herausgestellt haben. Das war allerdings nur möglich, weil ich die Erforschung auf sämtliche hagiographische Sammlungen ausgedehnt habe. Dadurch ist, wie ich früher berichtete, die Masse der Handschriften gewaltig gewachsen und der Abschluss der Arbeit hinausgeschoben worden; das hat sich aber reichlich gelohnt, denn jetzt liegt diese überaus verwickelte Überlieferungsgeschichte klar vor den Augen“. Und sechzehn Jahre später, am 18. 12. 1930, schreibt er an C. Schmidt: „Das weite Ausgreifen im ersten Teil (Überlieferung) hat sich als notwendig herausgestellt, weil alle diese Überlieferungswege auf das engste zusammenhängen“. Man würde diesen Aussagen Ehrhards nicht gerecht, wenn man sie etwa in dem Sinne interpretierte, daß er den Gewinn an Klarheit überbetont, um die Verzögerung und die gewaltigen finanziellen Ausgaben zu rechtfertigen, wenn man sie also aus einer Defensivhaltung der Berliner Kommission gegenüber erklären wollte. Ehrhard hatte sich vielmehr die höchsten Ziele gesteckt. Das ist sicher kein Nachteil. Jede nur vorläufige Zielstellung hätte auf diesem Gebiet keine allseitig überzeugenden und ausreichenden Ergebnisse bringen können. Aus der Zielstellung und aus der Gründlichkeit heraus kann Ehrhard also schwerlich ein Vorwurf erwachsen. Anders verhält es sich mit der Frage, aus welchem Grund Ehrhard die eigentliche Forschungsarbeit, also alles, was über die reine Materialbereitstellung hinaus ging, die Auswertung, völlig allein bewältigen wollte. Das mir vorliegende Aktenmaterial erlaubt keine befriedigende Antwort. Von P. Rabbow wissen wir zum Beispiel, daß ihn Ehrhard an der eigentlichen Forschungsarbeit beteiligen wollte, doch Rabbow schied dann aus. Warum Ehrhard aber zum Beispiel die Angebote von Loofs, v. Gebhardt und Urbain nicht annahm, läßt sich nicht mehr feststellen. Auch scheint ihm nicht der Gedanke gekommen zu sein, schon während seiner Arbeit am ersten Teil, als er hier das wichtigste Material überschaute, den dritten Teil, die literarkritischen Untersuchungen, von anderen Gelehrten in Angriff nehmen zu lassen. Auch hätten sich die Bollandisten wohl schwerlich dem Angebot einer Mitarbeit völlig entzogen. Allerdings wäre durch solche Mitarbeit auch Ehrhards Konzeption etwas verändert worden. Natürlich stand zur Zeit Ehrhards teamwork erst in den

allerersten Anfängen, und immerhin hatte er eine große Gruppe Gelehrter an den Zuarbeiten beteiligt, doch hätte bei einer konsequenteren und auf die eigentliche Forschung gerichteten Gemeinschaftsarbeit das Ziel erreicht werden können. Das verlangte allerdings, daß Ehrhard über seine Zeit hätte hinauswachsen müssen. Für einen einzelnen Arbeiter jedoch – und mag er noch so genial, einsatzbereit und wissend sein – ist das Gebiet der griechischen Hagiographie einfach zu schwierig und zu groß.

2. *Akribie Ehrhards*

Zu der Kompliziertheit des Stoffes kommt als zweiter Grund, daß Ehrhard ein sehr gründlicher Arbeiter von hoher Akribie war. Das ist ein Charakteristikum, das ihm sein ganzes Leben anhaftete. Denn schon bei der Arbeit an seiner Dissertation mußte ihn sein Doktorvater Hermann Schell mehrmals mahnen – erfolglos –, „nicht gar zu viel Gelehrsamkeit schon in die Dissertation zu stecken, abzuschließen und für die Habilitationsschrift auch noch etwas übrig zu lassen“¹. Das war kein Ausfluß von Unbeholfenheit oder Ängstlichkeit vor Schlußfolgerungen, sondern Ausdruck einer besonders hohen Auffassung von der Wissenschaft. „Ich habe aber auch die Überzeugung gewonnen, dass es notwendig sei, alle eigentlichen hagiographischen Handschriften persönlich einzusehen . . . Auf jeden Fall ist es notwendig, dass das ganze handschriftliche Material sich in einer Hand vereinige“. So sagt er in einem Brief vom 6. 2. 1898 an Harnack. Am 17. 4. 1898 schreibt er aus Florenz an Harnack: „dass ich einen Katalog der griechischen Martyrien mit der Angabe aller Handschriften, deren Detaillierung vorliegt, fertiggestellt habe. Ich wage ihn aber nicht zu publicieren, weil doch noch zu viel Handschriften fehlen“. Einen weiteren eindrücklichen Beleg findet man in dem Brief vom 8. 1. 1927 an C. Schmidt: „Trotzdem bin ich nicht so weit gekommen als ich hoffte. Da ich mir zur Regel machen musste, alle mutilierten Texte zu identifizieren, brauche ich eben manchmal viel Zeit dazu. Es zu unterlassen, geht nicht an; mein wissenschaftliches Gewissen verträgt es nicht, und die Gültigkeit meiner Resultate verlangt es unbedingt“. Und schließlich seien noch die fast flehentlichen Worte aus dem Brief vom 12. 7. 1914 an Harnack zitiert: „Ich bitte Sie daher, hochverehrter Herr Geheimrat, mich jetzt, da ich daran bin, die Garben zu binden, nicht im Stiche zu lassen. Die Arbeit wird nicht ein zweites Mal gemacht werden; darum muss sie einmal gut gemacht werden. Ich will nicht, dass die Spezialisten so viele Enttäuschungen erleben, wie ich sie mit den *Catalogi codd. hagiogr. graecor.* erlebt habe, die übrigens nicht besser sein konnten, als sie sind, weil die Überlieferungsverhältnisse ihren Verfassern nicht klar waren. Ich kann es auch nicht über mich brin-

¹ A. Dempf 22.

gen, über Codices zu sprechen, die ich nicht genau kenne. Die Dubia, von denen ich sprach, müssen daher gelöst werden“.

Eine so verstandene Gründlichkeit wird man Ehrhard schwerlich zum Vorwurf machen können.

3. Andere Aufgaben und Pläne Ehrhards

Anders steht es in dieser Hinsicht mit dem dritten Grund, daß sich Ehrhard nicht zielstrebig genug auf die wichtigsten Arbeiten ausrichtete, sondern sich immer wieder durch neue Unternehmungen ablenken ließ. Er steckte voller wissenschaftlicher Pläne und war wegen seiner mannigfachen Begabung mit vielen Aufgaben betraut. „Neigung und Temperament“, sagt B. Altaner in seinem wissenschaftlichen Nachruf, „führten . . . ihn . . . aus dem engen Bereich rein gelehrter Tätigkeit vor ein breiteres Forum der Öffentlichkeit, um hier einen nicht unwesentlichen Teil seiner Kraft für die geistige Geltung des deutschen Katholizismus einzusetzen. Das, was der Gelehrte und Forscher erarbeitete und erschaute, sollte für das Leben einer möglichst breiten Schicht von Gebildeten fruchtbar gemacht werden“¹. Geschont hat er sich – wie die Briefe eindrücklich zeigen – eigentlich nie. Immer litt er an einem Übermaß von Arbeit². Förderlich war das der schnellen und zügigen Ausführung seiner hagiologischen Forschungsarbeit gerade nicht.

Es ist eine beachtliche Menge von Arbeiten, die Ehrhard neben den hagiologischen Studien veröffentlichte. Ich möchte hier nur die wichtigen Monographien nennen: „Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884–1900, 1. Abteilung: Die vornicänische Litteratur“, Freiburg i. B. 1900 (Straßburger Theologische Studien, 1. Suppl.band); „Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung“, Mainz und München 1908 (Kultur und Katholizismus 8); „Katholisches Christentum und Kirche Westeuropas in der Neuzeit“, Berlin und Leipzig 1909 (Kultur der Gegenwart 1, 4, 1); „Das Christentum im römischen Reich bis Konstantin“, Augsburg 1932 (Bücherei des katholischen Gedankens 11); „Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker“, 1. Band: „Die Kirche im Bereich der alten Völker, 1. Teil: Urkirche und Frühkatholizismus, 2. Teil: Die altchristlichen Kirchen im Westen und im Osten: 1. Die griechische und die lateinische Kirche“, Bonn 1935/1937 (Religiöse Schriftenreihe der Buchgemeinde Bonn 11). Zur Darstellung der byzantinischen Kirche – ein Gebiet, auf dem

¹ Histor. Jahrb. der Görresgesellschaft 61, 1941, 459.

² Nur einige wenige Beispiele seien hier zitiert: „Mein Schweigen ist bedingt durch das Übermass von Arbeit, das auf mir lastet“ (23. 6. 1898). „Ich selbst bin dieses erste Jahr in Wien auch viel zu sehr in Anspruch genommen worden, um die Sache energisch zu betreiben“ (15. 7. 1899).

er Meister war – kam er nicht mehr. Daneben wären viele Vorträge, Predigten und Aufsätze zu nennen. Wir werden weiter unten noch einmal auf diese Arbeiten zu sprechen kommen.

Außerdem plante Ehrhard fünf weitere große Arbeitsvorhaben, die ihn sehr bewegten, für die er auch schon Vorarbeiten geleistet hat, die er aber nicht mehr fertigstellen konnte:

1. Eine katholische Dogmengeschichte. In dem Brief vom 23. 6. 1898 an Harnack blickte er auf seinen Besuch Mitte März 1898 in Berlin zurück: „Zum Schluss sei es mir gestattet, wiederholt meinem Danke für Ihren Empfang in Berlin und die Förderung meiner Studien Ausdruck zu verleihen. Ich hätte so manches zu fragen und zu besprechen, was mir sehr ‚brennend‘ ist, namentlich was das Urchristentum angeht. Ich verstehe es sehr wohl, warum Sie die chronologischen Fragen von der eigentlichen Entwicklungsgeschichte getrennt haben, nur ich freue mich auf die grossartige Anlage des dritten Bandes, die ich etwas ahne¹. Wie klein sind doch die bisherigen Darstellungen der vornicänischen Litteratur und wie wenig vermögen Bücher wie die von Bardenhewer und Krüger in die eigentlichen Gedanken jener Zeit einzuführen. Ich beneide Sie um die herrliche Aufgabe, zuerst eine wahre *Geschichte* der ältesten christlichen Gedanken zu schreiben. Aber ich werde meinen Entschluss, eine Dogmengeschichte vom katholischen Standpunkte zu schreiben, dadurch nur besser auszuführen im Stande sein“. Diese Dogmengeschichte ist also eines seiner frühesten wissenschaftlichen Anliegen. Ein Entwurf befindet sich im Nachlaß, wie J. M. Hoeck mitteilt: „Entwurf einer sehr vernünftigen Dogmengeschichte, der ihm als Unterlage für seine Vorlesungen in Bonn gedient hat“². Dempf macht etwas genauere Angaben darüber: Ausgeführt sei die Übersicht über die vorhandene dogmengeschichtliche Literatur mit „einer kurzen und scharfen Charakterisierung der einzelnen Werke, dann die Darstellung der spätjüdischen Weltanschauung, aus der, als einem Element, die Religion Christi hervorgewachsen ist, dann die Theologie der Evangelien, die paulinische und johanneische Theologie, die der apostolischen Väter und Apologeten, dann die Gnosis als Gegenspieler des Christentums und ihre Überwindung durch die grossen Alexandriner Clemens und Origenes. Es ist freilich nur ein Torso“³.

„Im Freundeskreis Ehrhards“, weiß Dempf zu berichten, „hat sich später die scherzhafte Legende gebildet, der Antipode [Harnack] habe den künf-

¹ Harnack schreibt in der Vorrede zum ersten Band der Chronologie, Leipzig 1896, V: „Mit dem dritten Theil, der die Charakteristik und die innere Entwicklungsgeschichte der Litteratur enthalten wird, soll das Werk zum Abschluss kommen“. Der Plan ist in dieser Form nicht verwirklicht worden. Diesen nicht geschriebenen dritten Band meint Ehrhard. Statt dessen hat Harnack eine mehrbändige Dogmengeschichte verfaßt.

² Byzantion 21, 1951, 177.

³ A. a. O. 170.

tigen Überwinder [Ehrhard] mit dieser Riesenaufgabe [hagiologische Forschungsarbeit] fesseln wollen, dass er nicht zu seiner eigenen Dogmengeschichte käme“¹, eine Legende, gegen die sich Ehrhard sicher sehr verwahrt hätte.

2. Die Bearbeitung der theologischen Literatur für die dritte Auflage von Krumbachers Byzantinischer Literaturgeschichte. Schon in dem Brief vom 12. 4. 1904 schreibt Ehrhard an Harnack: „Dazu kommt die dritte Auflage der Byzantinischen Litteraturgeschichte von Krumbacher, die fertiggestellt werden muß“. In dem Brief vom 3. 8. 1907 an Harnack berichtet er, daß er in Paris an den Martyrien und an dieser dritten Auflage arbeiten werde. Und in dem Brief vom 13. 1. 1910 an C. Schmidt lesen wir: „Die dritte Auflage der Byzantinischen Litteraturgeschichte wird außer mir (der ich die erste Hälfte des ersten Bandes in Anspruch nehmen werde für eine entsprechende Behandlung der Theologie) von A. Heisenberg, der als sein [Krumbachers] ältester Schüler nun auch bereits sein Nachfolger wurde, von P. Maas, P. Marc und H. Dieterich besorgt werden . . . Ostern wollten wir mit dem Druck der dritten Auflage beginnen. Da nun aber die Mitherausgeber längere Zeit brauchen, um ihre Abschnitte druckfertig zu machen, so ergibt sich für mich die Möglichkeit“, die Martyrien weiter zu bearbeiten. Die Arbeit an dieser dritten Auflage ist nicht weit gediehen. Man höre dazu J. M. Hoeck: Im Nachlaß befinden sich „zahlreiche Vorarbeiten für eine Neubearbeitung seiner Literaturgeschichte der byzantinischen Theologie, die allerdings im allgemeinen nur bis zum Jahr 1925 reichen“². Noch deutlicher ist H.-G. Beck: „Im Nachlaß Ehrhards fand sich so wenig ein Manuskript einer Neuauflage, wie im Nachlaß August Heisenbergs ein solches für eine Neuauflage Krumbachers. Was Ehrhard hinterlassen hat, sind Collectaneen, wie er sie sich für seine erste Auflage angelegt hatte. Gelegentlich machte er sich Ergänzungen dazu, besonders auf hagiographischem Gebiet und auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, offensichtlich für Zwecke seines homiletischen und hagiographischen Überlieferungswerkes und für seine Kirchengeschichte. Eine wesentliche Erleichterung für die Abfassung dieses vorliegenden Bandes bilden diese Collectanea nicht“³.

3. Eine theologische Literaturgeschichte des Mittelalters. Dazu vergleiche man oben das S. 12 gegebene Zitat. Wie Dempf berichtet, „ist im Nachlaß nur die Zusammenstellung der Autoren vorhanden, die behandelt werden sollten“⁴.

¹ A. a. O. 38.

² Byzantion 21, 1951, 177.

³ Kirche und theol. Lit. . . VII. — Über Ehrhards persönliche und fachliche Beziehungen zu Karl Krumbacher vergleiche man die Mitteilungen J. B. Aufhausers aus den Briefen Krumbachers an Ehrhard in H.-G. Beck, *Xáluxes*, München 1958, 161–187.

⁴ A. a. O. 172.

⁴ Winkelmann

4. Ein Handbuch der Kirchengeschichte. Dazu sagt Dempf: „Wenn man die drei mächtigen Bände seiner Vorlesungsentwürfe im Nachlaß betrachtet, fragt man sich, warum er sie nicht einfach mit den Einschreibungen hat abdrucken lassen, die bei jeder Wiederholung des Kursus zu dem ursprünglichen Würzburger Entwurf dazu gekommen sind. Vermutlich hat ihn sein ausgeprägtes Stilgefühl davon zurückgehalten“¹.

5. Die Edition der Summa Ulrichs von Straßburg, deren Handschrift er im Jahr 1888 in der Bibliotheca Vaticana entdeckte.

Viel Unruhe und Anfeindungen brachten ihm seine Bücher „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit“, 1901, 12. Auflage 1902; „Liberaler Katholizismus? Ein Wort an meine Kritiker“, 1902; „Katholisches Christentum und moderne Kultur“, 1907. In bewegenden Worten berichtet er davon in seinen Briefen an Harnack. Am 28. 2. 1902 schreibt er: „Sie haben wohl von diesen Anfeindungen bereits gehört. Sie sind eine wahre Beschämung für mich; denn sie beweisen mir, wie wenig sogar maßgebende Kreise unter uns [den Katholiken] die Lage der Gegenwart verstehen. Es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß man das Buch [„Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert“] verbieten wird. – Das alles kann mich nun allerdings nicht von meinem Idealismus in der Auffassung des Katholizismus abgehen lassen, denn ich rechne auch diese Erscheinungen zu jenen zeitgeschichtlichen Momenten, die nicht zum Wesen des Katholizismus gehören! . . . Nun bin ich sogar genötigt, eine Verteidigungsschrift gegen meine extremsten katholischen Kritiker zu schreiben. Ich bedaure fast das Buch geschrieben und dadurch aus meiner eigentlichen wissenschaftlichen Tätigkeit seit Dezember herausgerissen worden zu sein. Ich hoffe jedoch, daß es bald Ruhe geben wird“². Gemeint ist mit 'Verteidigungsschrift' das Buch „Liberaler Katholizismus?“ (1.–5. Auflage Stuttgart und Wien 1902). Hier sagt er im Vorwort: „Die Angriffe gingen von Wien aus, und zu ihrem ersten und ausdauerndsten Organ machte sich das bekannte Wiener 'Vaterland' . . . Die Tragweite dieser Angriffe und wohl noch mehr die politische und kirchliche Stellung der genannten Zeitung riefen namentlich in Wien und in Oesterreich eine Bewegung hervor, die unstreitig zu den unerfreulichsten Erscheinungen der kirchlichen Gegenwart gehört . . . Die Abfassung dieser Verteidigungsschrift bedeutet die unerquicklichste Arbeit, die ich bis zur Stunde zu leisten genötigt wurde“.

¹ A. a. O., 170.

² Ehrhard erhielt in dieser Frage nicht nur von protestantischer Seite Unterstützung (z. B. von Harnack, siehe unten S. 72f.), sondern auch von vielen urteilsfähigen Katholiken, wofür ich hier die eindruckliche Ansicht K. Krumbachers aus einem Brief vom 1. 1. 1902 zitiere: „Ich habe Ihr Buch jetzt in der Hauptsache durch und muß sagen, daß ich die ängstliche Reserve der bischöflichen Approbation nicht verstehe. Mehr Koncessionen kann man doch überhaupt nicht mehr machen, wenn nicht jede Wirkung verloren gehen und nur ein 'Semmelschmarrn' übrig bleiben soll“ (nach Aufhauser, a. a. O. 186).

Am 29. 7. 1902 schreibt er an Harnack: „Ich weiß nicht, wie Sie über meinen Weggang aus Wien denken. Massgebend dafür war die Wahrnehmung, dass dort für meine theologische Richtung keine sichere Stellung vorhanden ist. Ich gestehe Ihnen offen, dass ich über die Erfahrungen des bewegten Studienjahres recht unglücklich bin. Die Antwort an meine Kritiker liess ich Ihnen aus Stuttgart zuschicken. Ich habe darin meinen Standpunkt gewahrt auch in der Syllabusfrage, was Herr Collega Schell in der Deutschen Litteraturzeitung vollständig verkannt hat“. In dem Brief vom 4. 11. 1902 an Harnack heißt es: „Was mich selbst betrifft, so habe ich die schmerzlichste Zeit meines Lebens zur Zeit zu durchkosten. Der Abgang von Wien bedeutet für mich viel mehr, als ich es damals fühlte. Orte, an denen man viel gelitten und gestritten hat, kann man nicht mehr vergessen! Die ganze Last, die unsere Kirche bedrückt, empfinde ich jetzt in eigener Person und muß meine ganze Energie zusammennehmen, um darunter nicht zusammenzubrechen“. Und schließlich seien noch die folgenden Sätze aus dem Brief vom 14. 4. 1908 an C. Schmidt zitiert: „Sie haben in Ihrem Briefe die Güte gehabt, Ihr Interesse an meinem Artikel in der Internationalen Wochenschrift über die Enzyklika zu bekunden. Den Kampf mit theologischen Gegnern hätte ich wohl aufgenommen; aber die höchste kirchliche Autorität selbst mischte sich gleich in die Angelegenheit. Da ich die Fahne der Revolution nicht entfalten wollte, und da ich zwischen Personen und der Sache scharf unterscheide, so ergab sich meine Erklärung von selbst. Ich brauche Ihnen aber nicht zu sagen, was ich unter diesen Verhältnissen gelitten habe“.

Mit diesen Sätzen sind wir schon bei den Auseinandersetzungen um den Modernismus und bei Ehrhards Eintreten gegen die Modernisten-Enzyklika (8. 9. 1907) Pius' X.¹ Als Folge wurde ihm der Prälatentitel aberkannt. Ehrhard hat darunter sehr gelitten. Erst 1922 wurde er von Pius XI. wieder Prälat genannt. Dabei war Ehrhard kein Modernist, wie gleich seine folgenden Äußerungen belegen werden. Wenn er gegen den Antimodernisteneid Stellung nahm, so aus dem Grund, weil er dadurch die Freiheit der Forschung gefährdet sah. Am 7. 12. 1919 schrieb er an die Wiener Malerin Fanny Faber: „Ich hatte ja auch in meinem Artikel über die Enzyklika Pascendi genau unterschieden zwischen dem dogmatischen und dem disciplinären Teil derselben. Der Modernismus wäre am allerwenigsten geeignet gewesen, mich in einen Gegensatz zu meiner heißgeliebten Mutter, der katholischen Kirche, zu bringen. Der Modernismus ist ja nicht spezifisch

¹ Man vergleiche dazu Altaner, Hist. Jahrb. 61, 1941, 461 und Dempf 111–127, 139–146.

Interessant ist K. Krumbachers Aussage in einem Brief vom 3. 2. 1908: „Eine andere Frage ist, ob es opportun war, sich jetzt zu äußern. Ich hatte Ihnen schon im Oktober gesagt, daß ich 'Gewehr bei Fuß' für geboten halte. Das Übertriebene der römischen Bewegung wird von selbst einschlafen, weil es innerlich unmöglich und gegen den Geist der Zeit ist“ (nach Aufhauser, a. a. O. 185).

antikatholisch, sondern richtet sich gegen die christliche Religion überhaupt durch die Untergrabung ihrer Grundlagen und ihrer Voraussetzungen. Was ich ablehnte, das waren die disciplinarischen Bestimmungen, die unser Ansehen an der Universität zu vernichten geeignet waren und innerlich ganz ungeeignet dazu, das damit verfolgte Ziel zu erreichen“¹.

Seine Haltung sei auch durch das folgende interessante Zitat aus einem Brief vom 12. 4. 1904 an Harnack charakterisiert: „... wenn auch Ereignisse wie die Behandlung von Loisy [Alfred Loisy, 1857–1940²] mir manches Leid bereiten. Ich bin allerdings in den meisten Punkten nicht mit ihm einverstanden; denn im letzten Grunde stellt er eine *doppelte* Wahrheit auf, und das ist nichts anderes als Skeptizismus. Für diesen bin ich aber nicht zu haben. Aber ich habe verschiedenen kirchlichen Würdenträgern zu bedenken gegeben, dass das nicht die Art und Weise ist, wie man in unseren Tagen Personen behandelt. Dieselben stimmten zu; aber es fehlt uns immer der Mann, um das, was man in unserer Kirche als richtig erachtet, in die Wirklichkeit zu übersetzen. Die Wahl des jetzigen Papstes [Pius X.] halte ich von diesem Gesichtspunkte nicht für eine glückliche. Leo XIII. war doch ein hoher Geist und hatte Verständnis für unsere Zeit“.

Nicht vergessen werden darf bei dem Bericht über diese Anfeindungen und Auseinandersetzungen, um ihr Gewicht und ihre Bedeutung für Ehrhard ganz zu verstehen, aber auch um zu begreifen, aus welchem Grunde ihm eine konsequente Beschränkung auf wenige wichtige Betätigungsgebiete nicht gelang, daß er keineswegs eine kämpferische Natur war, sondern weich und zartbesaitet, stark abhängig von der Bestätigung und Anerkennung durch Freunde, Kollegen, Studenten, Publikum und deshalb auch zu Niedergeschlagenheit und Depressionen neigte. Ein charakteristisches Beispiel ist der Weggang von Wien nach Freiburg, wo er im Jahr 1902 der Nachfolger des im selben Jahr verstorbenen Kirchenhistorikers Franz Xaver Kraus wurde, ein Wechsel, der nach dem unerfreulichen Kampf, den Ehrhard in Wien zu bestehen hatte, erklärlich ist, dem aber, nach vollzogenem Schritt, sofort die quälenden Bemühungen folgten, wieder einen Ruf zurück nach Wien zu erhalten, Bemühungen, die dann schließlich durch den Ruf nach Straßburg, der Heimat Ehrhards, aufgehoben wurden. Das alles, obwohl er in Freiburg sehr freundlich aufgenommen wurde. Sofort nach dem Umzug schrieb er in einem Brief vom 27. 10. 1902 an den Historiker Josef Hirn in Wien: „Ich bin unsäglich unglücklich, Wien und Österreich verlassen zu haben. Dieser Gedanke quält mich jetzt schon seit dem 1. Oktober, seit dem Augenblicke, in dem die Trennung auch juristisch vollzogen wurde und lässt keine Freude in mir aufkommen, ja stellt meine ganze Arbeitsfähigkeit in Frage. Mit welcher Begeisterung

¹ Der Brief ist abgedruckt bei Dempf, a. a. O. 200.

² Zu diesem vergleiche O. Schroeder in Lexikon für Theologie und Kirche 6, 1961, 1134 (Lit.).

war ich vor 4 Jahren nach Wien gekommen, in der Meinung, mein ganzes Leben in Wien zu bleiben und mein Bestes für Wien zu leisten . . . So erscheint mir jetzt der Abgang von Wien als ein Riss durch mein ganzes geistiges Leben, der mich in einer so entsetzlichen Weise deprimiert, daß ich es Dir kaum schildern kann! Tag und Nacht verfolgt mich dieser Gedanke, und ich weiß nicht, wie das enden soll; denn Tag für Tag wird der Eindruck auf mein ganzes psychologisches wie physiologisches Leben stärker. Nun kommt hinzu der Gedanke an die Möglichkeit einer Rückkehr nach Wien, die durch den Umstand geschaffen ist, daß ja keine neue Besetzung des Lehrstuhls erfolgt ist, sondern nur ein Supplent bestellt wurde. Wie ein Versinkender klammere ich mich an diesen Balken im Meere und kann doch wiederum kaum hoffen, daß es sich machen lässt . . . Wien war mein Ideal und Österreich das Land meiner Sehnsucht, und nun stehe ich da und habe beides verloren. Das ist ein Geschick, das wohl nichts an Tragik zu wünschen übrig lässt . . . Alles Vorstehende kann Dir nur ein sehr abgeblasstes Bild geben von dem unsäglich schmerzlichen Seelenzustand, in dem ich mich dauernd befinde“¹.

Der mehrfache Universitätswechsel forderte viel Zeit und hielt von der Forschungsarbeit ab: 1889 Straßburg, 1892 Würzburg, 1898 Wien, eine sehr ehrenvolle Berufung, die vor allem von dem Moraltheologen Franz Schindler betrieben wurde², 1902 Freiburg i. B., 1903 Straßburg, wo es um den Aufbau der katholisch-theologischen Fakultät ging, nach den Briefaussagen Ehrhards schönste Zeit, 1920 Bonn. Erst nach längeren Überlegungen hatte Ehrhard den Ruf nach Wien angenommen. Am 6. 2. 1898 schrieb er an Harnack: „Am 3. Februar bekam ich ein Schreiben aus dem österreichischen Ministerium mit der Mitteilung, daß ich auf Vorschlag der Fakultät nach Wien berufen sei. Ich habe noch keine Entscheidung getroffen, und möchte zuvor anfragen, ob Sie im Falle meiner Übersiedelung nach Wien eine Schwierigkeit für meine Mitarbeiterschaft erblicken. Es könnten ja derlei allgemeine Gesichtspunkte vorhanden sein, obgleich ich es für unwahrscheinlich erachte. Wien ist an sich nur für den Forscher sehr anziehend; aber die Verhältnisse des theologischen Unterrichts müssten gründlich verbessert werden“. Und acht Tage später schreibt er an denselben: „Den Ruf nach Wien werde ich wohl definitiv annehmen müssen, da es sich um nichts weniger handelt als um die Reorganisation der dortigen theologischen Studien“.

Der Weggang von Straßburg am 19. 12. 1918 war für ihn ein ganz entscheidender Einschnitt, der ihn für Jahre an einer fruchtbaren wissenschaftlichen Arbeit hinderte und ihn unnötig empfindlich machte. Es verbitterte ihn, daß er nicht so bald einen Lehrstuhl finden konnte. Ich zitiere einige Sätze aus seinem Brief vom 22. 12. 1918 an Harnack: „Es gereicht mir zu grossem Troste, dass ich in einer der trübsten Stunden meines Lebens diese

¹ Der Brief ist vollständig abgedruckt bei Dempf, a. a. O. 187–189.

² Nach der Darstellung von A. Dempf.

Zeilen an Sie schreiben darf in der Hoffnung, in Ihnen einen Helfer in der Not zu finden. Ich bin seit gestern hier in Würzburg bei meinem Freunde und Würzburger Nachfolger Professor Merkle, der mir in freundschaftlichster Weise sein Haus zur Verfügung gestellt hat für den Fall, daß ich meine Heimat verlassen müßte . . . Ich höre . . . , dass bereits einige Kollegen an andere Universitäten berufen, beziehungsweise daß deren Berufung im Gange ist. Was nun mich betrifft, so gebe ich mich keinen Illusionen darüber hin, wie schwierig es für mich sein wird, in eine der Katholischen theologischen Fakultäten aufgenommen zu werden. Zunächst ist kein kirchenhistorischer Lehrstuhl vakant, sodann erscheint die Existenz der theologischen Fakultäten bedroht; endlich bestehen gerade für mich wegen meiner bekannten Stellung zum Modernisteneid besondere Schwierigkeiten. Es ist daher für mich, der ich kein nennenswertes persönliches Vermögen besitze, eine Lebensfrage in des Wortes eigenster Bedeutung, dass mir von Reichs wegen mein Strassburger Gehalt zugebilligt werde, bis ich in eine Universität (eventuell in eine Philosophische Fakultät, wenn es in einer katholisch-theologischen nicht geht) aufgenommen werde. Vorläufig habe ich wenigstens Gelegenheit zu geistiger Arbeit; denn ich konnte das Material mitnehmen, um meine große Arbeit über die Überlieferung der griechischen Märtyrer- und Heiligenlegenden fertig zu stellen. Ich werde mich gleich morgen an diese Arbeit machen und hoffe dieselbe bald fertigzustellen“. Wie man aus dem Brief vom 4. 2. 1919 an Harnack entnehmen kann, hat sich Ehrhards Lage zu diesem Zeitpunkt noch nicht geändert: „Es ist ein förmlicher Notschrei, den ich an Sie richte“, heißt es hier. Schließlich erhielt er in dem von den Franzosen besetzten Bonn eine neue Wirkungsstätte. Charakteristisch für seine Stimmung zu dieser Zeit ist sein Brief vom 31. 12. 1920 an C. Schmidt. Ehrhard hatte diesem ein Separatum geschickt und keine Antwort erhalten. Daraufhin schrieb er: „Ich wäre Ihnen sehr dankbar, wenn Sie mir über die Gründe Ihres Schweigens – ich weiß nicht einmal, ob Sie den Separatabdruck bekommen haben – mitteilen wollten . . . Wenn nun noch Hemmungen im wissenschaftlichen Arbeiten dazu kommen und wenn man, wie Ihr Schweigen es notwendig mit sich bringt, mit der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit rechnen muß, geradezu boykottiert zu werden, dann können Sie sich die Stimmung vorstellen, in der man sich befindet. Nehmen Sie den Umstand hinzu, dass ich von allen Mitgliedern meiner Familie getrennt bin, und dass meine liebe Schwester, die Sie in Strassburg sahen, das Vertrauen zu Deutschland verlor und sich im Elsass verheiratete, so werden Sie begreifen, dass ich meine letzte Energie aufbieten muss, um unter allen diesen Lasten nicht völlig zusammenzubrechen“. Schmidt kann ihn natürlich in seinem Antwortbrief vom 9. 1. 1921 beruhigen und sagen, daß keinerlei böser Wille vorliegt.

Alles dieses, dazu Universitätsämter, kirchliche Aufgaben und schließlich gesundheitliche Hemmnisse, die natürliche Folge der Überhäufung durch die verschiedenartigsten Arbeiten, liessen immer wieder die Forschung zurücktreten.

III. Ist Ehrhard das Opfer seines hagiologischen Arbeitsunternehmens geworden?

Bei dieser Frage, die nicht leicht zu beantworten ist, geht es darum, ob das Forschungsobjekt den großen Aufwand wirklich wert war und ob Ehrhard seine großen Fähigkeiten nicht doch lieber anderen Problemen, wichtigeren Aufgaben hätte zuwenden sollen. Diese Fragestellung ist unserer bisherigen Betrachtungsweise entgegengesetzt. Denn während es nach der bisherigen Darstellung so schien, als seien die hagiologischen Forschungen die eigentliche, sinnvollste und geeignetste Hauptaufgabe Ehrhards gewesen, lassen wir jetzt eine solche Wertung in Frage gestellt werden. Es ist die Sicht, die vor allem die Zeitgenossen Ehrhards und hier wiederum die Angehörigen seiner Konfession haben, es ist die Frage, die von ihnen aufgeworfen wird, aufgeworfen wird mit einer großen Bitterkeit und für die die oben S. 40 zitierte, von Dempf berichtete Anekdote symptomatisch ist. So schreibt B. Altaner in seinem Nachruf: „Es liegt darin meines Erachtens eine gewisse Tragik, daß ein Historiker vom Range Ehrhards seine große Arbeitskraft einem ganz unproblematischen Forschungsobjekt gewidmet hat“¹. „Hervorragende Darstellungsgabe, Kenntnis der Einzel Tatsachen und seine kritisch fundamentierte universalgeschichtliche und zugleich geschichtstheologische Betrachtungsweise hätten ihn besonders dazu befähigt, uns ein repräsentatives, von Generationen gelesenes Werk [Kirchengeschichtswerk] zu schenken“². Und wie ein roter Faden zieht sich durch Dempfs Biographie die Klage über Ehrhards hagiographische Forschungsarbeit. Nur eine Stelle möchte ich hier als Beispiel zitieren: „Er las nochmals im Wintersemester 1922/23 seine Dogmengeschichte. Jetzt hoffte er, daß die Zeit gekommen war, den höchsten Traum seines Lebens doch noch in einer günstigen Atmosphäre zu verwirklichen. Aber der Konflikt zwischen dem Lebensberuf und der Last der Forschungsarbeit hatte sich nun schon voll ausgewirkt und verlangte das bittere Opfer.

¹ Hist. Jahrb. 61, 462.

² S. 463. — Man vergleiche auch die Worte von Ehrhards Schüler Dr. Seul bei der Bonner Abschiedsvorlesung: „Trotz aller wissenschaftlichen Einzelforschung haben Sie nie den Blick für das Große und Wesentliche des historischen Geschehens verloren, sondern führten uns gerade auf Grund dieser empirischen Forschung auch ein in die Metaphysik der Geschichte und suchten uns deren Faktoren, Gesetze und Sinn begreifen zu lassen“ (Academia 40, 1927, 13).

Hinter der ernsten Pflicht der Durchführung des Überlieferungswerkes, die ihm niemand abnehmen und bei der ihm niemand helfen konnte, mußte selbst die volle Ausführung des Wichtigsten, was er zu sagen hatte, zurücktreten“¹.

Blickt man auf die Arbeiten, die Ehrhard seit der Jahrhundertwende veröffentlichte, so sieht man deutlich, daß die hagiologischen Studien seine wissenschaftliche Kraft absorbierten; denn die Publikationen sind alle – abgesehen von den Aufsätzen, die neben dem Überlieferungswerk ebenfalls hagiographische Probleme behandeln und berühren² – nicht im strengen Sinn wissenschaftliche Forschungen, sondern populärwissenschaftliche oder ideengeschichtliche Überblicke, ohne wissenschaftlichen Apparat, ohne Anmerkungen und Register. Das bezeugen schon die Reihen, in denen sie erschienen³.

Ehrhard brachte seinen wissenschaftlichen Arbeiten noch ein weiteres Opfer. Schon kurz vor Vollendung seines 65. Lebensjahres entschloß er sich, in einem Brief vom 11. 12. 1926 dem Ministerium das Gesuch einzureichen, ihn zu emeritieren. Dieser Schritt fiel ihm, dem vorzüglichen und begeisterten Hochschullehrer, nicht leicht und wurde zu seiner Zeit als höchst ungewöhnlich angesehen. So schreibt er am 8. 1. 1927 an C. Schmidt: „Diese Erfahrung [der notwendigen wissenschaftlichen Akribie] verbunden mit dem Umstand, dass ich durch die Opferung meiner Ferien meine Gesundheit geschwächt habe – ich musste im Dezember zehn Tage aussetzen – hat mich dazu veranlasst, da ich am 14. März 65 Jahre alt werde, meine Emeritierung zu verlangen, das heißt das Ministerium zu bitten, in meinem Falle von seiner Vollmacht, die Emeritierung beziehungsweise die gesetzliche Altersgrenze hinaus zu schieben [keinen Gebrauch zu machen⁴] und mich zum 1. April 1927 zu emeritieren. Mein Gesuch an das Ministerium habe ich vor dem 14. Dezember dem Herrn Kurator gebracht. Bis heute bin ich noch ohne Antwort. Mein Schreiben wird das Ministerium überrascht haben; denn bisher handelte es sich immer darum, die Altersgrenze für die Professoren möglichst weit hinaus zu schieben. Der Herr Kurator, den ich bat, mich genau zu orientieren, wie die juristische Lage sei, hat aber keinen Zweifel darüber geäußert, dass ich ein gesetzliches Recht auf die Emeritierung mit 65 Jahren habe, sondern dies vielmehr bejaht“. In dem Bericht über Ehrhards Abschiedsvorlesung heißt es: „Als erster ergriff Professor Dr. Feldmann in seiner Eigenschaft als derzeitiger Dekan das Wort und verlieh dem

¹ A. a. O. 155.

² Zu den 'Sacra Parallela' des Johannes Damascenus und dem Florileg des Maximos, Byz. Zeitschr. 10, 1901, 394–415; Die griechischen Martyrien, Schriften der Wiss. Gesellschaft in Straßburg 4, 1907, 1–30; Ein neues vormetaphrastisches Januar-menolog, Byz. Zeitschr. 30, 1930, 305–315; Der Marmorkalender in Neapel, Riv. Arch. Crist. 1934, 119–150.

³ Siehe oben S. 39.

⁴ Es fehlt ein Verbum.

Schmerze Ausdruck, den die Emeritierung des Gefeierten bei seinen zahllosen Freunden auslöse und der nur gemildert werde durch die Aussicht auf die in den nächsten Jahren zu erwartende Herausgabe von wissenschaftlichen Werken, die allein uns über den Weggang des Lehrers in etwa zu trösten vermöchte“. Die folgenden Sätze aus demselben Bericht zeigen, wie schmerzlich Ehrhard dieses Opfer empfand: „... Abschiedsvorlesung, in deren Verlauf der Redner seine tiefe Ergriffenheit und Wehmut, von der das Bewußtsein der letzten Stunde dieses geborenen Lehrers überdeckt war, sichtlichweise nicht ganz zurückzudämmen vermochte“¹. Doch wie er in dem schon oben zitierten Brief vom 8. 1. 1927 an C. Schmidt schreibt, gab es für ihn keine andere Möglichkeit: „Ich sehe klar ein, dass ich diese und andere Arbeiten nicht fertigstellen kann, wenn ich nicht die erste Möglichkeit ergreife, mich ihnen ausschließlich widmen zu können“. Und in seinem Brief vom 11. 2. 1927 an Schmidt heißt es: „Die Emeritierung ist inzwischen erfolgt. Sie war unbedingt notwendig, damit ich die verschiedenen Unternehmungen zu Ende führen kann“. Wohlgemerkt, dieses Opfer gilt nicht nur den hagiographischen Forschungen, sondern auch den anderen wissenschaftlichen Vorhaben, die ich oben aufgezählt habe!

Wenn Altaner und Dempf über die Ausdehnung der hagiologischen Forschungen Ehrhards und – damit verbunden – die fast völlige Absorption seiner wissenschaftlichen Kräfte Klage führen, so findet man anscheinend auch in den eigenen Aussagen Ehrhards Bestätigungen hierzu. Nur einige seiner Klagen über die durch diese Arbeiten bedingte Zeitnot seien hier als Beispiel zitiert. So schreibt er in einem Brief vom 23. 8. 1923 an Fanny Faber: „Die Eigenart der Arbeit, die auf nahezu 2000 Handschriften beruht, bringt es mit sich, daß sie mir materiell unendlich viel Zeit raubt. Die Zeit wird auch durch die vielen Vorlesungen wesentlich verringert“². Auch der folgende Satz aus dem Brief vom 19. 6. 1912 an Harnack scheint die negative Auffassung zu bestätigen: „Ich habe seit zehn Jahren fast alle meine Ferien dafür [für die hagiologische Arbeit] geopfert und dieser Aufgabe Kraft und Zeit gewidmet, die ich viel lieber anderen Aufgaben gewidmet hätte“.

Doch solche Aussagen, isoliert gesehen, geben nicht das volle Bild; denn einmal muß man bedenken, daß dieser Brief an die Berliner Kommission gerichtet ist, die auf einen baldigen Abschluß der Arbeit drängte, zum anderen dürfen auch die folgenden Sätze in dem Brief nicht übersehen werden: „Was mich aber dafür entschädigt, das ist die Wahrnehmung, daß meine Arbeit, so wie ich sie jetzt ihrem Ende entgegenführe, einen wahren Wert besitzt, der nur dadurch erreicht wurde, daß ich meinen Untersuchungen den Umfang gab, den sie angenommen haben. Den besten Beweis lieferte mir die Arbeit von Krumbacher über den heiligen Georg, die ich Ihnen übersandt

¹ Academia 40, 1927, 13f.

² Der Brief ist abgedruckt bei Dempf, a. a. O. 204.

habe. Ohne meine handschriftlichen Forschungen wäre diese Arbeit nicht das geworden, was sie ist. Ich habe Krumbacher die ältesten Texte über Georg nachgewiesen, und zwar standen sie in den jüngsten Handschriften!“¹ Selbst in dem in gereizter Stimmung abgefaßten Brief vom 31. 12. 1920 an C. Schmidt beurteilt Ehrhard seine hagiologischen Forschungen positiv: „Ich habe viele Jahre, die besten meines Lebens, dieser Arbeit gewidmet und damit eine Grundlage geschaffen, die absolut notwendig war, wenn die hagiographische Arbeit überhaupt auf die Höhe wissenschaftlicher Forschung erhoben werden konnte“.

Mehrere schon oben gegebene Zitate besagen dasselbe, nämlich daß diese Studien für ihn an vorrangiger Stelle standen. Wohl hatte er gehofft, die Arbeit eher abschließen zu können und auch noch andere große Objekte zu Ende führen zu dürfen, doch über das eine darf kein Zweifel entstehen, daß Ehrhard die hagiologischen Studien nicht nur aus Pflichtbewußtsein oder die Not zur Tugend erhebend, sondern aus Neigung betrieb und daß er jedenfalls nicht das Gefühl hatte, „seine große Arbeitskraft einem ganz unproblematischen Forschungsobjekt“² zu widmen. Wie eng er mit dieser Arbeit verknüpft war, zeigt die folgende Episode, die er am 7. 12. 1919 an Fanny Faber berichtete: „Am 19. Dezember 1918 ging ich zu Fuß über die Rheinbrücke bei Kehl mit wenigem Gepäck, das der Hauptsache nach nicht sowohl aus Kleidern und Wäsche als vielmehr aus den Vorarbeiten zu meiner großen Märtyrerarbeit bestand“³. Denn für Ehrhard war es mehr als nur eine wissenschaftliche Arbeit. Die eigentliche Triebkraft war für ihn dabei ein ökumenisches Anliegen, nämlich die orthodoxen Kirchen in einer ihrer entscheidenden Lebensäußerungen richtig zu verstehen und so auf eine Versöhnung zwischen der römisch-katholischen Kirche und den östlichen Kirchen hinzuwirken. Deshalb folgte er auch dem Ruf nach Wien und empfand den Weggang von dieser Stadt – abgesehen von allem Persönlichen – so schmerzlich, weil er glaubte, sich von hier aus dieser Aufgabe besser widmen zu können. Man vergleiche dazu auch seine im Jahr 1899 (Wien) geschriebene Abhandlung über „Die orientalische Kirchenfrage und Österreichs Beruf zu ihrer Lösung“.

So trifft Dempfs Unterscheidung und Gegeneinanderstellung von Lebensberuf und Forschungsarbeit bei Ehrhard, die er in seiner Biographie mehrfach ausführt, nicht den Kern des Problems: „Mit dem Entschluß, die Neuausgabe der Märtyrerakten zu übernehmen, war Ehrhards Leben unter ein neues Gesetz gestellt, das mit seiner streng sachlichen Selbstherrlichkeit über seine Arbeitszeit zu verfügen begann und sich zu einem lebenslänglichen Zwang der strengsten Disposition über seine Arbeitskraft auswuchs. Von nun

¹ K. Krumbacher, Der hl. Georg in der griechischen Überlieferung, Aus dem Nachlasse des Verfassers hrsg. von A. Ehrhard, Abh. München philos.-philol. u. histor. Kl. 25, 3, München 1911.

² So Altaner, Hist. Jahrb. 61, 462.

³ Abgedruckt bei Dempf, a. a. O. 199.

an ist die Spannung zwischen seinem Lebensberuf und seiner Forschungsarbeit, so eng sie auch miteinander zusammenhängen, unverkennbar . . . Die Opfer, die er als Forscher gebracht, waren weit höher als die einer gewissenhaften Akribie von hunderttausend Einzelheiten; es war vor allem der Verzicht, das führende Lehrbuch der Kirchengeschichte für seine und die nächste Generation und die katholische Dogmengeschichte zu schaffen, deren Entwurf für ihn schon feststand und deren Ausführung ihn zum Meister der historischen Theologie gemacht hätten¹. Eine solche Trennung kannte Ehrhard selbst nicht. Für ihn war auch die Forschung Lebensberuf. Natürlich schmerzte es ihn, nicht daneben auch noch die anderen Pläne ausführen zu können. Doch wußte er selbst, daß er sich letztlich zu viel vorgenommen hatte. So liest man in seinem Brief vom 18. 4. 1922 an Fanny Faber: „Ich bin jetzt mit dem Abschluss des grossen Werks über die Märtyrerakten und Heiligenakten der griechischen Kirche beschäftigt und hoffe im Herbst den Druck beginnen zu können. Dann kommen andere Arbeiten an die Reihe. Fertig werde ich nicht! Darin muss ich mich wohl fügen. Ich habe meine Lebensarbeit zu gross angelegt, um sie zu Ende führen zu können. Was mich dazu verführte, das war wohl der Gegenstand dieser Arbeit selbst“². Und auf dem Heimweg von seiner Bonner Abschiedsvorlesung sagte er zu dem Chefredakteur der Kölnischen Volkszeitung Dr. Karl Hoerber, „er müsse 90 Jahre alt werden, wenn er seine sechs grossen Arbeitspläne durchführen solle“³. Die Abwertung der Forschungsarbeit aber im Vergleich mit den übrigen Vorhaben war Ehrhard fremd.

Letztlich ist solche Forschungsarbeit auch das Dauerhafteste; denn die größere Zahl der oben genannten gedruckten oder geplanten Arbeiten ist oder wäre heute überholt. Die Erfahrung lehrt, daß ideengeschichtliche Betrachtungen meist ihre Generation nicht überdauern und dann nur noch Geistesgeschichte sind, wogegen Grundlagenforschung sich viel länger behaupten kann. Schon 1941 muß Altaner über die ersten Bände der Kirchengeschichte Ehrhards⁴ sagen: „Er nimmt hier in einzelnen wissenschaftlichen Kontroversfragen einen auffallend ‘konservativen’ Standpunkt ein, der manchmal den neueren Ergebnissen der Forschung nicht ganz gerecht wird“⁵. Nicht von ungefähr wohl hat sich auch kein katholischer Kirchenhistoriker gefunden, trotz des beschwörenden Drängens von Dempf, der die dogmen- und kirchengeschichtlichen Vorlesungen Ehrhards aus dem Nachlaß herausgegeben hätte. Sie waren nach dem neuen Einsatz der theologischen Wissenschaft nach 1945 sicherlich in vielem überholt, so wichtig sie auch ihrer Zeit gewesen sein mögen. Das gilt von seinen hagiologischen Forschungen nicht. Denn auch heute noch gilt voll und ganz das, was H.

¹ Dempf, a. a. O. 88.

² Zitiert bei Dempf, a. a. O. 204.

³ Ebenda 157.

⁴ Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker, I 1.1. Siehe oben S. 39.

⁵ Hist. Jahrb. 61, 463.

Lietzmann am 8. 2. 1935 an Ehrhard über dessen hagiologische Arbeiten schrieb: „Im Namen der Kirchenväter-Kommission möchte ich Ihnen unsere warmen Glückwünsche zu der Vollendung Ihres großen Werkes über die hagiographische und homiletische Literatur der Kirche [gemeint ist die griechische Kirche] aussprechen. Diese Glückwünsche gelten nicht minder uns selber! Denn der Ertrag der Lebensarbeit eines Gelehrten von Ihrem Range stellt unsere eigene und dazu die Arbeit von Generationen nach uns auf eine neue Grundlage und wird sie stets weiter befruchten. Man dürfte kein Gebiet der altchristlichen Studien und der Byzantinistik nennen können, das sich nicht durch Sie gefördert sehen müßte“¹. Und J. Stroux spezifiziert den Interessentenkreis in einem Brief vom 1. 12. 1948 an die Deutsche Zentralverwaltung für Volksbildung noch genauer: „Die Bedeutung dieses Unternehmens ist daher nicht gering. An ihm interessiert ist keineswegs nur die theologische Wissenschaft, sondern ebenso die Handschriftenkunde, die hier wertvolles, teilweise datiertes Vergleichsmaterial erhält, aber auch die Philologie, die Byzantinistik und die allgemeine Geschichte. Wegen der Fortwirkung des griechischen Kultus im Osten kommen die Untersuchungen Ehrhards als Ausgangsbasis auch für die Slawistik in Betracht“². Es kann sich also nicht nur um Mühe auf einem entlegenen und unproblematischen Sektor der Wissenschaft gehandelt haben.

¹ Auch G. Mercati spricht in seinem Brief vom 9. 6. 1937 von „un servizio impareggiabile, duraturo per secoli“. (Der Brief wird im Ehrhard-Nachlaß im Kloster Scheyern aufbewahrt).

² Die Durchschrift des Briefes liegt unter den Arbeitsmaterialien der Kommission für spätantike Religionsgeschichte.

IV. Ergebnisse der hagiologischen Arbeit Ehrhards und ihre Bedeutung für die Forschung

Wie aus den oben S. 13–17 zitierten Briefen Ehrhards hervorgeht, sind die von ihm fertiggestellten Bände nur ein Teil seines Gesamtplanes. Die „Überlieferung“, die in den drei Bänden 50 bis 52 der „Texte und Untersuchungen“ gedruckt vorliegt, ist also nicht *das* umfassende Werk über die griechische Hagiographie. Es bietet keine literarkritische Untersuchung der Texte und Textgruppen, keine Darstellung von Kernthemen und beliebten Parallelzügen, keine Herausarbeitung des Charakters und der Wesenszüge, keine Beschreibung einzelner Darstellungstypen und ihrer Charakteristika, keine Erarbeitung der Entwicklungsgesetze der griechischen Hagiographie. Trotzdem hat Ehrhard das im wahrsten Sinne grundlegende Werk für die Erforschung der griechischen Hagiographie und für die Lösung der eben erwähnten Probleme geschrieben. Es handelt sich mithin um eine Arbeit, die in erster Linie als eine Hilfe für den Forscher, für den Fachmann gedacht ist. Daß das Werk darüber hinaus nicht weitere Kreise angesprochen hat mit den Partien, die allgemeine Probleme der griechischen Hagiographie behandeln – ich erwähne hier zum Beispiel die Beschreibung des Konstantinopler Festkalenders, ferner die Ausführungen über das griechische Kirchenjahr und die liturgischen Bücher für Gottesdienstordnungen ¹ –, liegt hauptsächlich daran, daß es durch seine Materialfülle verwirrt, abschreckt und keine leichte Lektüre ist. Das Letztere gilt auch für den Fachmann. Dazu kommt, daß Ehrhard für die Handschriften Siglen verwendet, die nur jeweils an einer Stelle, nämlich beim ersten Vorkommen der betreffenden Handschrift, erklärt werden. Sehr verwirrend ist es, daß diese Siglen nur in dem Zusammenhang des Abschnittes gelten. Auf das ganze Werk gesehen laufen also die verschiedensten Handschriften unter den gleichen Siglen.

Dadurch, daß Ehrhard den Stoff in aller Ausführlichkeit ausgebreitet hat, kann der falsche Eindruck entstehen, es handle sich bei diesem Werk vor allem um das Ergebnis einer unproblematischen Sammlertätigkeit. Der Scharfsinn, der notwendig war, einzelnes richtig einzuordnen und zu beurteilen, des weiteren Zusammenhänge zu erkennen und herauszuarbeiten, bleibt so verborgen, verschüttet. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß Franz

¹ TU 50, Leipzig 1937, 25–53. Vergleiche dazu jetzt auch H.-G. Beck, Kirche und theol. Lit. . . , 246–262.

Paschke jetzt in einem präzisen Überblick die Ergebnisse der Untersuchungen Ehrhards zusammengefaßt und damit eine Orientierungshilfe für die Benutzung des Werkes geboten hat¹. Damit ist das nachgeholt, was Ehrhard der „Überlieferung“ von vornherein hätte beifügen sollen, denn die sehr lesenswerten Ausführungen über die Ergebnisse in Ehrhards Vorwort sind zu konzis und summarisch². Dieses Versäumnis ist wohl so zu erklären, daß ihm die Dinge durch die jahrzehntelange Beschäftigung mit dem Stoff selbstverständlich waren und daß ihm am Ende die Zeit, Abstand zu gewinnen, nicht vergönnt war. Vieles wäre außerdem auch bei Ausführung des dritten und vierten Teiles klarer und durchsichtiger geworden. Die Wirkungskraft des ersten Teiles wurde zudem stark dadurch gemindert, daß der zweite Teil „Der Bestand“, obwohl im Manuskript fertig, immer noch nicht im Druck erschienen ist. So fehlen die Register, die den ersten Teil erst voll benutzbar und ausschöpfbar machen können.

Noch zwei weitere Einschränkungen sind zu beachten: Der Titel der in der Reihe der „Texte und Untersuchungen“ gedruckten Bände lautet: „Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts“. Die Untersuchung erstreckt sich also nicht bis in die moderne griechische Kirche. Durch die Ausklammerung der Zeit nach 1600 ist uns allerdings kaum Wesentliches verschlossen geblieben. Das andere ist gravierender: Der erste Teil beschränkt die Untersuchungen im wesentlichen auf die liturgischen Sammlungen, während die Einzelüberlieferung nur am Rande gestreift, die Überlieferung in Miszellenhandschriften ausgeklammert wird. Ihre Textzeugen sind freilich im Manuskript des zweiten Teiles („Der Bestand“) vollzählig aufgeführt.

Die Martyrien, Heiligenviten, Heiligenenkomien und Homilien auf Heiligenfeste haben – das hat Ehrhards Untersuchung klar ergeben – eine feste Funktion in der griechischen Liturgie und sind eng verknüpft mit dem unbeweglichen Teil des Kirchenjahres. Deshalb ist die Hauptmasse in Sammlungen für den liturgischen Gebrauch (Jahres- und Monatssammlungen, Menologien, Panegyriken, Homiliarien) überliefert. Ehrhard macht dazu eine beachtenswerte Bemerkung: „Schließlich erkannte ich, daß sowohl die Menologien als alle diese hagiographisch-homiletischen Handschriften nichts anderes sind als liturgische Bücher, in denen die Lesungen bereit gestellt waren, die nach den Vorschriften der sogenannten Typika, das heißt der Gottesdienstordnungen, im Morgengottesdienst gehalten werden sollten, und daß die verschiedenen Arten ihrer Sammlungen verschiedenen Bedürfnissen des Gottesdienstes entsprachen. Diese zweite Erkenntnis führte mich zu der weiteren, daß zwischen den verschiedenen Sammlungsarten kein genealogisches Verhältnis besteht, so daß etwa auf der einen Seite die Menologien, auf der andern die Panegyriken und Homiliarien

¹ TU 90, Berlin 1966, 81–108.

² TU 50, Leipzig 1937, III ff.

sich aus den Jahressammlungen entwickelt hätten. Sie entstanden vielmehr ungefähr gleichzeitig, weil die verschiedenen liturgischen Bedürfnisse, die sie zu befriedigen hatten, alle von Anfang an nebeneinander bestanden. Nur innerhalb der einzelnen Arten fand eine Entwicklung statt, deren Niederschlag die verschiedenen Typen darstellen, die sich bei den Jahressammlungen, Menologien und Panegyriken feststellen ließen“¹.

Diese Art der Überlieferung setzt schon früh ein; denn Reste solcher Sammlungen sind uns aus dem 5./6. Jahrhundert erhalten. Die wahrscheinlich einzige griechische Sammlung von Martyrien, die nicht aus liturgischem, sondern aus historischem Interesse erfolgte, ist die uns verlorene *Συναγωγή τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων* des Euseb von Kaisareia. Sie hat, so weit wir sehen können, keine Nachfolger gefunden. Neben die liturgischen Sammlungen, die Hauptstränge der Überlieferung, stellt Ehrhard die „Nebenwege“ der Überlieferung, die uns die hagiographischen Texte in privaten Sammlungen, in Miszellenhandschriften, als Unica oder als Einleitungen in Gesammelte Werke bedeutender Theologen tradiert haben. Auf weitere Einzelheiten der Ergebnisse der Arbeit Ehrhards möchte ich hier nicht eingehen. Dafür sei auf die eben erwähnte Arbeit von F. Paschke verwiesen. Hier sollen nur einige Hauptpunkte herausgegriffen werden.

Das wichtigste Ergebnis der Ehrhardschen Untersuchungen ist, daß die durch die Sammlung des Symeon Metaphrastes (10. Jh.) geschaffene Zäsur in Ausmaß und Art genau bestimmt ist, wodurch die alte Überlieferung und die nach Metaphrastes entstandenen neuen Viten aus der Überlieferungsmasse herausgeschält werden können. Ehrhards Untersuchungen ergaben klar den ursprünglichen Bestand des metaphrastischen Menologiums: Es enthielt 146 Texte. Doch nicht alle hat Symeon stilistisch umgearbeitet – stilistisch, nicht inhaltlich. Ehrhard sagt hierüber: „Der bisher durchgeführte Vergleich der metaphrastischen Martyrien mit ihren Quellen hat restlos erwiesen, daß ihr Verfasser die Substanz der alten Texte in keiner Weise angetastet hat, am allerwenigsten durch mirakelhafte Zutaten. In Wirklichkeit hat er ihnen nur ein neues, rhetorisch aufgeputztes literarisches Kleid gegeben“². 23 Texte hat er nämlich unverändert übernommen. Es handelt sich dabei zum größeren Teil um alte Texte, die seinem stilistischen Geschmack entsprachen oder um Originalschriften, die in seiner Zeit entstanden waren. Nur bei dreien der verbleibenden 123 Texte³ ist die alte, durch Symeon verdrängte Vitenform uns noch unbekannt oder verloren. Es sind die folgenden Texte: Martyrium des Eudoxios, Romylos, Zenon und Makarios (BHG 1604, 6. September), Martyrium des Autonomos (BHG 198, 12. September) und Vita des Eudokimos (BHG 607, 31. Juli)⁴. Damit hat Ehrhard ein ganz wesentliches Ergebnis erreicht. Er hat nämlich den Nach-

¹ TU 50, VII f. ² TU 51, Leipzig 1938, 707.

³ Das Verhältnis 23:123 nach Ehrhards Angabe TU 51, 707. Nach S. 697f. ergibt sich jedoch ein Zahlenverhältnis von 21:125.

⁴ TU 51, Leipzig 1938, 356. 643.

weis erbracht, daß die Sammlung des Metaphrasten uns zwar den Zugang zu den alten guten Texten erschwert, ihn uns aber – von den eben genannten drei Texten bis auf weiteres abgesehen – nicht unmöglich macht. „Der früher gegen den Metaphrasten erhobene Vorwurf, der ‘devastator’ der griechischen Hagiographie gewesen zu sein, ist eine ungeheuerliche Übertreibung“, sagt Ehrhard¹.

Doch möchte Ehrhard mit diesen außerordentlich wichtigen Erkenntnissen über das Werk des Metaphrasten die Forschungen über den byzantinischen Gelehrten nicht als abgeschlossen ansehen. Auch hier zeigt sich die schon oben erwähnte große wissenschaftliche Ehrlichkeit und Akribie Ehrhards. Für ein umfassendes und völlig begründetes Urteil über die Methode des Metaphrasten seien noch mehrere Vorarbeiten zu leisten: Da ist zuerst die Edition der sieben immer noch unedierten metaphrastischen Texte zu nennen: BHG Nr. 1835 (Thomas der Apostel), BHG Nr. 755 (Vita des Hilarion)², BHG Nr. 1552 (Martyrium Platons), BHG Nr. 773 (Martyrium Jakobos' des Persers), BHG Nr. 1667 (Vita Stephanos' des Jüngeren)³, BHG Nr. 869 (Vita des Johannes Kalybites), BHG Nr. 877 (Translation der Reliquien des Johannes Chrysostomos nach Konstantinopel). Aber auch von den bereits edierten metaphrastischen Texten sind die Ausgaben – laut Ehrhard – nur in wenigen Fällen wissenschaftlich ausreichend. Es müßte die Prüfung folgen, ob Symeon zwei Ausgaben seiner Sammlung veranstaltet habe. Schließlich ist die Edition aller älteren Paralleltexte notwendig. „Durch diese umfangreiche Editionsarbeit“, sagt Ehrhard, „gilt es, den wissenschaftlichen Unterbau zu schaffen, um in voller Kenntnis des Tatbestandes an die Untersuchung der Methode des Metaphrasten herantreten zu können, ohne der Gefahr unberechtigter Verallgemeinerungen zu unterliegen oder sich in vagen Behauptungen zu verlieren“⁴. Diese Aufgabe bleibt noch bestehen, doch ist sie bei weitem nicht so wichtig wie die Erforschung der alten, der vormetaphrastischen Texte.

Ehrhards Untersuchungen ergeben nämlich, daß trotz des Erfolges der metaphrastischen Sammlung und trotz der dadurch hervorgerufenen Verdrängung von einigem alten Gut doch einige vormetaphrastische Sammlungen und erstaunlich viele alte, vormetaphrastische Texte – bei 120 metaphrastischen Texten ist die alte Vorlage erhalten, außerdem kennen wir sehr viele Texte, die Symeon aus seiner Sammlung ausgeschlossen hat – erhalten geblieben sind. Schon bald sah man, daß das metaphrastische Unternehmen mit seiner Beschränkung auf nur 146 Texte, also auch mit

¹ TU 51, 707.

² Exzerpte sind ediert von R. Fr. Strout, in: W. A. Oldfather, *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's Vitae Patrum*, Urbana 1943, 402–405.

³ Exzerpte sind ediert von M. Gedeon, *Βυζαντινὸν ἐροτολόγιον*, Konstantinopel 1899, 284–287 und J. Gill, *Byz. Zeitschr.* 39, 1939, 382–384.

⁴ TU 51, 706. – Siehe auch H.-G. Beck, *Kirche und theol. Lit.*, 570–575 (Lit.).

seiner Berücksichtigung nur eines Teiles der Heiligenfeste, nicht ausreichte und Umarbeitungen notwendig machte. Aus diesem Grund sind uns vormetaphrastische Sammlungen erhalten. Sehr viel öfter kam es jedoch zu Veränderungen der Sammlung Symeons. Entweder sie wurde teils gekürzt, teils durch Heiligtage mit alten Textlesungen erweitert (von Ehrhard „verkürzter“ oder „erweiterter Metaphrast“ genannt), oder alte Sammlungen wurden durch Aufnahme metaphrastischer Texte in ihrem Textbestand geändert und den Bedürfnissen angepaßt (von Ehrhard „vermischter Metaphrast“ genannt), wodurch alte Texte vor einer Verdrängung durch das metaphrastische Menologium bewahrt wurden. So ist Ehrhard durch die Rekonstruktion der Sammlung des Symeon eine genaue Trennung von vormetaphrastischen und nachmetaphrastischen Sammlungen und Texten gelungen. In sehr mühseliger und aufwendiger Kleinarbeit konnte er einzelne Gruppen dieser Sammlungen bestimmen, den besten und ältesten Vertreter erkennen, den vermutlichen Entstehungsort angeben und vielfach auch den terminus post quem von Sammlungen finden. Ferner konnte er wichtige Hinweise für die Bestimmung des Charakters einiger Sammlungen geben. Dadurch sind dann Anhaltspunkte für eine genauere Eingrenzung auch der in diesen Sammlungen enthaltenen Texte geboten. Man wird die Tragweite erkennen, wenn man bedenkt, daß gerade die alten Texte undatiert sind und anonym umliefen. Natürlich muß man für eine genaue Datierung solcher Texte inhaltliche Gesichtspunkte hinzuziehen, doch ist durch Ehrhards Forschungen eine Vorordnung und die Angabe des terminus ad quem möglich. Natürlich ist die Hilfe auf die liturgischen Sammlungen begrenzt und entfällt bei den Miszellenhandschriften und den Unica völlig. Auch sind die Ergebnisse, die Ehrhard für die einzelnen Sammlungen gewinnen konnte, natürlich unterschiedlich gehaltvoll. Trotz dieser Einschränkungen ist der Ertrag für die überlieferungsgeschichtlichen Untersuchungen ganz beträchtlich.

Wie wichtig Ehrhards überlieferungsgeschichtliche Erkenntnisse für den Forscher sind, das hat neuerdings F. Paschke – um nur ein besonders eindrückliches Beispiel zu nennen – in seiner Untersuchung über „Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge. Überlieferungsgeschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte“ gezeigt¹; denn durch Ehrhards Arbeit war auf diesem speziellen Gebiet eine sichere Ordnung der erdrückenden Überlieferungsmenge möglich. Ob sich allerdings die durch die Prüfung der Sammlungen gewonnenen Überlieferungsgruppen auch mit den durch die Textkollationen sich ergebenden Textgruppen decken, das wird erst noch untersucht werden müssen.

Solche literarkritischen Untersuchungen – das sollte außerdem noch angemerkt werden – befinden sich, wie aus den oben S. 13 ff. gegebenen Zitaten ersichtlich ist, durchaus auf der Linie des Ehrhardschen Vorhabens, konnten von ihm aber nicht mehr ausgeführt werden.

¹ TU 90, Berlin 1966

⁵ Winkelmann

Mit den erwähnten überlieferungsgeschichtlichen Erkenntnissen erschöpft sich jedoch das Interesse des Hagiologen für das Ehrhardsche Werk nicht. Es sind noch einige Nebenergebnisse, sozusagen Abfälle der großen Forschungstätigkeit des Historikers Ehrhard zu erwähnen, die sein Werk zu einem wichtigen Hilfsmittel für den Fachmann machen. Da diese Nebenprodukte seiner Forschungen besonders ins Auge fallen, konnte leicht der falsche Eindruck entstehen, es handle sich bei Ehrhards Werk nur um ein Produkt reinen Sammlerfleißes. Ich möchte hier die drei wichtigsten Punkte nennen.

1. Der erste bedeutende Gewinn, den jeder Hagiologe aus Ehrhards Werk zieht, ist eine nur in wenigen Fällen zu überbietende Vollständigkeit des Überblicks über die handschriftlichen Zeugen der einzelnen hagiographischen Texte, die weit über das vor seiner Zeit Bekannte hinausgeht. Seine vielen Bibliotheksreisen und die genaue Kenntnis und Prüfung von über 2000 Handschriften ermöglichten es ihm, genaue Beschreibungen der Handschriften, kodikologische und paläographische Bemerkungen zu bieten, die die Handschriftenkataloge ergänzen oder korrigieren. Nicht sein ganzes diesbezügliches Material hat er in die „Überlieferungsgeschichte“ aufgenommen. Vieles, das der Veröffentlichung wert ist, liegt noch in seinem Nachlaß und wird in den Registerbänden Verwendung finden.

2. Ein Vergleich zwischen der zweiten und der dritten Auflage der *Bibliotheca Hagiographica Graeca* zeigt, wie groß der durch Ehrhards Arbeit gewonnene Zuwachs an Viten, Enkomien usw. und an Formen und Abarten schon bekannter Viten ist.

3. Durch Ehrhards Arbeit haben wir einen Überblick über den Umfang, das Verhältnis und den Wert von anonymen und von bekannten Autoren erhalten.

So ist Ehrhards Werk sowohl durch seine sehr scharfsinnigen und sicheren überlieferungsgeschichtlichen Erkenntnisse als auch durch seine Materialfülle als auch durch seine vielen, fast auf jeder Seite eingearbeiteten mannigfaltigen speziellen Forschungen, Wertungen, Ergebnisse und kritischen Auseinandersetzungen die Grundlage und fast unerschöpfliche Fundgrube für jeden, der sich ernsthaft mit der griechischen Hagiographie beschäftigt oder beschäftigen will. Weder wird man also die erreichten Ergebnisse als unwichtig bezeichnen, noch das Forschungsobjekt des Lebenswerkes Ehrhards unproblematisch nennen dürfen, zumal wenn man es auf dem Hintergrund des umfassenden, aber leider nicht verwirklichten Planes Ehrhardssieht¹.

¹ Ehrhards eigene Haltung wird sehr gut durch seine Bemerkung in der Besprechung von A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia graeca sacra* (BZ 20, 1911, 261) beleuchtet: „Wer über eine so ausgedehnte, auf Autopsie beruhende Kenntnis der noch erhaltenen griechischen Hssfonds im Orient und in Rußland verfügt, wie A. Papadopoulos-Kerameus, der leistet insbesondere der byzantinischen Wissenschaft größere Dienste, wenn er der sich mehrenden Zahl von Arbeitern, die nach wirklich lohnender Arbeit suchen, verrät, wo sie der Bearbeitung harrendes Material finden können, als wenn er noch so viele Inedita selbst vorlegt. Dieses verdient hohen Dank; jenes aber ist noch dankenswerter, nicht zuletzt aus dem Grunde, weil es hochherziger ist“.

V. Die Fortführung der Arbeit nach Ehrhards Tod

Wenn Dempf als die Tragik im Leben Ehrhards herausstellt, daß er durch die hagiologischen Forschungen von seinen eigentlichen Aufgaben ferngehalten wurde, kann man ihm darin nicht folgen. Wenn man schon von einer Tragik in diesem an äußeren Erfolgen, an Anerkennung und an Erfüllung reichen Leben sprechen will, so ist es diese, daß es ihm nicht vergönnt war – die wichtigsten Gründe dafür haben wir oben genannt –, sein Forschungswerk zu vollenden, daß er es nicht ausschöpfen, auswerten, nicht Konsequenzen daraus ziehen und es in größere Zusammenhänge stellen konnte, daß er über die Vorarbeiten hinaus zu der eigentlichen Arbeit, nämlich zu den Editionen und den literarkritischen, historischen und theologischen Untersuchungen des Überlieferten nicht mehr kam, daß er den eigentlichen Auftrag der Berliner Kommission, das heißt die Edition der alten Märtyrerakten nicht in Angriff nahm, daß also das Geschaffte hinter dem geplanten Ziel weit zurückblieb. Es entstand zwar ein sehr bedeutendes und unentbehrliches Standardwerk, aber nicht das geplante opus grande zur griechischen Hagiographie, das Werk aus einem Guß und nach überlegener Konzeption, trotz aller langjährigen Mühen und Entbehrungen und obwohl Ehrhard viele Jahre, die besten seines Lebens, wie er in dem Brief vom 31. 12. 1920 an C. Schmidt schreibt, dieser Arbeit gewidmet hat.

Es trifft eben nicht zu, wenn Dempf sagt: „Daß es Ehrhard vergönnt war, die übermenschliche Leistung seines Überlieferungswerkes doch noch zu Ende zu führen . . . , das versöhnt mit dem Schatten, den seine Forschungsarbeit über sein eigentliches Lebenswerk geworfen hat“¹. Denn als Ehrhard am 23. 9. 1940 starb, lagen von dem vierteiligen geplanten hagiologischen Werk erst zwei Drittel des ersten Teiles im Druck, der Rest dieses Teiles im fertigen Manuskript, der zweite Teil (der „Bestand“) im noch nicht ganz zum Druck reifen Manuskript vor. Wenn man den Briefwechsel zwischen Ehrhard und P. Heseler verfolgt, sieht man, wie viel gezielte Forschungsarbeit Ehrhard noch bei der Drucklegung leistete, an wie vielen Stellen er Änderungen und Verbesserungen anbrachte. Als abgeschlossen kann in seinem Sinn nur das gelten, was er noch selbst zum Druck gebracht hat. Für den dritten und vierten Teil schließlich, das eigentliche Ziel der hagiologischen Untersuchungen

¹ A. a. O. 169. Vgl. auch 39.

Ehrhards, hatte er wohl schon Konzeptionen, aber nur einige wenige Vorarbeiten.

Doch selbst die Drucklegung der bereits fertigen Manuskripte wurde in Frage gestellt. „Der Rest des 1. Teiles (Ueberlieferung)“, so berichtet J. M. Hoeck, „der sich bereits zu Ehrhards Lebzeiten in der Druckerei befand, blieb vom Schicksal nicht verschont. Schon bald nach Ehrhards Tod wurde nämlich die Druckerei von einem grossen Brand heimgesucht, wobei auch sein Manuskript an den Rändern stark beschädigt wurde“¹. Daß der erste Teil noch vollständig im Druck erschien, ist zwei Männern zu verdanken, die diese Arbeit selbstlos übernahmen, Peter Heseler, den Ehrhard im Vorwort zur „Überlieferung“ seinen Freund und einen „gewiegten Gräzisten“ nennt², und dem bereits mehrfach erwähnten Abt Johannes M. Hoeck OSB.

Nach Ehrhards Tod übernahm Heseler die Fortführung des Werkes, „aber auch er konnte nur noch die 4. und 5. Lieferung des 3. Bandes [„Texte und Untersuchungen“ Band 52, 4. Lieferung erschien 1941, 5. Lieferung 1943] zur Ausgabe bringen, dann zwangen auch ihn eine langjährige Krankheit und die immer grösseren Kriegsschwierigkeiten zur Einstellung der Arbeit“³. Heseler, der schon vom ersten Bande an Korrekturen mitgelesen hatte und dadurch Arbeitsziel und -methode Ehrhards genau kannte, steckte in beide Lieferungen allerlei eigene Forschungsergebnisse⁴. Er

¹ Byzantion 21, 1951, 172–174.

² TU 50, 1937, XVIII. Dempf erwähnt Heselers Namen in seiner Biographie gar nicht.

³ Byzantion 21, 172.

⁴ Ehrhard hatte mit Heseler einen umfänglichen Briefwechsel (siehe weiter unten das Verzeichnis der Briefe). Aus einem Brief Heselers an Ehrhard vom 30. 12. 1932 geht hervor, daß Ehrhard zu diesem Zeitpunkt Heseler zu einer Mithilfe angeregt hatte: „Unter der Wucht und Fülle des Stoffes, den Sie das letzte Mal vor meinen Augen ausgebreitet haben, bin ich doch daran irre geworden, ob ich wirklich imstande sei, Ihnen bei der geplanten Arbeit irgendwie Dienste zu tun. Aber auf der anderen Seite ist mir Ihr Vertrauen auch wieder ein großer Ansporn, mich dieses Vertrauens würdig zu zeigen“. Heseler will sich einarbeiten und bietet an, später auch Korrekturen zu lesen. Ehrhard schrieb am 27. 2. 1933, daß er fest mit dem Einhalten der Vereinbarung rechne. Allerdings ist Heseler, Studienrat a. D., durch verschiedene Krankheiten und persönliche Mißgeschicke oftmals an der Arbeit gehindert. Von Ehrhard wird er sehr geschätzt. Man könnte Ehrhard fast den väterlichen Freund Heselers nennen. Der Briefwechsel enthält sehr viel Persönliches und braucht für unsere Zwecke nicht zum Abdruck gebracht zu werden. Ehrhard beauftragte Heseler mit allerhand Zubringerarbeiten, die über ein Korrekturlesen weit hinausgingen. Heseler war auf hagiologischem Gebiet kein Neuling mehr. Es sei nur an seine Studien „Hagiographica“ erinnert, die in den Byz.-Neugriech. Jahrb. 9, 1932, 113–128. 320–337; 13, 1937, 81–99 erschienen. Durch den Briefwechsel zwischen Ehrhard und Heseler bekommt man einen bewegenden Einblick in die unsagbaren Mühen und die Arbeitskraft, die das Werk Ehrhards erforderte.

starb am 1. 5. 1948, hatte aber schon 1944 die Weiterarbeit aufgegeben. Das geht aus einem Brief hervor, den am 13. 11. 1944 W. Eltester an L. Klotz (J. C. Hinrichs-Verlag) schrieb. Heseler hatte alle seine Materialien an die Berliner Akademie geschickt. Darauf nimmt der Brief Bezug: „Es ist jetzt bei mir vorhanden: 1) Die Bogen 47–50 in der Revision a) von Heseler und b) von Klostermann. Die Fahnen 683–746 der Korrektur liegen nicht dabei. 2) Ein Fahnenexemplar 747–853 durchkorrigiert bis 801. Die Fahne 747 trägt den Vermerk ‘erl. 7/7. 44’ . . . 3) Ein Fahnenexemplar 747–853 und 1–135 ganz durchkorrigiert. Von 1–135 gibt es noch ein zweites (nicht korrigiertes) Exemplar. Fahne 747 trägt von Heseler Hand die Aufschrift ‘mein Exemplar’ . . . 4) Materialien Ehrhards, die Heseler bei seiner Arbeit benutzt hat. Von einem Manuskript für die Nachträge sehe ich nichts. Ich werde gleich heute noch bei Heseler danach fragen. Ich fürchte, er wird nicht fertig damit sein und es daher nicht aus der Hand geben wollen. Das schadet meiner Meinung nach auch nicht sehr viel, da es für den Augenblick ja noch nicht gedruckt zu werden braucht. Vom Register ist natürlich auch noch nichts zu sehen. Ich würde dieses gerne hier machen lassen und hatte das Heseler schon vor Jahr und Tag vorgeschlagen, um ihn zu entlasten. Vielleicht ist ihm das heute recht. Soviel für heute von Ehrhard-Heseler. Etwas ruhiger dürfen wir wohl sein. Einstweilen bleiben die Sachen nun hier in der Akademie, wo ihnen allerdings auch etwas zustoßen kann. Aber da die guten Geister nun schon verschiedentlich darüber gewacht haben, bin ich auch für die Zukunft zuversichtlich“. Dieser Optimismus traf wohl für den Rest des ersten Teiles, nicht aber – wie weiter unten gezeigt wird – für das Manuskript des zweiten Teiles zu.

Der Schluß des ersten Teiles jedenfalls konnte nach dem Krieg ordnungsgemäß zum Druck gebracht werden; denn Manuskript, Bogen und Fahnen wurden gerettet. So lesen wir in einem Brief von L. Klotz, am 18. 5. 1948 an W. Eltester geschrieben: „Der letzte Standbericht ist meines Erinnerns im Herbst 1945 erstattet worden. Dort heißt es: ‘Texte u. Untersuchungen: Bd. 52: Ehrhard . . . Für die 2. Hälfte des III. Bandes stehen 4 Bg. (47–50) sowie 241 Fahnen (747–853+ 1–135), also weitere 15 Bg., bei Heine, Gräfenhainichen im Satz. Die entspr. Bogen bzw. Korr. Fahnen wurden Nov. 1944 von Dr. Heseler zur Aufbewahrung an Professor Eltester gesandt. Sobald die Zonengrenzen für den Postverkehr wieder geöffnet sind, ist der Versuch zu machen, die Verbindung mit Dr. Heseler wieder herzustellen. Hoffentlich hat er in Bonn alles Schwere überstanden und ist einigermaßen fähig, bei der Herausgabe des Ehrhard weiter zu helfen“¹. Er konnte es nicht mehr. Und in einer nach dem Krieg entstandenen undatierten Aktennotiz, die sich unter den Arbeitsmaterialien der Kommission für spätantike Religionsgeschichte befindet, heißt es: „Erster

¹ Der Brief befindet sich unter den Arbeitsmaterialien der Kommission für spätantike Religionsgeschichte.

Teil: Die Überlieferung, achter Abschnitt = Band III 2. Das Manuskript Ehrhards liegt zweimal vor, einmal im Original (beim Brande der Druckerei angekohlte Blätter) und zweitens in Fotokopien von diesen. Ferner sind korrigierte Druckbogen vorhanden von Bogen 47–50 (Seite 723–786)“. Im Jahr 1952 brachte J. M. Hoeck den Rest des ersten Teiles („Texte und Untersuchungen“ Band 52, 2. Hälfte, 1. und 2. Lieferung) zum Druck.

Anders erging es dem Manuskript des zweiten Teiles „Der Bestand“. Nur durch glückliche Umstände war der gesamte handschriftliche Nachlaß Ehrhards, in dem sich auch das Manuskript des zweiten Teiles und alle hagiologischen Vorarbeiten befanden, der Beschlagnahme durch die Gestapo entgangen. Nach einigem Hin und Her kam bald nach Ehrhards Tod der größere Teil des Nachlasses in das Kloster Scheyern in Oberbayern. Abt Hoeck berichtet: „Wir in Scheyern hüteten zwar gewissenhaft die Berge von Notizbündeln und losen Zetteln jeglichen Formats und diversester Herkunft, hatten aber offen gestanden zunächst keine Ahnung von ihrem Wert und waren vor allem ratlos angesichts der greulichen Unordnung, in die dieser Nachlass durch wiederholte Verlagerungen und Transporte geraten war. Wir hatten auch niemanden, der uns über die ursprüngliche Ordnung hätte Aufschluss geben können. Und ausserdem war die Orientierung auch dadurch erschwert, dass, was wir ursprünglich nicht wussten, wichtige Teile des Nachlasses noch in Bonn bei Peter Heseler und in Berlin bei der Kirchenväter-Kommission und auch noch an anderen Orten verstreut lagen. Erst allmählich konnten wir durch mühselige Sichtung einiges Licht in den Wirrwarr bringen und dabei vor allem jene Teile feststellen, die als Manuskript oder wenigstens als Entwurf bzw. als Nachträge für die noch ungedruckten Teile des Werkes in Frage kamen. Sie wurden in den Jahren 1941 und 1942 nach Berlin geschickt“.

Es sei hier ein Brief zitiert, den W. Eltester am 12. 9. 1941 an den J. C. Hinrichs-Verlag schrieb: „Bei meiner Rückkehr aus dem Urlaub fand ich das von Köln übersandte Material zu Ehrhards Ueberlieferung und Bestand der hagiogr. u. homilet. Literatur der griechischen Kirche vor, das aus seiner [Ehrhards] Bonner Wohnung stammt und von mir im vorigen Dezember flüchtig, da die Unterbringungsverhältnisse eine genauere Prüfung nicht gestatteten, gesehen worden war. Die Uebersendung nach hier [in die Berliner Akademie] hat sich immer erneut verzögert, da es für Herrn Dr. Heseler zurückgehalten wurde, der auch seinerseits noch darin Einblick nehmen wollte. Unter dem vielen durch den Druck überholten Material habe ich nun ein Konvolut feststellen können, das auf dem Deckel die Inschrift ‚Bestand‘ trägt und als einziges unter allem übrigen den Charakter einer Druckvorlage hat. Es ist als das lange gesuchte Manuskript für den zweiten Teil des Werkes anzusehen, an dessen Vorhandensein ich schon nicht mehr glauben wollte. Es umfasst 845 Blätter und führt in 5 Abteilungen die Engel und alttestamentl. Heiligen, die neutestamentl. Heiligen, die Märtyrer der römischen Verfolgungszeit, die altchristlichen Heiligen und als letztes die

byzantinischen Heiligen – jede Abteilung in alphabetischer Ordnung – vor. Das Manuskript ist nach dem Zustand der Blätter vor sehr langer Zeit geschrieben, es ist aber, wie aus den Daten der eingelegten Blätter mit Nachträgen zweifelsfrei hervorgeht, von Ehrhard bis in sein letztes Lebensjahr fortgeführt worden und muss daher für dasjenige angesehen werden, das er der Druckerei übergeben wollte. Aus Kehl hatte ich von der Familie Merz schon im Juli ein Paket erhalten, das neben anderen überholten auf Ehrhards Werk bezüglichen Fahnen und Materialien ein sauberes Manuskript mit der Aufschrift ‚Anhang‘ trägt und inhaltlich ein Verzeichnis der Homilien für den festen Kalender und das bewegliche Kirchenjahr ist. Hessler, mit dem ich darüber korrespondierte, hält es für veraltet, aber er hat keinen Grund für diese Annahme. Jedenfalls entspricht dieses zweite Manuskript dem, was in Band I (TuU 50) S. XVII über eine für den II. Teil vorgesehene Zusammenfassung der homiletischen Texte für die Herrn- und Marienfeste und für das bewegliche Kirchenjahr gesagt wird [also Teil II, Abteilung 6 und 7]. Es ist ganz klar, dass beide Manuskripte, auch das zweite ist umfangreich, noch an Hand der gedruckten Bände durchgearbeitet werden müssen. Auch fehlen Vorarbeiten für die notwendigen Indices noch gänzlich. Für alles dieses brauchen wir einen Sachkenner, den ich vorläufig noch nicht gefunden habe, aber einen grossen Schritt sind wir durch das Auftauchen der Manuskripte jetzt weitergekommen“¹. „Von der 6.–7. Abteilung“, so heisst es in der oben S. 61 f. zitierten Aktennotiz, „liegt das Manuskript doppelt vor, und zwar in der für den Druck bestimmten Fassung sowie in einer älteren Ausarbeitung“. Diese Teile wurden dann von Berlin aus an J. M. Hoeck an das byzantinische Institut des Klosters Scheyern geschickt.

Die fünf ersten Abteilungen des Manuskriptes des zweiten Teiles jedoch, von denen in diesem eben zitierten Brief Eltesters die Rede ist, gingen in den Kriegswirren für lange Zeit an ihrem Auslagerungsort, also ohne Verschulden der Verantwortlichen in der Kommission, die frühzeitig für die Bergung des Manuskriptes Sorge trugen, verloren. Dadurch wurde die Weiterarbeit empfindlich unterbrochen, ja fast völlig in Frage gestellt. Erst im Jahr 1955 wurde das Manuskript dieser fünf ersten Abteilungen wiedergefunden, ein Fund, den J. Dummer im Jahre 1966 noch durch einige Blätter ergänzen konnte. „Als ein Packen loser Blätter“, so schreibt F. Paschke im Jahre 1955 in seinem Informationsbericht über die Auffindung des verloren geglaubten Manuskriptes, „die weder mit dem Verfasseramen noch mit dem Titel des Werkes gezeichnet waren, hat der wiederentdeckte Teil eine lange Irrfahrt durchmachen müssen, bis er am Ende in einem feuchten Kellerraum zu vermodern drohte“². Hierhin war er

¹ Der Brief befindet sich unter den Arbeitsmaterialien der eben erwähnten Kommission.

² Theol. Lit. zeitg. 80, 1955, 253f.

schließlich mit anderen Materialien gelangt, weil er vor Bombenangriffen und den Kriegswirren geschützt werden sollte.

Was Paschke dann allerdings über die Weiterführung der Arbeit sagte, hat sich nicht bestätigt: „Da die endgültige von Ehrhard hinterlassene Fassung auch für den zweiten Hauptteil gerettet ist, wird sie aus Pietät unangetastet bleiben müssen. Das gilt in erster Linie für die Gliederung und Einteilung des Stoffes nach den von Ehrhard selbst stammenden Gesichtspunkten. Der Bearbeiter des Nachlasses wird somit in dieser Hinsicht aller Sorge enthoben sein“. Die Aufgabe der Bearbeitung des zweiten Teiles hat das Damaskenos-Institut in Scheyern/Obb. unter Abt J. M. Hoeck übernommen, wo W. Abschlag die Arbeit vorantreibt, wie er jüngst berichtete¹, allerdings unter Gesichtspunkten, die von Ehrhards Zielen abweichen und die sich schon in dem Bericht Hoecks in Byzantion 21, 1951, 174f., und in „Texte und Untersuchungen“ 52,2, Berlin 1952, 1034, anbahnen.

So notwendig die neuen Aspekte sind, unter denen heute – vor allem nach dem Erscheinen der dritten Auflage der Bibliotheca Hagiographica Graeca – die Arbeit fortgeführt werden muß, so wenig darf übersehen werden, daß die Absicht, die Ehrhards Arbeit zugrunde lag, eine andere war. Denn der erste und zweite Teil sind zwar ein in sich wertvolles Stück und wurden von Ehrhard so gestaltet, daß sie ein Eigenleben zu führen imstande sind, waren aber nicht als Selbstzweck gedacht, sondern als Grundlage für den dritten und vierten Teil. Das betont er auch noch einmal am Ende seines Lebens, im Jahr 1937, im Vorwort zu der „Überlieferung“: „Die Untersuchungen . . . wurden vor vielen Jahren als Vorarbeit für die Ausgabe der griechischen Märtyrerakten geschichtlichen Charakters unternommen“². Diese Zielstellung hat er also nie aus den Augen verloren. Für ihre Realisierung bestanden ja auch bereits Vorarbeiten. Außerdem war zu seiner Zeit auch der zweite Teil, gedacht als eine Bibliotheca hagiographica graeca manuscripta, unbedingt in der von Ehrhard geplanten Form notwendig und richtig. Die nach dem 2. Weltkrieg entstandenen hagiologischen Hilfsmittel wurden deshalb, weil sie auf dem ersten Teil der Untersuchungen Ehrhards fußen konnten, zu dem, was sie sind – machten aber dadurch wiederum die Änderung des zweiten Teiles notwendig.

Es ist wohl kaum übertrieben, wenn man abschließend sagt, daß sich Ehrhard trotz des Torsocharakters seines hagiologischen Werkes allein schon mit dem Teil 1 „Die Überlieferung“ ein Denkmal gesetzt hat, das seinen Namen weit über enge konfessionelle, landschaftliche und zeitliche Grenzen hinaus international bekannt, geschätzt und bewundert werden läßt.

¹ Theol. Lit. zeitg. 91, 1966, 797–800.

² TU 50, Leipzig 1937, III.

ANHANG 1

Zu der von Ehrhard geplanten Neuauflage von Ruinarts Acta primorum martyrum

In dem Brief vom 13. 11. 1897 an Harnack, in dem Ehrhard seine Bereitwilligkeit erklärt, an der Märtyreraktenedition mitzuarbeiten, liest man: Das Angebot aus Berlin „hat mich um so freudiger überrascht, als ich eine neue Bearbeitung der Ruinart'schen Sammlung bereits im vorigen Wintersemester beschlossen hatte, als ich erfuhr, dass die Regensburger Ausgabe [5. Auflage 1859] vergriffen sei. Ich trat mit der Nationalen Verlagsanstalt in Regensburg in Verbindung, konnte mich aber mit ihr nicht einigen, da sie mir die Zumuthung machte, sämmtliche Vorbereitungskosten zu tragen“. Die Sache war damit noch nicht abgetan. Da die weitere Entwicklung wissenschaftsgeschichtlich nicht ohne Interesse ist, möchte ich die betreffenden Briefpassagen hier zur Kenntniss bringen.

In seinem Brief vom 23. 6. 1898 ging Ehrhard wieder auf dieses Problem ein: „Inzwischen ist die Regensburger Verlagsanstalt wieder mehrmals an mich herangetreten mit der Forderung, die versprochene neue Ausgabe der Acta Martyrum von Ruinart zu besorgen. Ich habe Ihnen schon früher davon Mitteilung gemacht. Durch die neuen Verhältnisse ist aber die Sache für mich etwas heikel geworden. Das Buch ist vergriffen, und der Verlag wurde von verschiedenen Seiten aufgefordert, eine neue Auflage zu besorgen. Sie will sie nur mir anvertrauen, nur ich denke nun so: Es ist wohl ratsam, dass ich die Sache nicht aus der Hand gebe, damit nicht eine Concurrenz geschaffen werde. Die neue Auflage denke ich mir nun so, dass ich nur die seit Ruinart gemachten Fortschritte berücksichtige, also die gedruckten neuen Texte einfüge, die Prolegomena auf die Höhe der Zeit bringe durch Auslassung der ganz unnütz gewordenen Dissertatio gegen Dodwell [bei Ehrhard Schreibfehler: Bodwell] etc. etc., durch neue Fassung der Admonitiones, – aber alle Resultate meiner Arbeiten für die Kirchenväter-Commission weglasse. Dies kann um so leichter geschehen, als ja die meisten Acten bei Ruinart lateinisch sind. Manche davon sind allerdings aus dem griechischen übersetzt; ich würde aber nur dort den griechischen Text einsetzen, wo er schon publiziert ist. Bei dieser Abgrenzung erblicke ich keinen Gegensatz zwischen den beiden Arbeiten; im Gegenteil, die Besorgung der neuen Auflage des Ruinart wäre eine gute Vorbereitung auf die grosse Publication, auf Grund der unternommenen Forschungen. Ich unterbreite Ihnen aber den Fall mit der Bitte, mir ganz offen Ihre Meinung auszuspre-

chen. Wenn Sie eine Schwierigkeit darin erblicken sollten, so bin ich bereit, der Verlagsanstalt zu kündigen. Übrigens schreibe ich Ihnen, bevor ich mich definitiv binde; ich bin noch ganz frei, mich in dem Sinne zu entscheiden, der nach Ihrer Meinung dem grossen Unternehmen am besten entspricht. Ich wäre dankbar, wenn Sie mir Ihre Gedanken bald mitteilen wollten. Ich bemerke noch dass auch die Nachrichten aus anderen Quellen, die Ruinar aufgenommen hat, beibehalten würden; ich hätte eigentlich den Gedanken, dass diese Nachrichten noch vermehrt werden sollten, damit das Buch über sämtliche historische Märtyrer, ob nun Acten ihres Martyriums vorliegen oder nicht, orientieren könnte. Ich bin mir allerdings noch nicht klar darüber, ob das durchführbar ist. Eben kommt mir der Gedanke, ob Sie nicht vielleicht gewillt wären, die neue Auflage des Ruinar in dem eben entwickelten Sinne oder in ähnlichem in den Kreis der Publicationen der Kirchenvätercommission hineinzuziehen, gewissermassen als Prodomus der späteren Sammlung und als Zusammenfassung der bisherigen Forschungen. Die Regensburger Verlagsanstalt hat ja nicht das mindeste Recht auf Ruinar, und sie will auch herzlich wenig thun für die Neugestaltung: 20 M. pro Bogen in dem jetzigen Format (Regensburg 1859), ein Honorar, das die Vergleichung von Handschriften fast gar nicht zulässt. – Ich bestehe aber durchaus nicht auf diesem Gedanken, denn es stehen auch Bedenken entgegen. Wenn die neue Auflage einmal in Ihre Publicationen hineingezogen wird, so erwartet alle Welt, dass fertige Arbeit geliefert wird. Nun ist es aber unmöglich, diese in einigen Jahren zu liefern, und da der alte Ruinar in seiner jüngsten und handlichsten Ausgabe vergriffen ist, so muss das Bedürfnis nach der neuen baldmöglichst befriedigt werden“.

Sofort nach Erhalt dieses Briefes, am 25. 6. 1898, schrieb Harnack „An die Herren v. Gebhardt, Loofs, zurück, thunlichst schnell, an mich. Indem ich den Brief von Ehrhard übersende, bitte ich die Herren Collegen um ihr Urtheil, ob man Ehrhard seitens der Commission die Herausgabe der Ruinar'schen Acta Mart. gestatten soll oder nicht. Zur Aufklärung bemerke ich, daß Ehrhard in dem ersten Brief, den er mir geschrieben (in welchem er sich freudig für das Anerbieten bedankt, bei uns mitzuarbeiten, und es annimmt), mir mitgetheilt hat“ . . . Er zitiert dann die oben S. 65 gebotene Stelle aus dem Brief vom 13. 11. 1897 und fährt fort: „Hiernach hatte ich den Plan, den Ruinar neu herauszugeben, seitens Ehrhard's für aufgegeben betrachtet, und es ist auch, soviel ich mich erinnere, im Gespräch mit ihm davon nicht mehr die Rede gewesen – jedenfalls nicht im positiven Sinn. Auf den ersten Blick war mir Ehrhards Anfrage peinlich, und ich hielt sie auch für unannehmbar; bei weiterer Überlegung bin ich geneigt, die Sache an sich und auch für ihn in einem etwas günstigeren Licht zu sehen; denn (1) der vergriffene, übrigens vogelfreie Ruinar wird in irgendeiner Gestalt wohl gedruckt werden müssen, bevor unsere Ausgabe der Martyrien erscheint, die außerdem – wenigstens zunächst – nur die Graeca bringen wird. Daß sie vor c. 15 Jahren das Tageslicht sehen wird, glaube ich nicht,

(2) *verbieten* können wir Ehrhard die Leitung des Neudrucks nicht, wenn er nichts hineinsteckt, was er für uns beziehungsweise auf unsere Kosten gearbeitet hat, (3) *widerrathen* können wir ihm die Sache, weil die Scheidung jenes Guts von seinem sonstigen Wissen doch schwer vollziehbar ist, und weil es, wissenschaftlich angesehen, nicht ganz einwandfrei ist, daß er seinen Namen zur Repristination eines veralteten Werks hergibt. Andererseits *kann* ein verbesserter Neudruck *vielleicht* eine ganz zweckmäßige Vorarbeit für unsere Ausgabe sein, obwohl ich mir eben nicht viel davon verspreche. Meine Meinung geht dahin, ihm nomine Commissionis zu antworten, daß wir ihm die Entschliebung überlassen müßten, aber ihm nicht rathen könnten, die Neubearbeitung zu übernehmen, da die Wissenschaft an einer solchen Repristination kein Interesse habe und jeder Versuch einer durchgreifenden Verbesserung ihn in Conflict mit der für uns übernommenen Aufgabe bringen würde. Oder sollen wir ihm schärfer schreiben: Wir ersuchten ihn, von diesem Plane abzustehen, der uns sachlich nicht gerechtfertigt und außerdem mit unserem Unternehmen nicht compatibel erscheine? Indem ich um ein möglichst rasches Votum bitte, herzlich grüßend A. Harnack“.

Die Antworten sind gleich auf die Rückseite des Schreibens Harnacks notiert: „Ich bin für die mildere Fassung. Leipzig 25. vi. 1898. Gebhardt“. „Ich möchte eine noch mildere Fassung als die mildere befürworten: Wir müßten ihm die Entschliebung überlassen, erkannten aber an, daß der neue Ruinart, wenn er so bald geliefert würde als das buchhändlerische Interesse anrät und wenn er (Ehrhard) die von ihm selbst gezogenen Grenzen (Beschränkung auf *gedruckte* neue Texte, Nichtverwertung des für die Commission Erarbeiteten) innehalte, kein Konkurrenzunternehmen sei, müßten aber ebendeshalb empfehlen, daß er, falls er den Ruinart übernehme, sich dieser Aufgabe bald erledige [sic], nicht etwa sie *neben* unserer Publication bearbeite und auf eine Zeit hinausschiebe, die sie auch chronologisch uns nahe rücke. 26/6 98. Loofs“. Harnack schrieb am 27. 6. 1898 an Ehrhard: „Was den Ruinart betrifft, so habe ich mit v. Gebhardt und Loofs über diese Frage correspondiert“. Es folgt dann im wesentlichen das Votum Loofs, an das Harnack noch den Satz anschließt: „Jedenfalls können wir als Commission eine sei es auch verbesserte Auflage des Ruinart in unser Unternehmen nicht hineinziehen“. Ehrhard antwortete schon am 9. 7. 1898: „Nach Empfang Ihrer Rückäusserung betreffs Ruinart habe ich mich entschlossen, die neue Ausgabe zu besorgen innerhalb des bereits dargestellten Rahmens. Da ich den alten Ruinart so viel als eben nur möglich respectieren werde, so wird die neue Auflage bald hergestellt sein“. Sie ist nicht erschienen. Auch in dem Briefwechsel ist nun keine Rede mehr davon.

Der Grund mag darin zu suchen sein, daß Ehrhard bald erkannte, eine so vorläufige und unvollkommene Arbeit nicht leisten zu können¹. Das

¹ Dazu kommt, daß er 1898 den Ruf nach Wien erhielt und dort durch neue Aufgaben in Anspruch genommen wurde.

scheinen mir auch die Blätter zu belegen, die sich in dem im Kloster Scheyern aufbewahrten Ehrhard-Nachlaß befinden. Sie geben einen Überblick über die zu leistende Arbeit (4 Blatt DIN A 4) und die notwendigsten Änderungen (10 Blatt DIN A 6). Die Blätter sind undatiert, doch ist aus Schrift und Inhalt zu schließen, daß es sich um Aufzeichnungen aus dem Wintersemester 1896/97 handelt². Es fehlt nämlich jeder Hinweis auf die für die Berliner Kommission übernommene große Editionsarbeit. Auch würde nach diesem Zeitpunkt vieles profilierter formuliert und das ganze Programm begrenzter sein; man vergleiche nur den oben S. 65 ff. zitierten Brief Ehrhards vom 23. 6. 1898.

Ich zitiere einige Passagen aus diesem Überblick: „Die Frage spitzt sich daher dahin zu, ob die Ruinart'sche Sammlung resp. ein Neudruck derselben, den wissenschaftlichen Bedürfnissen genügt oder nicht. Die Frage verneinen. Verschiedene Gründe. – Vorher ein Wort über die innere Organisation der Ruinart'schen Sammlung selbst. – Erstlingsarbeit Ruinarts, – im Alter von 32 Jahren. – Nicht um seine Arbeit zu schmälern, – aber nicht gereifte Frucht eines langen Gelehrtenlebens. – Dasselbe erhellt aus dem Verhältnis der zweiten zu der ersten Auflage. Die zweite Auflage seitdem unverändert geblieben“. „Von Anfang an erfreute sich die Sammlung eines hohen Rufes und dieser höchst gerechtfertigt. – Die Sammlung war vorzüglich und Ruinart hat alles gethan, was in seiner Zeit und mit seinen Hilfsmitteln geschehen konnte“. Doch für Ehrhards Zeit reiche sie nicht mehr aus. Gründe: „1. Die Aufnahme einiger unechter Acten . . . 2. Das Fehlen einiger echter Acten . . . 3. Die Beschränkung auf die lateinischen und griechischen Texte, – oder der Ausschluss der orientalischen Martyreracten . . . Die drei ersten Gründe sind dem entnommen, was zu viel oder zu wenig in der Ruinartschen Sammlung steht. – Beschränken wir uns auf die Texte, die Ruinart sammelte, so ergeben sich noch weitere Gründe, deren gemeinsame Kraft darin liegt, dass auch die Texte, welche Ruinart gibt, nicht in derjenigen Gestalt vorliegen, welche den heutigen Forderungen entspricht. – Als 4. Grund muss das Fehlen der weitaus grössten Zahl des Urtextes bezeichnet werden, dort, wo dieser Urtext griechisch war, sowie der alten griechischen Übersetzungen, und der griechischen Paralleltexte (so will ich mich ausdrücken, um die Frage nicht zu praejudizieren, welcher Text im einzelnen Falle der Urtext ist). Von den 68 Texten kommen in diesem Zusammenhange nicht weniger als 30 in Betracht, vielleicht sogar 35. Ruinart hat aber nur 5 griechische Texte; von vielen der übrigen lag aber der griechische Text schon gedruckt vor, – also das praktische Interesse über das wissenschaftliche gestellt. 5. ist hervorzuheben, dass die diplomatische Grundlage fast sämtlicher Texte, sowohl der lateinischen als der griechischen, wenigstens unvollständig, in vielen Fällen ungenügend oder mangelhaft ist, in einigen, allerdings seltenen Fällen, gänzlich fehlt . . .

¹ Vergleiche den oben S. 67 zitierten Brief Erhards vom 13. 11. 1897.

6. ist zu beachten, dass, im Zusammenhange mit der unvollkommenen Kenntnis der Handschriften, auch die unvollkommene Kenntnis des Bestandes an Texten gegeben war . . . Die unvollständige Kenntnis des Bestandes an Texten hatte aber zur notwendigen Folge, dass die verschiedenen Texte über denselben Martyrer, oder dieselbe Gruppe von Märtyrern von Ruinart nicht miteinander verglichen wurde; – ohne diese Vergleichung ist es aber nicht möglich, die ursprüngliche Gestalt des Textes mit Sicherheit festzustellen. – 7. Ein weiterer sehr empfindlicher Mangel, und ein siebenter Grund für meine These, bezieht sich in besonderer Weise auf die griechischen Texte und war die Unkenntnis des ursprünglichen Umfanges der Sammlung des Metaphrasten. – Er operierte mit demselben unbestimmten Metaphrastenbegriff, wie alle seine Zeitgenossen . . . Sodann blieb ihm der Einblick in die innere Gestalt der griechischen hagiographischen Handschriften verschlossen, so dass er nicht veranlasst wurde, den älteren Texten nachzugehen“.

Bei der Herstellung der neuen Ausgabe wollte Ehrhard die folgenden Prinzipien anwenden: „1. Als erste Vorbedingung darf wohl die Kenntnis und Berücksichtigung aller gedruckten Texte bezeichnet werden, die sich auf die Märtyrer beziehen . . . 2. Da aber alle Texte noch nicht gedruckt sind, so ist noch wichtiger die Herstellung eines Gesamtkataloges sämtlicher Handschriften, welche Märtyreracten enthalten . . . 3. Die Ausdehnung der Erforschungsarbeit auf die orientalischen Märtyreracten. 4. Die Hebung sämtlicher ungedruckter Märtyreracten sei es durch den Druck, sei es durch diplomatisch zuverlässige Abschriften aus den Codices; – notwendig, um die verschiedenen Texte, die sich auf dieselben Heiligen beziehen, miteinander vergleichen zu können. 5. Die Gewinnung eines objectiven Standpunktes zur Beurteilung des Alters und der Echtheit oder Unechtheit der einzelnen Texte . . . Zwei Wege: Die Reconstruction der liturgischen Sammlungen. – Die genetische Verfolgung der Entstehung der einzelnen Texte durch die philologische Ergründung der verschiedenen Schichten derselben“.

Wenn meine Datierung der Blätter stimmt, ist hier ein weiteres Beweisstück dafür, daß Harnack kein fremdes Anliegen an Ehrhard herantrug, sondern daß vielmehr Ehrhard seine im wesentlichen schon vor dem großen Editions-auftrag fertigen Vorstellungen über den Arbeitsmodus der Berliner Kommission aufgedrungen hat.

Zu Ehrhards und Harnacks theoretischen Positionen

Der Briefwechsel zwischen Harnack und Ehrhard bringt den Leser in wohlthuender Weise mit zwei wirklich Großen, mit zwei lauterer Charakteren in Verbindung¹, für die bei ihrer wissenschaftlichen Arbeit allein das als richtig erkannte wissenschaftliche Ziel leitend war. Dempfs Urteil: „... stand er [Ehrhard], der klarere und größere, im Halbschatten von zwei kleineren, Döllinger und Harnack“², ist sehr subjektiv und dürfte heute wohl von niemandem mehr vertreten werden. Wir hier gehen davon aus, daß sich in Harnack und Ehrhard zwei Grundverschiedene, doch Ebenbürtige begegneten.

Ehrhards Auffassung, die für alle seine Arbeiten maßgebend war, mögen hier die folgenden im Jahr 1899 geschriebenen Sätze charakterisieren: „Die katholische Kirche reicht allein zurück bis in die ersten Tage des Christentums . . . Die katholische Kirche allein besitzt das ganze Christentum in allen seinen Elementen als Inhalt ihres Lebens und als Richtschnur ihrer Thätigkeit, während die übrigen christlichen Kirchen das Christentum gleichsam unter sich geteilt haben. Durch die katholische Kirche al-

¹ Ehrhards lautere Art wird auch von anderer Seite bestätigt. Zum Beispiel schreibt Bischof Keppler von Rottenburg (1852–1926): „Wiewohl in manchen Punkten anderer Anschauung als der Verfasser nehme ich doch keinen Anstand, dem Buche des Herrn Prälaten Professor A. Ehrhard: 'Der Katholizismus' die kirchliche Druckgenehmigung zu erteilen, da es mit dem Stempel hohen sittlichen Ernstes und warmer Liebe zur heiligen Kirche gezeichnet ist“ (in: A. Ehrhard, *Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert*, 1901). Man vergleiche auch das Vorwort der Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums. Festgabe A. Ehrhard zum 60. Geburtstag, 1922 oder H. Leinen, *Academia* 40, 1927, 13f. Erwähnen möchte ich hier auch ein Urteil G. Mercatis, das zum vollen Bild Ehrhards hinzugehört. P. Raymond-J. Loenertz O. P. hatte es W. Abschlag berichtet, der es mir in einem Brief (8. 12. 1967) mitteilte. Beide haben mir freundlicherweise die Genehmigung für den Abdruck gegeben: Mercati sei ein überaus gewissenhafter Mann gewesen. „So habe denn von ihm in all den römischen Jahren P. Loenertz nie ein abwertendes Urteil über irgendeinen Menschen gehört und allerhöchstens fünfmal ein lobendes. Als aber einmal im Fachgespräch der Name Ehrhard fiel, habe Mercati gesagt: 'Era un buon prete – un buon prete – un buon prete'“.

² A. a. O. 10.

lein ist endlich das Christentum zur allumfassenden historischen Weltmacht geworden, die alle Zeiten und alle Völker in ihren Wirkungsbereich einzuschliessen . . . befähigt ist“¹. Auch in seiner Definition der Bedeutung und der Funktion der Kirchengeschichte weicht Ehrhard von der durch Harnack vertretenen ab. Es ist eine Auffassung, die die kirchliche Funktion der kirchengeschichtlichen Disziplin betont, eine Auffassung, die man schon bei Möhler findet, die allgemein von den katholischen Kirchenhistorikern zur Zeit Ehrhards vertreten wurde. Außerdem sieht Ehrhard die Kirchengeschichte als Zentrum und Angelpunkt der Weltgeschichte an. Andererseits gehörte Ehrhard zu den katholischen Kirchenhistorikern, die, in den gekennzeichneten Grenzen, unter Anwendung der modernsten Methoden der Wissenschaft ein von dogmatischen Vorentscheidungen unabhängiges und von Vorurteilen freies Bild der Kirchengeschichte zu erreichen suchten. Von Ehrhard stammt nämlich der Begriff der ‚historischen Theologie‘, verstanden als notwendiges, unabhängiges Gegengewicht gegen die systematischen Disziplinen, doch verantwortlich zugehörig zur Theologie, den er schon in seiner Wiener Antrittsrede vom 10. Oktober 1898 „Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart“ (Stuttgart 1898) anklingen läßt und am besten in einem Aufsatz im Jahr 1922 über „Die historische Theologie und ihre Methode“ erläutert hat².

Die Kontroversen werden auch in dem Briefwechsel zwischen Harnack und Ehrhard nicht verheimlicht, können aber die gegenseitige wissenschaftliche und persönliche Wertschätzung nicht mindern³. Auf einige Beispiele möchte ich hier nicht verzichten:

¹ Der katholische Student, 2. Auflage Wien 1899, 39.

² In: Festschrift für Sebastian Merkle, Düsseldorf 1922, 117–136.

³ Seine Beurteilung Ehrhards ist am besten durch die folgenden Sätze charakterisiert, die er in Theol. Lit. zeitg. 24, 1899, 120 niederschrieb: „Unter den katholischen Kirchenhistorikern, deren Arbeiten die Wissenschaft gefördert haben, steht“ Ehrhard „in erster Reihe . . . Er verleugnet nirgendwo die Interessen seiner Kirche, aber er will, daß ihre wissenschaftliche Arbeit fortschreite, sich vertiefe und muthig mit rückhaltlosem Wahrheitssinn in den Wettbewerb eintrete“.

Natürlich gibt es in den theoretischen Positionen Harnacks und Ehrhards noch mehr Unterschiede, als in den kurzen Ausführungen oben sichtbar werden. doch spielen sie in dem Briefwechsel keine Rolle. (Vgl. zu Harnack G. Maron, Harnack und der römische Katholizismus, Zeitschr. f. Kirchengesch. 80, 1969, 176–193.) Zu erwähnen wäre besonders das politische Engagement Harnacks, eben auch nach 1918 in fortschrittlicher Weise – zum Ärger vieler Kollegen –, und Ehrhards Zurückhaltung auf diesem Gebiet. Durch eine zeitbedingte theologische Geschichtskonzeption und durch persönliche Verärgerung verbaute sich Ehrhard die Möglichkeit, die neuen politischen und ideologischen Möglichkeiten nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches gerecht zu beurteilen und zu erfassen. Man vergleiche zum Beispiel die folgenden Sätze aus einem Brief an die Wiener Malerin Fanny Faber vom 24. 2. 1920, die man allerdings nicht überinterpretieren sollte: „Die Weltgeschichte aber läßt die Saaten ausreifen, die frühere Geschlechter in ihrer Verbindung gesät. Um es

Am 8. 1. 1899 schrieb Ehrhard an Harnack: „Meine [Wiener] Antrittsrede wird Ihnen zugekommen sein. Nach einer Äusserung von Prof. Loofs kam mir der Gedanke, Sie könnten vielleicht auch mir einzelne Ausführungen, insbesondere über die Dogmengeschichte verargen. Ich bedauere, dass ich S. 30 nicht ausdrücklich gesagt habe, dass ich die wissenschaftliche Überzeugung, aus welcher Ihre Auffassung hervorgeht, sehr hoch achte. Wie sehr ich Sie als Menschen und als Gelehrten hochschätze, brauche ich nicht zu sagen. Bei solchen principiellen Auseinandersetzungen lässt sich der Widerspruch der Ansichten nicht verschweigen. Das Wort ‚Angriff‘ habe ich rein objektiv verstanden. Ich bitte, falls es Ihnen nicht angenehm sein sollte, die Rede zu versprechen, sich von Ihrem freundlichen Versprechen entbunden zu halten“. Harnack hat die Rede in der Theologischen Literaturzeitung (24, 1899, 120f.) besprochen, „wohlwollend“, wie Ehrhard am 23. 2. 1899 an Harnack schrieb.

Die Übersendung des Buches „Das Wesen des Christentums“ beantwortete Ehrhard am 27. 7. 1900 mit den Worten: „Ihr neuestes Buch über das Wesen des Christentums interessiert mich in hohem Masse“.

Lesenswert ist der Briefwechsel über Ehrhards Buch „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert“. „Eben habe ich die Lektüre Ihres Buches“, sagt Harnack im Brief vom 17. 1. 1902, „für dessen freundliche Übersendung ich Ihnen meinen besten Dank ausspreche, beendet. Ich habe dieses tapfere Buch mit Freude und an sehr vielen Punkten mit innerer Teilnahme gelesen. Seit Möhlers Buch hat der deutsche Katholizismus ein solches Werk nicht hervorgebracht. Darf ich als den Hauptinhalt und den Hauptzweck Ihrer Ausführungen das bezeichnen, was Sie Ihrer eigenen Kirche in ihrer zeitgeschichtlichen Gestalt zu sagen haben – ernst zu machen mit der Unterscheidung ihres Wesens und ihrer wechselnden Erscheinung, mutig auf die Arbeiten und den Geist der neuen Zeit einzugehen –, so kann ich nur meine volle Zustimmung aussprechen. So soll und muß ein überzeugter Katholik sprechen, der zugleich im Leben seiner Nation und in der großen Kulturarbeit der letzten 250 Jahre steht. Und glauben Sie nicht, daß ich irgendwo à la baisse spekuliere; als Deutscher, als Christ und als dankbarer Verehrer dessen, was Ihre Kirche in der Geschichte geleistet hat, wünsche ich von Herzen, daß Ihre Worte zünden und in Ihrer

kurz zu fassen: der Protestantismus des 16. Jahrhunderts, der Rationalismus des 18. und der Sozialismus und der Mammonismus des 19. Jahrhunderts, das sind die letzten empirischen Ursachen des Zustandes, in dem die Kulturwelt Europas sich heute befindet. Der erste zerstörte die religiöse Einheit, der zweite die geistige, der dritte die nationale oder besser die familiäre, das Bewußtsein aller Klassen, ein einziges Volk von Brüdern zu sein“. (Der Brief ist abgedruckt bei Dempf, a. a. O. 202). In dem recht persönlichen Briefwechsel mit Peter Heseler findet man keinerlei Andeutung oder Bemerkung über die politischen Veränderungen, die durch den deutschen Faschismus hervorgerufen wurden, oder über den Beginn des Krieges.

Kirche, wo's sein muß, ein Feuer, sonst aber Licht und Wärme schaffen mögen. Daß Sie die beste Zuversicht haben – wie könnte es anders sein, da Sie an Ihre Kirche glauben! Meine Hoffnungen sind natürlich geringer, aber ich begrüße den Versuch katholischer Männer. Einheit der Christenheit – sie war schon vor 1870 fast nicht mehr als nur ein Traum, nun aber ist jede Hoffnung zerstört. Leider hat mich Ihre Darstellung des Unfehlbarkeitsdogmas, die ich mit besonderem Interesse erwogen habe, von der Harmlosigkeit desselben gegenüber dem früheren Zustand in Ihrer Kirche nicht überzeugt. Daß der Romanismus der gesamten abendländischen katholischen Kirche diese Last auferlegt hat, ist noch immer die schwerste Verantwortung, die er auf sich geladen hat. Daß der ‚Confessionalismus‘ überall erweicht werden möge, ist mein herzlichster Wunsch – zu Gunsten der ecclesia, quae in caelis est et in terris peregrinatur. Das 19. Jahrhundert hat uns da eine böse Erbschaft hinterlassen, zum Glück kann sie der einzelne in seinen persönlichen Beziehungen überall durchbrechen. Das ist wenigstens ein Trost! Auf das, was Sie über den Protestantismus sagen, möchte ich nicht eingehen. Vielleicht werden Sie bei der Sachlichkeit, der Sie nachstreben, und der Richtung auf die Hauptsache, das Einfache und Entscheidende, auch dem sogenannten liberalen Protestantismus eine Sie befriedigendere Seite noch abgewinnen können. Das *Χριστός Κύριος* der ältesten Kirche, dieses älteste Bekenntnis, vermag noch immer die zu einigen, die in Bezug auf die Lehre der Geschichte und Philosophie getrennter Meinung sind“. Ehrhard antwortete darauf am 28. 2. 1902: „Dass Sie vielen Ausführungen des Buches nicht beistimmen können, habe ich nicht anders erwartet. Dass aber die Auffassungen über das Wesen des Christentums immer mehr auseinandergehen, das bedauere ich tief und sehe darin eine der grössten Schwächen unserer Zeit“. Harnack schrieb in seinem Antwortbrief vom 3. 3. 1902: „Daß Sie das Auseinandergehen der Auffassungen über das Wesen des Christentums beklagen, verstehe ich sehr wohl und empfinde es nach. Indessen finde ich, daß dies Auseinandergehen in den Augen derer, die *außerhalb* der Religion stehen, *sehr viel größer erscheint* als in den Augen derer, die *in ihr* stehen. Jenen erscheint der Unterschied ‚natürlich – übernatürlich‘ als fundamental, diesen nicht, denn der persönliche Gott, sein Wirken in den Herzen und in der Geschichte ist uns etwas Übernatürliches, und dem gegenüber ist die Frage, ob er mit natürlichen oder mit übernatürlichen und natürlichen Mitteln wirkt, ziemlich untergeordnet. So empfinde ich es wenigstens und sehe daher zwischen mir und den confessionellen Christen, wenn sie wirklich Christen sind, keinen wesentlichen Unterschied.“

Was Harnack und Ehrhard bei allen unterschiedlichen Auffassungen eint, das ist neben dem Streben nach wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit das große Interesse beider an der Frühgeschichte des Christentums. Denn beide wissen um die grundsätzliche Bedeutung dieser Epoche. „Ich sehe auch immer klarer ein“, schreibt Ehrhard am 23. 6. 1898 an Harnack, „dass

ein Kirchenhistoriker, der die Urzeit des Christentums nicht versteht, die ganze Geschichte des Christentums zu beurteilen nicht im Stande ist“. Schließlich sei noch eine Stelle aus Harnacks Brief vom 27. 6. 1898 an Ehrhard zitiert: „Könnte ich nur wieder zum Urchristenthum! Aber noch bin ich an den Felsen der Akademie-Geschichte geschmiedet! Wenn ich zu meiner Arbeit zurückkehre, sind Sie hoffentlich bei der Dogmengeschichte! Unsere Rosse werden nicht immer dieselbe Straße laufen; aber wie freue ich mich darauf, bekanntes Gebiet einmal auf Ihren Wegen zu durchmessen! Ich zweifle nicht, dabei Vieles zu sehen, was ich nicht gesehen habe“.

Verzeichnis des ausgewerteten Briefwechsels

I. Briefe und Karten Erhards

1. An Adolf von Harnack

Die Briefe Nr. 1–39 werden unter den Arbeitsmaterialien der Kommission für spätantike Religionsgeschichte aufbewahrt.

| | | |
|----|---|---------------------|
| 1 | 13. 11. 1897 (Brief aus Rom) | 8,1; 9,1; 65 |
| 2 | 17. 1. 1898 (Brief aus Würzburg) | 10; 11 f.; 33 |
| 3 | 6. 2. 1898 (Brief aus Würzburg) | 10; 23; 38; 45 |
| 4 | 14. 2. 1898 (Karte aus Würzburg) | 45 |
| 5 | 17. 4. 1898 (Brief aus Florenz) | 12, 3.4; 38 |
| 6 | 23. 6. 1898 (Brief aus Würzburg) | 39,2; 40; 65 f.; 73 |
| 7 | 9. 7. 1898 (Brief aus Würzburg) | 67 |
| 8 | 15. 10. 1898 (Karte aus Wien) | |
| 9 | 8. 1. 1899 (Brief aus Wien) | 72 |
| 10 | 23. 2. 1899 (Karte aus Wien) | 72 |
| 11 | 15. 7. 1899 (Brief aus Wien) | 39,2 |
| 12 | 22. 10. 1899 (Brief aus Wien) | |
| 13 | 13. 11. 1899 (Brief aus Wien) | |
| 14 | 27. 7. 1900 (Karte aus Wien) | 72 |
| 15 | 10. 1. 1901 (Brief aus Wien) | 22; 24 |
| 16 | 24. 1. 1901 (Brief aus Wien) | |
| 17 | 4. 3. 1901 (Brief aus Wien) | |
| 18 | 15. 4. 1901 (Karte aus Monte-Cassino) | |
| 19 | 29. 4. 1901 (Brief aus Wien): Bericht über die Reise nach Messina. | |
| 20 | 25. 7. 1901 (Brief aus Wien): Finanzielle Probleme. | |
| 21 | 1. 10. 1901 (Brief aus Paris) | 33 |
| 22 | 2. 11. 1901 (Brief aus Wien): Mitarbeit von P. Rabbow. | |
| 23 | 15. 11. 1901 (Karte aus Wien): Thema wie bei dem vorhergehenden Brief. | |
| 24 | 28. 2. 1902 (Brief aus Wien) | 25; 42; 73 |
| 25 | 29. 7. 1902 (Brief aus Motzdorf bei Ossegg) | 25; 43 |
| 26 | 4. 11. 1902 (Brief aus Freiburg i. B.) | 43 |
| 27 | 12. 4. 1904 (Brief aus Bordighera) | 25; 41; 44 |
| 28 | 17. 3. 1905 (Brief aus Straßburg): Bibliothekssorgen. | |
| 29 | Brief ohne Datum und ohne Anfang:
Affaire Baumstark. So auch Nr. 30. 31. | |
| 30 | 18. 3. 1906 (Brief aus Straßburg) | |
| 31 | 13. 11. 1906 (Brief aus Straßburg) | |

| | | |
|----|---|--------------------------|
| 32 | 16. 12. 1906 (Brief aus Straßburg): Besuch in Berlin. | |
| 33 | 16. 5. 1907 (Brief aus Straßburg) | 26 |
| 34 | 3. 8. 1907 (Brief aus Straßburg) | 26; 41 |
| 35 | 21. 6. 1908 (Brief aus Straßburg): Schwierigkeiten der Planung einer Athosreise. | |
| 36 | 14. 4. 1909 (Brief aus München): Bericht über die wiss. Ergebnisse der Hss. Reise nach Konstantinopel, Athos, Saloniki. | |
| 37 | 19. 6. 1912 (Brief aus Straßburg) | 21 f.; 23; 27; 34 f.; 49 |
| 38 | 28. 7. 1913 (Brief aus Straßburg) | 13–17; 27; 37 |
| 39 | 12. 7. 1914 (Brief aus Straßburg) | 21; 27; 35; 37; 38 |

Die Nr. 40 und 41 werden im Harnacknachlaß der Deutschen Staatsbibliothek aufbewahrt.

| | | |
|----|--|-------|
| 40 | 22. 12. 1918 (Brief aus Würzburg): Ende fehlt. | 45 f. |
| 41 | 4. 2. 1919 (Brief aus Würzburg) | 46 |

Die nichtzitierten Briefe und Briefpassagen enthalten zu spezielle oder technische Probleme oder Dinge, die zu unserem hagiologischen Thema keine Verbindung haben.

2. An Carl Schmidt

Aufbewahrungsort wie bei I 1.

| | | |
|---|-------------------------------------|----------------|
| 1 | 14. 4. 1908 (Brief aus Montreux) | 43 |
| Mindestens ein Brief an Schmidt fehlt hier. | | |
| 2 | 13. 1. 1910 (Brief aus Straßburg) | 26; 36; 41 |
| 3 | 28. 7. 1912 (Brief aus Straßburg) | 27 |
| 4 | 8. 12. 1912 (Brief aus Straßburg) | 33 f.; 35,1 |
| Mindestens eine Karte, nämlich die vom 16. 9. 1920 fehlt. | | |
| 5 | 31. 12. 1920 (Brief aus Bonn) | 28; 46; 50; 59 |
| 6 | 29. 10. 1921 (Brief aus München) | 28 |
| 7 | 8. 1. 1927 (Brief aus Bonn) | 29; 38; 48; 49 |
| 8 | 11. 2. 1927 (Brief aus Bonn) | 49 |
| 9 | 25. 7. 1928 (Karte aus Bonn) | 29 |
| 10 | 18. 12. 1930 (Brief aus Bonn) | 15; 29; 37 |
| 11 | 17. 1. 1935 (Brief aus Kehl a. Rh.) | 14; 30 |
| 12 | 2. 6. 1936 (Brief aus Kehl a. Rh.) | |

Ein Teil der Briefe ist nicht erhalten, wie man aus den Briefen Schmidts an Ehrhard entnehmen kann, sondern wohl mit dem Schmidt-Nachlaß verlorengegangen.

3. An Hans Lietzmann

Aufbewahrungsort wie bei I 1.

| | |
|------------------------------|----|
| 28. 2. 1935 (Brief aus Kehl) | 14 |
|------------------------------|----|

4. An Walther Eltester

Aufbewahrungsort wie bei I 1.

| | | |
|---|-------------------------------|----|
| 1 | 9. 2. 1937 (Brief aus Kehl) | 30 |
| 2 | 30. 7. 1938 (Karte aus Bonn) | |
| 3 | 8. 8. 1938 (Karte aus Bonn) | |
| 4 | 28. 11. 1938 (Karte aus Bonn) | |
| 5 | 1. 12. 1938 (Karte aus Bonn) | |
| 6 | 17. 12. 1938 (Karte aus Bonn) | |
| 7 | 29. 8. 1939 (Karte aus Bonn) | 30 |

Es handelt sich vor allem um technische Probleme der Drucklegung von TU 50–52.

5. An Peter Heseler

Aufbewahrungsort: Byzantinisches Institut Kloster Scheyern.

Es sind 84 Briefe und Karten aus der Zeit vom 18. 7. 1930 bis zum 17. 7. 1940 erhalten. Einige Briefe fehlen, wie man aus dem Zusammenhang entnehmen kann. Der Inhalt betrifft entweder sehr persönliche Probleme, die mit unseren in dieser Arbeit verhandelten Problemen in keiner Verbindung stehen, oder sehr spezielle Fragen, die mit der Drucklegung von TU 50/51 gegeben waren. Ehrhard und Heseler trafen sich außerdem sehr oft, so daß der Briefwechsel keinen kontinuierlichen Einblick erlaubt und manche zum Verständnis wichtige Punkte nicht genau zu klären sind.

| | |
|-------------|------|
| 27. 2. 1933 | 60,4 |
| 21. 6. 1935 | 24 |

Siehe außerdem im Namenregister Faber und Hirn.

II. An Ehrhard gerichtete Briefe und Karten

1. Briefe Adolf von Harnacks

Aufbewahrungsort: Byzantinisches Institut Kloster Scheyern.

| | | | | | |
|----|---|------------------|----|----------------------|----|
| 1 | 19. 10. 1897 | 8f. | 11 | 4. 7. 1898 | |
| 2 | 9. 11. 1897 | 8 | 12 | 8. 7. 1898 | |
| 3 | 18. 11. 1897 | 7,5; 11;
33,2 | 13 | 9. 8. 1898 (Karte) | |
| 4 | 13. 1. 1897 (Es ist
1898 gemeint. Karte) | | 14 | 18. 10. 1898 (Karte) | |
| 5 | 21. 1. 1897 (Karte) | | 15 | 10. 1. 1899 (Karte) | |
| 6 | 4. 2. 1898 | | 16 | 24. 2. 1899 (Karte) | |
| 7 | 7. 2. 1898 | | 17 | 3. 4. 1899 (Karte) | |
| 8 | 16. 2. 1898 (Karte) | | 18 | 17. 11. 1899 (Karte) | |
| 9 | 26. 4. 1898 | | 19 | 13. 1. 1901 | 19 |
| 10 | 27. 6. 1898 | 67; 74 | 20 | 3. 4. 1901 (Karte) | 21 |
| | | | 21 | 30. 7. 1901 | 25 |
| | | | 22 | 6. 10. 1901 (Karte) | |

| | | | | | |
|----|---------------------|--------|----|----------------------|-------------|
| 23 | 17. 1. 1902 | 72f. | 40 | 2. 6. 1907 (Karte) | |
| 24 | 3. 3. 1902 | 25; 73 | 41 | 7. 8. 1907 | |
| 25 | 4. 8. 1902 | 25 | 42 | 14. 11. 1907 (Karte) | 21,2 |
| 26 | 10. 11. 1902 | | 43 | 19. 12. 1907 | |
| 27 | 29. 3. 1904 (Karte) | | 44 | 26. 4. 1908 (Karte) | |
| 28 | 25. 4. 1904 | 26 | 45 | 26. 6. 1908 (Karte) | |
| 29 | 27. 3. 1905 (Karte) | | 46 | 3. 7. 1908 (Karte) | |
| 30 | 13. 5. 1905 | | 47 | 29. 4. 1909 | |
| 31 | 12. 6. 1905 (Karte) | | 48 | 21. 1. 1910 | |
| 32 | 25. 6. 1905 (Karte) | | 49 | 21. 1. 1911 (Karte) | |
| 33 | 6. 12. 1905 | | 50 | 7. 5. 1912 | |
| 34 | 11. 12. 1905 | | 51 | 13. 5. 1912 | |
| 35 | 15. 3. 1906 | | 52 | 18. 12. 1912 | |
| 36 | 15. 5. 1906 | | 53 | 20. 7. 1914 | 18; 20; 23; |
| 37 | 19. 11. 1906 | | | | 28; 36 |
| 38 | 23. 12. 1906 | | 54 | 3. 1. 1919 | |
| 39 | 23. 4. 1907 (Karte) | 26 | | | |

2. Briefe Carl Schmidts

Aufbewahrungsort wie II 1.

| | | | | | |
|----|-----------------------|----------|----|----------------------|--------|
| 1 | 4. 8. 1898 | | 28 | 4. 10. 1914 (Karte) | |
| 2 | 14. 12. 1905 (Karte) | | 29 | 20. 12. 1915 (Karte) | |
| 3 | 10. 1. 1906 (Karte) | | 30 | 20. 6. 1916 | |
| 4 | 29. 1. 1908 | | 31 | 20. 6. 1916 (Karte) | |
| 5 | 13. 10. 1908 (Karte) | | 32 | 15. 11. 1916 (Karte) | |
| 6 | 28. 10. 1908 (Karte) | | 33 | 3. 7. 1918 (Karte) | |
| 7 | 13. 12. 1909 | | 34 | 4. 8. 1919 | |
| 8 | 29. 7. 1910 | | 35 | 9. 1. 1921 | 28; 46 |
| 9 | 4. 5. 1912 (Karte) | | 36 | 10. 9. 1924 | 29 |
| 10 | 25. 6. 1912 | 23,1; 27 | 37 | 22. 5. 1925 (Karte) | |
| 11 | 25. 7. 1912 (Karte) | | 38 | 19. 1. 1927 | |
| 12 | 1. 8. 1912 | | 39 | 24. 7. 1927 | |
| 13 | 3. 11. 1912 (Karte) | | 40 | 23. 9. 1927 | |
| 14 | 2. 12. 1912 (Karte) | | 41 | 10. 2. 1928 (Karte) | |
| 15 | 9. 1. 1912 (Karte) | | 42 | 25. 2. 1928 (Karte) | |
| 16 | 7. 8. 1913 | 17,1 | 43 | 26. 4. 1928 (Karte) | |
| 17 | 11. 1. 1914 | | 44 | 28. 7. 1928 | |
| 18 | 15. 2. 1914 | | 45 | 2. 1. 1929 | |
| 19 | 8. 3. 1914 (Karte) | | 46 | 22. 1. 1929 (Karte) | |
| 20 | 25. 3. 1914 (Karte) | | 47 | 6. 2. 1929 (Karte) | |
| 21 | 26. 3. 1914 (Karte) | | 48 | 8. 2. 1929 (Karte) | |
| 22 | 18. 4. 1914 | | 49 | 15. 3. 1929 (Karte) | |
| 23 | 5. 5. 1914 (Karte) | | 50 | 29. 3. 1929 | |
| 24 | 17. 5. 1914 (Karte) | | 51 | 3. 8. 1929 (Karte) | |
| 25 | Mai/Juli 1914 (Karte) | | 52 | 8. 8. 1929 | |
| 26 | 12. 7. 1914 (Karte) | | 53 | 27. 11. 1929 (Karte) | |
| 27 | 17. 7. 1914 (Karte) | | 54 | 17. 1. 1930 (Karte) | |

| | | | | | |
|----|----------------------|------|-------------------------------|----------------------|--------|
| 55 | 22. 1. 1930 (Karte) | | 81 | 2. 1. 1932 (Karte) | |
| 56 | 28. 1. 1930 (Karte) | | 82 | 22. 1. 1932 (Karte) | |
| 57 | 15. 2. 1930 (Karte) | | 83 | 18. 2. 1932 (Karte) | |
| 58 | 26. 2. 1930 | | 84 | 22. 2. 1932 (Karte) | |
| 59 | 1. 3. 1930 (Karte) | | 85 | 23. 2. 1932 (Karte) | |
| 60 | 29. 3. 1930 (Karte) | | 86 | 30. 3. 1932 | |
| 61 | 4. 5. 1930 | | 87 | 10. 4. 1932 | |
| 62 | 19. 6. 1930 (Karte) | 19,2 | 88 | 17. 4. 1932 | |
| 63 | 11. 7. 1930 | | 89 | 13. 5. 1932 (Karte) | |
| 64 | 22. 9. 1930 (Karte) | | 90 | 3. 2. 1933 (Karte) | |
| 65 | 2. 10. 1930 | | 91 | 14. 2. 1933 | |
| 66 | 1. 11. 1930 (Karte) | | 92 | 27. 3. 1933 | |
| 67 | 18. 12. 1930 (Karte) | | 93 | 9. 11. 1933 | |
| 68 | 10. 1. 1931 | 29 | 94 | 4. 8. 1934 | |
| 69 | 17. 1. 1931 | 20 | 95 | 3. 12. 1934 | 31 |
| 70 | 15. 2. 1931 (Karte) | | 96 | 15. 1. 1935 | 30; 31 |
| 71 | 18. 2. 1931 (Karte) | | 97 | 8. 2. 1935 | |
| 72 | 2. 4. 1931 | | 98 | 10. 6. 1936 (Karte) | |
| 73 | 22. 4. 1931 | | 99 | 27. 2. 1937 | |
| 74 | 10. 5. 1931 | | 100 | 2. 3. 1937 (Karte) | |
| 75 | 22. 5. 1931 | | 101 | 4. 8. 1937 (Karte) | |
| 76 | 1. 8. 1931 | | 102 | 2. 10. 1937 | |
| 77 | 5. 8. 1931 (Karte) | | 103 | 23. 10. 1937 (Karte) | |
| 78 | 19. 8. 1931 (Karte) | | 104 | 31. 12. 1937 (Karte) | |
| 79 | 30. 10. 1931 (Karte) | | 105 | 11. 1. 1938 (Karte) | |
| 80 | 29. 12. 1931 (Karte) | | Schmidt starb am 17. 4. 1938. | | |

Die Briefe sind im allgemeinen sehr sachlich gehalten und behandeln viele technische Einzelfragen. Ein großer Teil gilt der Vorbereitung und Auswertung der Handschriftenreisen Schmidts nach dem Sinai, nach Kairo, Alexandria, Jerusalem.

3. Briefe Hans Lietzmanns

| | | | |
|----------------------------|-----------------------|---------------------|----------------------|
| Aufbewahrungsort wie II 1. | 3 | 22. 5. 1912 (Karte. | |
| 1 | 23. 1. 1898 (Catenen- | Kleine Texte) | |
| | probleme) | 4 | 18. 3. 1931 (Nachruf |
| 2 | 31. 7. 1901 (Catenen- | Harnack) | |
| | probleme) | 5 | 8. 2. 1935 |
| | | | 52 |

4. Briefe Peter Heseler's

Aufbewahrungsort wie II 1.

Es sind 97 Briefe und Karten erhalten aus der Zeit vom 18. 8. 1928 bis zum 7. 8. 1939. Es fehlen einige Briefe aus diesem Zeitraum und alle Briefe nach dem 7. 8. 1939. Für diesen Briefwechsel gilt auch das, was zu I 5 bemerkt wurde. Die Lektüre ist sehr bedrückend.

30. 12. 1932

60,4

Namenregister

A. Ehrhard und A. v. Harnack sind hier nicht aufgenommen.

- Abschlag, W. 4,2; 64; 70,1
 Aigrain, S. 1,1
 Aland, K. 3,6; 7,2
 Altaner, B. 5; 39; 43; 47; 49; 50,2;
 51
 Angelopulos, S. 22
 Aufhauser, J. B. 11; 21,3; 41; 43,1
 Autonomos (BHG Nr. 198) 55

 Bardenhewer, O. 40
 Beck, H.-G. 1,1; 2,3; 3,4; 21,3; 41;
 53,1; 56,4
 Benešević, V. 11
 Bolides, Th. 11
 Bollandisten 3; 14; 33f.; 34,2; 37; 38

 Charitakes, G. 34,2
 Clemens von Alexandria 40

 Dain, A. 11
 Delehayé, H. 1,1; 3,2; 9; 34,2
 Dempf, A. 3,1; 5; 9; 10; 18; 40; 41;
 42; 44,1; 45,1,2; 47f.; 49; 50f.; 51;
 59; 60,2; 70; 71,3
 Devreesse, R. 11
 Diels, H. 9; 19
 Dieterich, H. 41
 Dobschütz, E. v. 26
 Dodwell, H. 65
 Döllinger, J. I. v. 70
 Dörries, H. 2,3
 Dummer, J. 63

 Eltester, W. 5; 30; 61; 62
 Eudokimos (BHG Nr. 607) 55
 Eudoxios (BHG Nr. 1604) 55

 Eusebios von Kaisareia 11; 21; 55
 Eustratiades, S. 34,2

 Faber, F. 43; 49; 50; 51; 71,3
 Faulhaber, M. 10
 Feldmann, J. 48
 Franchi de' Cavalieri, P. 34,2
 Führer, J. 10
 Gehardt, O. v. 9; 10; 19; 33; 37; 66f.
 Gedeon, M. 56,3
 Georgios Megalomartyr 15; 49f.
 Gerstinger, H. 10
 Gill, J. 56,3
 Graf, G. 11; 21f.
 Graus, F. 2
 Grégoire, H. 10; 35,1
 Grégory, C.-R. 10

 Halkin, F. 1; 3,2; 4,2; 34,2; 36,1
 Heisenberg, A. 11; 41
 Hengstenberg, W. 10; 35,1
 Henry, P. 11
 Heseler, P. 31; 59; 60f.; 62; 63; 71,3
 Hilarion (BHG Nr. 755) 56
 Hirn, J. 44
 Hirschfeld, O. 19
 Hoeber, K. 51
 Hoeck, J. M. 4; 5,3; 23; 31; 40; 41;
 60; 62; 63; 64
 Holl, K. 19f.; 28; 35f.

 Jaeger, W. 19
 Johannes Chrysostomos (BHG Nr. 877) 56
 Johannes Kalybites (BHG Nr. 869) 56
 Jakobos der Perser (BHG Nr. 773) 56
 Jülicher, A. 19

- Keppler, P. W., Bischof von Rottenburg 70,1
 Klementinen, Ps.- 21; 34; 57
 Klostermann, E. 19; 61
 Klotz, L. (J. C. Hinrichs-Verlag) 61; 62
 Kmosko, M. 10
 Konstantin I. (306/324–337) 13
 Kraus, F. X. 44
 Krüger, G. 40
 Krumbacher, K. 3,3; 8; 21; 41; 42,2; 43,1; 49f.
 Leinen, H. 70,1
 Leo XIII. (1878–1903) 44
 Lietzmann, H. 5; 14; 19; 20; 24; 30; 33; 52
 Loenerz, R.-J. 70,1
 Loisy, A. 44
 Loofs, F. 9; 10; 19; 33; 37; 66f.; 72
 Luck, G. 2,3
 Maas, P. 41
 Makarios (BHG Nr. 1604) 55
 Marc, P. 10; 35,1; 41
 Maron, G. 71,3
 Martin, P. Ch. 11
 Mercati, G. 11; 52,1; 70,1
 Merkle, S. 46
 Merz 63
 Meyer, Ph. 8
 Möhler, J. A. 71; 72
 Mommsen, Th. 9; 19
 Moravcsik, Gy. 2
 Moritz, B. 21,1
 Nesbitt, J. W. 1,1
 Neuß, W. 11
 Norden, E. 19
 Oldfather, W. A. 56,2
 Omont, H. 33; 34,2
 Origenes 40
 Ortrov, F. van 12,4
 Ostrogorsky, G. 1f.
 Papadopoulos-Kerameus, A. 58,4
 Paschke, F. 10,1; 54; 55; 57; 63; 64
 Peeters, P. 3,2
 Pezzella, S. 2
 Pius X. (1903–1914) 43; 44
 Pius XI. (1922–1939) 43
 Platon (BHG Nr. 1552) 56
 Potthast, A. 12,4
 Preuschen, E. 7
 Rabbow, P. 10; 37
 Romylos (BHG Nr. 1604) 55
 Rost (J. C. Hinrichs-Verlag) 28
 Ruinart, Th. 7; 9; 10; 33; 65–69
 Salaville, S. 4,2
 Schell, H. 38; 43
 Schindler, F. 45
 Schmidt, C. 5; 10; 14; 15; 17,1; 19; 20; 21,1; 23; 24; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 33; 35,1; 36; 37; 38; 41; 43; 46; 48; 49; 50; 59
 Schmidt-Ott, F. 30
 Schmit, Th. I. 34,2
 Schreiber, E. W. 10
 Schroeder, O. 44,2
 Schwartz, E. 11; 20
 Seeck, O. 19
 Seul 47,3
 Sprengling, M. 11
 Stephanos der Jüngere (BHG Nr. 1667) 56
 Strout, R. F. 56,2
 Stroux, J. 52
 Symeon Metaphrastes 3; 8; 9; 36; 55; 56f.
 Thomas (BHG Nr. 1835) 56
 Ulrich von Straßburg 42
 Urbain, A. 7; 8; 9; 10; 12,4; 33; 37
 Vasiliev, V. 34,2
 van den Ven, P. 10
 van de Vorst, C. 34,2
 Weyman, C. 10
 Wilamowitz-Moellendorff, U. v. 9; 19
 Wolpers, Th. 2
 Zenon (BHG Nr. 1604) 55

Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus und ihre Quellen

Von Lic. Günter Gentz und Dr. habil. Friedhelm Winkelmann

(Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur, 98)

Zweite, durchgesehene Auflage 1966. XVI, 236 Seiten — 2 Tafeln — gr. 8° — 56,— M;

Bestell-Nr. 751 440 4 (2030/40)

Die um 1320 von dem bekannten spätbyzantinischen Literaten Nicephorus Callistus Xanthopulus in 18 Büchern verfaßte und bis 610 reichende Kirchengeschichte rekapituliert die ganze kirchliche Geschichtsschreibung innerhalb der griechischen Kirche in sich. In der vorliegenden Arbeit werden Zweck, Arbeitsmethode, Gestaltung und Quellenbenutzung dieses Werkes untersucht. Dadurch, daß sich die Quellen selbst einzelner Sätze bestimmen lassen, erhält man einen sehr interessanten und wichtigen Einblick in die Werkstatt und Arbeitsweise des spätbyzantinischen Kirchenhistorikers und die Möglichkeit einer angemessenen Beurteilung seines Werkes.

Bestellungen durch eine Buchhandlung erbeten



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

**Die Berliner Handschrift
der sahidischen Apostelgeschichte (P. 15 926)**

Bearbeitet und herausgegeben von
Prof. Dr. Fritz Hintze und Prof. Dr. Hans-Martin Schenke

(Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 109)

1970. XII, 132 Seiten – 12 Tafeln – gr. 8° – 45,- M; Bestell-Nr. 751 594 1 (2030/54)

Die überraschenden Funde koptischer Handschriften aus Ägypten haben in den letzten Jahren das Interesse der Forscher und einer breiteren Öffentlichkeit auf sich gelenkt. Andererseits harren in den Museen zum Teil seit Jahrzehnten reiche Bestände der Bearbeitung.

Im vorliegenden Falle handelt es sich um die Edition und sorgfältige Erläuterung einer wichtigen koptischen Handschrift der Staatlichen Museen zu Berlin.

P. 15 926 ist ein Papyruskodex des 4. Jh. Fritz Hintze, weithin bekannt als Erforscher des alten Sudan, hat den Text erkannt und gelesen, sein jüngerer Kollege Hans-Martin Schenke die Ausgabe vollendet.

Bestellungen durch eine Buchhandlung erbeten



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

- Friedhelm Winkelmann: Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Caesarea [Bd. 84]**
1962. XIII, 182 S. — 1 Abb. — gr. 8° M 28,—
- Franz Paschke: Die beiden griechischen Klementinen-Epistomen und ihre Anhänge. Überlieferungsgeschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte [Bd. 90]**
1966. XXIX, 321 S. — gr. 8° M 66,—
- Manfred Hoffmann: Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte [Bd. 96]**
1966. XX, 168 S. — gr. 8° M 25,50
- Günter Gentz †/Friedhelm Winkelmann: Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopoulos und ihre Quellen [Bd. 98]**
2., durchgesehene Auflage. 1966. XVI, 236 S. — 2 Taf. — gr. 8° M 56,—
- Heinrich Rathke: Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe [Bd. 99]**
1967. XV, 104 S. — gr. 8° M 16,—
- Angelo P. O'Hagan: Material Re-Creation in the Apostolic Fathers [Bd. 100]**
1968. XV, 154 S. — gr. 8° M 26,50
- Das Evangelium nach Thomas. Koptisch und deutsch von Johannes Leipoldt † [Bd. 101]**
1967. VII, 77 S. — gr. 8° M 22,—
- Studia Evangelica IV—V. Papers presented to the Third International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1965. Edited by F. L. Cross [Bd. 102 u. 103]**
1968. Part I: XIV, 472 S. — gr. 8° M 51,—
1968. Part II: XI, 323 S. — gr. 8° M 42,—
- Traugott Holtz: Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas [Bd. 104]**
1968. XIV, 185 S. — gr. 8° M 32,—
- Günter Glockmann: Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus [Bd. 105]**
1968. XIX, 214 S. — gr. 8° M 25,—
- Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900—1965. In Verbindung mit Gerhard Zachhuber und Heinz Berthold herausgegeben von Gerhard Dellling [Bd. 106]**
1969. XXVII, 128 S. — gr. 8° M 26,—
- Studia Patristica X—XI. Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967. Edited by F. L. Cross [Bd. 107 u. 108]**
1970. Part I: XI, 463 S. — 2 Taf. — gr. 8° M 60,—
1970. Part II: IX, 357 S. — gr. 8° In Vorbereitung
- Die Berliner Handschrift der sahidischen Apostelgeschichte (P. 15 926). Bearbeitet und herausgegeben von Fritz Hintze und Hans-Martin Schenke [Bd. 109]**
1970. XII, 132 S. — 12 Tafeln — gr. 8° — 45,— M
- Karl-Wolfgang Tröger: Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII [Bd. 110]**
1971. etwa 208 S. — gr. 8°
- Friedhelm Winkelmann: Albert Ehrhard und die Erforschung der griechisch-byzantinischen Haglographie [Bd. 111]**
1971. VII, 81 S. — gr. 8° Vorliegender Band
- Vom Zentralantiquariat Leipzig erfolgte folgender Nachdruck:
- Johannes Geffcken: Oracula Sibyllina. Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Leipzig 1902 [Bd. 23,1]**
Unveränderter Nachdruck 1967. IV, 78 S. — gr. 8° Leinen M 30,—

Ein ausführliches Verzeichnis aller Bände der Reihen „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“ und „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte“ erhalten Sie unverbindlich auf Wunsch vom Verlag

X
144
Nov. 52

91

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

Seit 1953 sind erschienen und z. Z. lieferbar:

- Die Apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas.** Herausgegeben von Molly Whittaker [Bd. 48²]
2., überarbeitete Auflage 1967. XXVI, 118 S. – gr. 8° Lederin M 20,–
- Clemens Alexandrinus I. Protrepticus und Paedagogus.** Herausgegeben von Otto Stählin. 3., durchgesehene Auflage von Ursula Treu
1971. Etwa 384 S. – gr. 8° Lederin etwa M 57,–
- Clemens Alexandrinus II. Stromata Buch I – VI.** Herausgegeben von Otto Stählin. In dritter Auflage neu herausgegeben von Ludwig Früchtel [Bd. 52 (15)]
1960. XIX, 540 S. – 4 Abb. auf 3 Taf. – gr. 8° M 65,–
- Clemens Alexandrinus III. Stromata Buch VII und VIII – Excerpta ex Theodoto – Eclogae propheticae – Quis dives salvetur – Fragmente.** Herausgegeben von Otto Stählin. In 2. Auflage neu herausgegeben von Ludwig Früchtel. Zum Druck besorgt von Ursula Treu [Bd. 17²]
1970. XL, 237 S. – gr. 8° Lederin M 55,–
- Eusebius Werke IV. Gegen Marcell.** Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Herausgegeben von Erich Klostermann. 2. Auflage durchgesehen von G. Chr. Hansen
1971. Etwa 292 S. – gr. 8° Lederin etwa M 25,–
- Eusebius Werke VII. Die Chronik des Hieronymus.** Herausgegeben und in 2. Auflage neu bearbeitet von Rudolf Helm [Bd. 47 (24.34)]
1956. LII, 541 S. – gr. 8° M 83,–
- Gregor von Nazianz. Briefe.** Herausgegeben von Paul Gallay [Bd. 53]
1969. LVII, 197 S. – gr. 8° Lederin M 60,–
- Koptisch-gnostische Schriften I. Die Pistis Sophia – Die beiden Bücher des Jeû – Unbekanntes altgnostisches Werk.** Herausgegeben von Carl Schmidt. Zweite Auflage bearbeitet von Walter Till [Bd. 45 (13)] – Unveränd. Nachdruck der 3. Auflage von 1959
1962. XXXVIII, 424 S. – gr. 8° M 22,–
- Origenes Werke IX. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars.** Herausgegeben und in zweiter Auflage neu bearbeitet von Max Rauer [Bd. 49 (35)]
1959. LXIV, 404 S. – gr. 8° M 68,–
- Origenes Werke XII. Origenes Matthäuseklärung. Dritter Teil: Fragmente und Indices.** Herausgegeben von Erich Klostermann. 2. Hälfte: Gesamtregister, von Ludwig Früchtel. 2., durchgesehene Auflage besorgt von Ursula Treu [Bd. 41, 2²]
1968. VIII, 409 S. – gr. 8° Lederin M 52,–
- Philostorgius. Kirchengeschichte.** Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen. Herausgegeben von Joseph Bidez. Zweite überarbeitete Auflage besorgt von Friedhelm Winkelmann
1971. CLXX, 393 S. – gr. 8° Lederin etwa M 50,–
- Die Pseudoklementinen I. Homilien.** Herausgegeben von Bernhard Rehm. Zum Druck besorgt durch Johannes Irmscher. 2., verbesserte Auflage besorgt von Franz Paschke [Bd. 42]
1969. XXXI, 287 S. – gr. 8° Lederin M 78,–
- Die Pseudoklementinen II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung.** Herausgegeben von Bernhard Rehm. Zum Druck besorgt durch Franz Paschke [Bd. 51]
1965. CXI, 387 S. – 9 Abb. – gr. 8° Brosch. M 113,– Lederin M 118,–
- Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte.** Herausgegeben von Günther Christian Hansen
1971. Etwa 208 S. – gr. 8° Lederin etwa M 44,–
- Vom Zentralantiquariat Leipzig erfolgte folgender Nachdruck:
- Die Oracula Sibyllina.** Bearbeitet im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie der Wissenschaften von Johannes Geffcken [Bd. 8]
Leipzig 1902 · Unveränderter Nachdruck 1967. LVI, 240 S. – gr. 8° Leinen M 60,–

AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

